



QOYLLURIT'1

FE, TRADICIÓN Y CAMBIO



Ramón Pajuelo Teves
(Editor)

Armando Aguayo Figueroa / Catherine Allen / Jacqueline Caviedes Villa / Carlos Flores Lizana / Jorge Flores Ochoa
José María García / David Gow / Gary Ingrid Huamaní Rodríguez / Zoila Mendoza / Antoinette Molinié
Thomas Müller / Reibel Raúl Pacheco Herrera / Deborah Poole / Robert Randall / Juan A. Ramirez / Xavier Ricard Lanata
Guillermo Salas Carreño / Michael J. Sallnow / Astrid B. Stensrud / Vicente Torres Lezama / Holly Wissler



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección
Desconcentrada de Cultura
de Cusco

QOYLLURIT'I

FE, TRADICIÓN Y CAMBIO

Ramón Pajuelo Teves
(Editor)

Armando Aguayo Figueroa / Catherine Allen / Jacqueline Caviedes Villa / Carlos Flores Lizana / Jorge Flores Ochoa
José María García / David Gow / Gary Ingrid Huamaní Rodríguez / Zoila Mendoza / Antoinette Molinié
Thomas Müller / Reibel Raúl Pacheco Herrera / Deborah Poole / Robert Randall / Juan A. Ramirez / Xavier Ricard Lanata
Guillermo Salas Carreño / Michael J. Sallnow / Astrid B. Stensrud / Vicente Torres Lezama / Holly Wissler



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección
Desconcentrada de Cultura
de Cusco



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección
Desconcentrada de Cultura
de Cusco

SUB DIRECCIÓN DE PATRIMONIO CULTURAL Y
DEFENSA DEL PATRIMONIO CULTURAL

COORDINACIÓN DE PATRIMONIO INMATERIAL

EDICIÓN, SELECCIÓN Y ESTUDIO INTRODUCTORIO
Ramón Pajuelo Teves

CORRECCIÓN DE TEXTOS
Enrique Rosas Paravicino

DISEÑO GRÁFICO
Saúl Ponce V.

ISBN: 978-612-4375-11-8

Hecho el Depósito Legal en la
Biblioteca Nacional del Perú N°: 2019-14885

Editado por la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco.
Calle Maruri N° 340, Cusco.
Primera edición: agosto 2019

IMPRESIÓN:
Imprenta Gráfica Fenix S.R.L.
Av. Prolongación Arica 1827 - Lima
Octubre 2019

Tiraje: 1,000 ejemplares.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación por cualquier medio o procedimiento sin contar con la autorización previa, expresa y por escrito de la Dirección de Cultura de Cusco y de sus autores.

CONTENIDO

- 9 **INTRODUCCIÓN: QUYLLURIT'I: FE, TRADICIÓN Y CAMBIO**
- 51 **PARTE I**
LEYENDA Y ORIGEN: PRIMEROS TEXTOS RELIGIOSOS
- 53 **Origen tradicional de la aparición del Señor de Ccoyllor-Rit'e**
- 61 **El Señor de Tayancani, Ccoyllor-Rritty; Tradición**
- 64 **La novena del Señor de Qoyllur Rit'i**
Juan A. Ramirez
- 91 **PARTE II**
INTERPRETACIONES ETNOGRÁFICAS: CONTENIDOS, SÍMBOLOS Y SIGNIFICADOS
- 93 **Taytacha Qoyllurritti: rocas y bailarines, creencias y continuidad**
David Gow
- 139 **Qoyllur Rit'i, una fiesta inca de las pléyades. Reflexiones sobre el tiempo y el espacio en el mundo andino**
Robert Randall
- 199 **El santuario de Qoyllur-Rit'i (una peregrinación andina, expresión y germen de organización campesina)**
Carlos Flores Lizana
- 223 **Taytacha Qoyllur Rit'i. El Cristo de la nieve resplandeciente**
Jorge Flores Ochoa

245 La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi
Antoinette Molinié

263 Nieve blanca-resplandeciente
Xavier Ricard Lanata

**325 PARTE III
FE Y PEREGRINACIÓN**

327 La peregrinación andina
Michael J. Sallnow

365 Taytacha Qoyllur-Ritti
Thomas Müller

379 El gran peregrinaje
Catherine Allen

399 Plumas y chakiri: el corpus de Yanaruma
Jacqueline Caviedes Villa

**419 PARTE IV
CREENCIAS Y PRÁCTICAS: RITOS Y OFRENDAS RITUALES**

421 Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas
Astrid B. Stensrud

451 La fuerza de los caminos sonoros: caminata y música en Qoyllurit'i
Zoila Mendoza

475 Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música
Holly Wissler

501 **El Intialabado**
Armando Aguayo Figueroa

523 **El taytacha Qoyllurit'i como sujeto.**
Vicente Torres Lezama

545 **PARTE V**
TRADICIÓN, CONTINUIDAD Y CAMBIO

547 **Entre el milagro y la mercancía: Qoyllurriti**
Deborah Poole

565 **Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Qoyllurit'i: 1780, danzas devocionales y peregrinos Q'ero**
Guillermo Salas Carreño

619 **Los pablitos del Qoyllor Rit'i: religiosidad andina y sincretismo**
Reibel Raúl Pacheco Herrera

633 **Qoyllurit'i: fe y tradición**
Gary Ingrid Huamaní Rodríguez

653 **Qoyllorit'i, encuentro y síntesis de culturas**
José María García

INTRODUCCIÓN

QUYLLURIT'I: FE, TRADICIÓN Y CAMBIO



Ramón Pajuelo Teves⁽¹⁾

El tiempo de finalización de las lluvias, inicio de la estación seca y laboreo de las últimas cosechas, es un momento especial en los Andes. Un momento de tránsito que acompaña la espera de una nueva temporada de siembras en valles y quebradas agrícolas. Entre las comunidades de tierras altas dedicadas al pastoreo, es también una ocasión particular, durante la cual el ritmo de la vida diaria se ve transformado significativamente. En la región del Cuzco, el ambiente de tránsito y renovación no envuelve solamente a las zonas rurales agro-pastoriles. En el conjunto de la región, año tras año, cuando cesan las lluvias y comienza la época seca, se (re)inicia también un nuevo ciclo festivo y ritual. Por ello, aunque muchas veces sin la completa noción sobre el origen y significado de sus tradiciones, la gente del Cuzco despliega un extraordinario repertorio de festividades religiosas, acompañadas por danzas, música, procesiones, desfiles y otras actividades.

Ocurre que el Cuzco aún mantiene un calendario festivo y ritual que se prolonga a lo largo del año. El mismo se desenvuelve a partir del momento en que culminan las lluvias, y va tomando cuerpo durante los siguientes doce meses, abarcando -y definiendo- el espacio (territorio) y el tiempo (calendario) de la vida regional. No observamos lo mismo en otras regiones del Perú, en las cuales se realizan muchas fiestas y celebraciones, pero que no componen en su conjunto un calendario ritual anual. En el Cuzco, en cambio, las prácticas rituales y festividades religiosas remiten a un sistema particular de significados, que definen en gran medida la propia existencia de la región.

(1) Investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Correo electrónico: rpajuelo@iep.org.pe



Quyllurit'i, Corpus Christi y el calendario ritual cuzqueño

El punto de arranque del calendario religioso contemporáneo de la región del Cuzco, es el traslape de dos festividades que, hasta hace poco, solo parecían vinculadas por la aparición intrigante de los llamados ukukus –también llamados pabluchas o pablitos– durante la realización del Corpus Christi. Los ukukus solían irrumpir en el frontis de la Catedral, cargando en sus espaldas trozos de hielo traídos del Ausangate (montaña nevada tutelar y principal apu de la región, cuya presencia, a pesar de la distancia, se puede apreciar a simple vista desde la propia ciudad de Cuzco). Tales bloques de hielo, eran trasladados desde las alturas del distrito de Ocongate hasta la Plaza de Armas, como uno de los actos finales de la peregrinación del Señor de Quyllurit'i. Los ukukus colocaban el hielo sagrado en pleno atrio de la Catedral, a manera de ofrenda o saludo a la celebración del Corpus. Ante la presencia imponente de los santos y vírgenes, el hielo del Ausangate resultaba aparentemente fundido o entremezclado con una celebración eminentemente católica. Pero esto era así solo en apariencia. Dicha acción no era, sino uno de varios puntos culminantes del propio guion ritual de la festividad de Quyllurit'i, realizada durante la semana previa al Corpus cuzqueño en la lejana rinconada de Sinak'ara, ubicada en las alturas de Ocongate, a casi 5,000 metros de altitud. Este escenario es una hoyada natural formada en las faldas de los nevados Qulqepunku y Sinak'ara, los cuales hacen parte del conjunto de montañas nevadas del Ausangate.

Desde el año 2001, debido a la preocupación por los efectos del calentamiento global, se prohibió que durante la peregrinación de Quyllurit'i los ukukus continúen sacando trozos de hielo durante la madrugada de su ascenso hasta el nevado. Actualmente, por ello, los peregrinos que llegan hasta el santuario ya no contemplan el conmovedor espectáculo de las hileras de ukukus descendiendo del nevado, cargando bloques de hielo atados a sus espaldas, durante el amanecer del martes previo a la realización del Corpus cuzqueño. Sin embargo, todavía en 2004 o 2005, a pesar de la prohibición, pude ver en la Catedral el arribo de un grupo de ukukus provenientes de Quyllurit'i. Aunque no recuerdo bien a que nación pertenecían, tengo clara memoria de que, al depositar el hielo de sus espaldas sobre el piso, fue necesario atajar con energía, mediante el uso de latigazos, a la gente que se abalanzó con el fin de tocarlo, conseguir algún trozo del mismo, o bien recoger un poco de su agua derretida. Se formó entonces un círculo alrededor del hielo, mientras las personas buscaban afanosamente la forma de acercarse, premunidos de cualquier recipiente para llevarse algo del agua sagrada. Ello ocurrió durante el resto de la mañana, aunque de forma más ordenada, bajo la severa vigilancia de los ukukus apoyados por miembros del serenazgo.



El entronque entre la peregrinación de Quyllurit'i y el Corpus del Cuzco, simbolizado por la presencia del hielo del glaciar en el espacio católico de la veneración del cuerpo de Cristo, puede ser interpretado de distintas maneras. Privilegiando la influencia del catolicismo, puede entenderse como sumisión de lo pagano ante el cuerpo triunfante de Jesucristo. O en sentido contrario, como injerencia o intromisión desafiante de la religiosidad indígena en el acto católico más importante. Privilegiando lo no católico, puede entenderse como expresión de resistencia religiosa andina, a pesar de la larga historia de colonización e imposición occidental. También son posibles otras lecturas. Por ejemplo, puede pensarse en la existencia paralela, en permanente disputa, de creencias y prácticas religiosas provenientes de distintas tradiciones culturales. O en la expresión de encuentro sincrético, relativamente armonioso, de dos formas de religiosidad que han concurrido a ese resultado, luego de siglos de tensa vinculación.

En todo caso, la escena muestra una práctica ritual culminante de la peregrinación de Quyllurit'i, consistente en la aproximación del hielo sagrado (el cuerpo del apu no católico), en pleno escenario de la celebración del Corpus de Cristo (el cuerpo católico). Justo antes de ser repartido como agua medicinal, o llevado a las comunidades rurales para regar simbólicamente las chacras antes de la próxima siembra.

En su ejemplar estudio sobre el Corpus cuzqueño, Carolyn Dean plantea que el hielo glaciar proveniente de Quyllurit'i, remite al carácter masculino de las aguas de las montañas nevadas, por lo cual –a manera de semen cristalizado- vendría a fertilizar a las santas del valle de Cusco, durante su presencia en la procesión de Corpus, dominada en gran medida por la imagen de la Virgen María⁽²⁾. Esta referencia resulta importante, pues nos permite vincular la presencia del hielo en plena fiesta de Corpus, con el inicio de un nuevo año agrícola, en la medida que -como acabo de indicar- el significado de las aguas provenientes del nevado combina aspectos medicinales y otros propiciatorios de la agricultura.

(2) “Dado que en los Andes, los arroyos que nacen en las montañas son de género masculino y así análogos al semen (Bergh 1993 y Dean s/f), el hielo recogido en los glaciares al final de QoyllurRit'i puede verse como semen cristalizado. Se le lleva al atrio de la catedral del Cuzco y se distribuye la noche antes del Corpus. Significativamente, la patrona de la catedral es la Virgen María y la procesión del Corpus está dominada por una serie de santas, incluyendo varias advocaciones de la Virgen. De ese modo, el acto final de la fiesta de montaña de QoyllurRit'i podría muy bien ser la fertilización de las santas del valle del Cuzco durante el Corpus” (Dean 2002: 225-226, nota 10).



Estaríamos, así, ante el momento iniciático de un ciclo ritual que aún resulta visible en la región de Cuzco. Un ciclo que se disemina en toda la región, desplegándose a través de los doce meses del año, en forma de un sinnúmero de festividades y celebraciones aparentemente dispersas, pero que en realidad remiten a un calendario ritual todavía vigente en la actualidad. A pesar de su importancia, debido a la ausencia de investigación al respecto, desconocemos el modo de funcionamiento de este ciclo anual, así como los significados de las prácticas, imágenes y creencias religiosas que acompañan la vida de muchas poblaciones en el territorio cuzqueño. Al respecto, resulta clave mencionar que gracias al trabajo de Tom Zuidema (2010), quien dedicó su vida al estudio de la sociedad Inca, conocemos la lógica de funcionamiento del calendario ritual incaico. Con esto no quiero decir que el ciclo festivo anual existente hoy en el Cuzco, del cual hacen parte las celebraciones de Quyllurit'i y Corpus Christi, pueda ser entendido como una proyección de la permanencia del calendario Inca. Todo lo contrario. Necesitamos reconocer los cambios producidos por el transcurso del tiempo, así como las profundas transformaciones asociadas a la imposición colonial de la religión católica, junto a procesos más contemporáneos de configuración (aún en disputa) de una plena identidad regional.

Expansión y cambios en Quyllurit'i

Cada año, en fecha móvil vinculada con la reaparición de las pléyades, el solsticio de invierno y el día central del Corpus Christi, miles de personas participan de la festividad del Señor de Quyllurit'i, celebrada generalmente entre los meses de mayo y junio. Se trata de la más importante peregrinación de su tipo en el espacio andino. En alusión a esto, Robert Randall mencionó que Quyllurit'i representa “el espectáculo más impresionante y deslumbrante en los Andes” (Randall 1982: 38). El alcance territorial y demográfico de la peregrinación, puede entenderse a plenitud si se considera que -de acuerdo a este autor- constituye una de las expresiones culturales representativas de la cultura andina, debido fundamentalmente a su origen prehispánico. Diversos investigadores dan por sentado esto, mientras que otros como Guillermo Salas Carreño, con base en recientes trabajos de campo y análisis documental, lo ponen en duda, planteando más bien que la difusión del culto sería relativamente reciente, a lo sumo desde las primeras décadas del siglo XX (Salas 2006, 2007, 2010). Las discrepancias académicas en torno al origen histórico de Quyllurit'i, muestran que tras décadas de ser objeto de preocupación de antropólogos, historiadores y otros investigadores, sigue mostrándonos la complejidad de las tradiciones culturales indígenas andinas. En relación a ello, cabe recordar que muchos otros aspectos de la devoción a Quyllurit'i, también se encuentran inmersos en la

penumbra, o son objeto de discusiones inconclusas entre diversas interpretaciones posibles.

Menciono esto para sugerir la necesidad de aproximarnos a los escritos disponibles sobre Quyllurit'i, sean antiguos o de más reciente data, considerándolos materiales útiles para seguir conociendo e investigando un fenómeno tan complejo y cambiante. De hecho, esto explica el motivo de la presente publicación: se trata de poner al alcance de los lectores un conjunto significativo de trabajos, destinados a promover la elaboración de nuevas interrogantes, evidencias e interpretaciones, que contribuyan a profundizar el debate y conocimiento sobre una de las manifestaciones culturales andinas más significativas.

La festividad de Quyllurit'i reúne todos los años un número indeterminado de participantes, procedentes desde distintos lugares y con diferentes motivaciones y roles durante los días de peregrinación. No existe un registro disponible que permita calcular su alcance real, demográficamente hablando. Sin embargo, diversas menciones permiten identificar una continua expansión del culto a lo largo de los años. Algunos cálculos realizados entre las décadas de 1960 y 1970, establecieron en alrededor de 10,000 el número de personas asistentes⁽³⁾. Posteriormente, en la década de 1980, otros cálculos mostraron su notable crecimiento: Müller estimó la presencia de 10,000 a 15,000 personas (Müller 1980), Poole (1988) calculó unas 10,000 a 12,000 personas y Flores (1987) unas 30,000. Una institución oficial de promoción turística estimó en 70,000 el número de asistentes en la segunda mitad de esa década (FOPTUR 1987). Otra información, más reciente, no deja dudas respecto a la continua expansión de la peregrinación durante los años posteriores. Según el expediente elaborado por el Estado peruano para el reconocimiento de Quyllurit'i como patrimonio cultural de la humanidad por parte de la UNESCO el año 2011, concurrieron aproximadamente 90,000 personas (UNESCO 2011). Alrededor de 90,000 a 100,000 peregrinos suelen ser mencionados en la actualidad en distintos registros de investigadores (Huamaní 2018), así como por informaciones periodísticas (Agencia Andina 2018).

Durante las últimas décadas, el constante incremento demográfico de la peregrinación ha ido acompañado de una notable expansión social y territorial de sus alcances e influencia. Los registros visuales más antiguos disponibles, realizados por los fotógrafos Martín Chambi y Eulogio Nishiyama entre las décadas de 1930 y 1950, permiten reconocer la participación de campesinos indígenas del área pastoril y agrícola directamente vinculada

(3) Así lo mencionan: Gow (1974), Sallnow (1974), Randall (1982).



al Ausangate⁽⁴⁾. Esto es coincidente con otros registros posteriores, y con la información de las primeras descripciones etnográficas realizadas en las décadas de 1960 y 1970, como las del sacerdote Juan A. Ramírez (1969), la reportera Alfonsina Barrionuevo (1968), y antropólogos como Michael J. Sallnow (1974) y David Gow (1974). Es interesante notar que esta pista de análisis centrada en el origen social de los creyentes, permite plantear de otro modo el tema del origen de la peregrinación. En efecto, si bien no existe unanimidad en torno al origen cronológico de la misma, si parece consensual reconocer que al menos hasta bien entrado el siglo XX, concurrían al santuario peregrinos provenientes en su gran mayoría de las comunidades agro pastoriles del entorno del Ausangate. De allí que buena parte de los símbolos, significados y prácticas rituales que otorgan sentido a la peregrinación anual, como ha mostrado Xavier Ricard en su ejemplar etnografía sobre la religiosidad indígena de la zona, se encuentran vinculados a las costumbres y cosmovisión pastoril de tierras altas (Ricard 2007).

Es posible identificar, entonces, un claro contenido sociocultural que proviene de la tradición propia de las comunidades indígenas del Ausangate, dedicadas desde antaño al pastoreo altoandino. De allí que las evidencias visuales y etnográficas disponibles, permiten comprobar la presencia mayoritaria de pastores y campesinos de la zona. Y aunque no sabemos con exactitud desde cuándo realizaban la peregrinación, es posible rastrear que a partir de las primeras décadas del siglo XX, el alcance de la misma fue ampliándose paulatinamente. Es lógico pensar que en un momento de la historia de Quyllurit'i, cuya cronología aún no es posible determinar con claridad, la concurrencia inicial de pastores de tierras altas pasó a ser acompañada por la participación de campesinos agricultores de los valles cercanos, pues ambos grupos mantienen históricamente una fuerte vinculación.

Poco a poco, el alcance de la festividad fue ampliándose cada vez más. Especialmente desde las primeras décadas del siglo XX, podemos rastrear que junto al impulso modernizador en el Cuzco y el conjunto del país, va tomando cuerpo una mayor

(4) Véanse las fotografías de Martín Chambi de inicios de la década de 1930, publicadas en distintas ocasiones, así como las de Eulogio Nishiyama, de las décadas de 1940 y 1950, recientemente publicadas (Nishiyama 2015). En las mismas se aprecia claramente la afluencia de pastores y campesinos indígenas con sus ofrendas rituales (danzas, música, cirios), así como la existencia de nieve prácticamente al lado de los lugares de mayor sacralidad: la roca del taytacha Quyllurit'i y la gruta de la virgen. Cabe destacar que estaban protegidos por modestas chozas con techos de paja. En 1945 Pierre Verger publicó un libro fotográfico con un prólogo de Luis E. Valcárcel, que incluye imágenes de danzantes wayrichunchu y ukuku de Ocongate. Es interesante la mención de Valcárcel al origen prehispánico de las danzas indígenas totémicas, tales como el ukuku y el kusillo. Pero el libro no hace referencia clara a Quyllurit'i, sino más bien al Corpus de Ocongate (Verger 1951).

cristianización de la festividad. Junto a ello, el grupo tradicional de peregrinos pastores y campesinos, fue incrementándose por la llegada de otros tipos de devotos: indígenas y mestizos de pueblos y ciudades, comerciantes, entre otros. A este proceso de expansión se refiere Carlos Flores cuando sitúa en los años 20 lo que describe como el origen de la peregrinación “en su forma más cristiana” (Flores 1987: 132). Sucesos como la difusión escrita de la leyenda sobre Marianito Mayta (que data de 1932), el pintado de la imagen del taytacha en la roca efectuado en 1935 en la forma de un “milagro”, o la colocación de una figura de la Virgen en la gruta consagrada a ella en 1950, muestran que en las décadas siguientes esa “forma más cristiana” de la peregrinación fue acentuándose cada vez más. Al mismo tiempo, fue ampliándose cada más el perfil social de los creyentes y peregrinos, atrayendo a participantes de lugares cada vez más lejanos.

Otro componente clave en esta historia es de tipo institucional: se trata de la formación de un grupo especializado en la administración del culto, perteneciente a la iglesia católica, que empezó a ejercer control sobre las costumbres propias de los indígenas de las comunidades rurales. Así, en 1948 se formó la Asociación del Señor de Tayancani, la cual fue el antecedente de la Hermandad del Señor de Qoyllur Riti creada en la década de 1960, y existente hasta la actualidad. Los vecinos de pueblos como Ocongate y Urcos, pasaron a manejar las riendas de la peregrinación, sobre todo en lo que respecta a sus contenidos católicos.

Posteriormente, durante las décadas de 1950 y 1960, la expansión de la devoción al Señor de Quyllurit'i fue abarcando a otras provincias cuzqueñas, así como a la propia ciudad capital de la región. Desde mediados de siglo, como han anotado varios estudiosos, las clases medias urbanas del Cuzco y otras ciudades comienzan a conocer la peregrinación. En la década siguiente, específicamente en 1968, los jesuitas reemplazaron a los diocesanos como responsables de Quyllurit'i, iniciándose así un período de fuerte institucionalización católica, cuyo punto culminante fue la construcción del templo actual en 1976. Desde entonces, esta edificación no ha dejado de ser objeto de constantes modificaciones destinadas a “modernizarla” y cristianizarla cada vez más, llegando al extremo de dejar prácticamente oculta la presencia de la roca sagrada original de la peregrinación.

Entre 1970 y 1980, la peregrinación fue escenario de un fuerte ímpetu comercial, vinculado al incremento del número de devotos. Se instala así en 1979, según indica Ana Gispert-Sauch (1979), un mercado de artículos de plástico, ropas, calzado y otros productos. Y en los años siguientes, comerciantes puneños introducen con éxito algunas costumbres altiplánicas



propias de Alasitas, tales como réplicas de billetes y miniaturas industriales de casas, carros y otros objetos (Stensrud 2010).

También en la década de 1980 puede rastrearse que Quyllurit'i va ganando notoriedad con rapidez, no solo en la región sino más allá, nacional e internacionalmente. Los vecinos y comerciantes de Ocongate, a fin de atender con exclusividad a los peregrinos de otros lugares, decidieron trasladar su propio ascenso al Santuario durante los días de celebración de la Exaltación (14 de setiembre).⁽⁵⁾ Asimismo, comenzaron a tomar impulso las denominadas naciones, nombre adoptado por los grupos de comparsas agrupadas según sus provincias de origen. Todo esto implicó una mayor complejidad en el manejo organizativo de la peregrinación, pues desde entonces la oposición tradicional entre vecinos urbanos y comuneros rurales, fue cediendo paso a la tensión entre la Hermandad católica, de un lado, y las comparsas peregrinas reunidas en naciones, del otro. El protagonismo exclusivo de Quispicanchi y Paucartambo, las dos naciones consideradas fundadoras, fue cuestionado por la demanda de mayor protagonismo de otras provincias, desde que en 1979 un grupo proveniente de Acomayo exigió ascender al nevado por su propia ruta. Al final de la década de 1980, según algunos investigadores, ya existían cinco naciones peregrinas de las provincias organizadas como tales.⁽⁶⁾

A partir de la década de 1990, Quyllurit'i paso a convertirse en un símbolo más amplio de identidad regional, hecho que ha ido de la mano con el incremento del flujo de participantes durante los días de la festividad. A los peregrinos y devotos organizados en comparsas o asistentes por su propia motivación, se han ido sumando visitantes atraídos por el renombre de la peregrinación, o bien por simple interés turístico. Personas provenientes de toda la región, así como de otros lugares del Perú e incluso del extranjero, han acentuado el alcance demográfico de la peregrinación. Asimismo, nuevos cambios en la organización e infraestructura del Santuario, han acompañado su carácter masivo. Algunos hechos recientes de este proceso han sido los siguientes: a) El reemplazo del retablo de la iglesia por uno de madera tallada recubierta de pan de oro, al estilo del barroco cusqueño, desde el año 2001; b) La restauración y retocado de la pintura de la imagen del Señor de Quyllurit'i en la piedra sagrada el año 2003; c) La mayor importancia de las naciones peregrinas, organizadas en un Consejo de Naciones, así como la

(5) Hasta ahora, esta festividad de la Exaltación realizada en Ocongate, es la segunda ocasión del año en que ocurre el ascenso hacia el Santuario, aunque mucho más pequeña y fundamentalmente restringida a este distrito.

(6) Actualmente la peregrinación congrega a ocho *naciones*, incluyendo a los peregrinos de la ciudad del Cuzco que se denominan *nación Tahuantinsuyu*. También cabría reconocer como tal la participación de las comunidades Q'ero, que poco a poco vienen autodefiniéndose más claramente como una *nación*.

reorganización de la Hermandad; y d) El reconocimiento de Quyllurit'i como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación y de la Humanidad, en 2004 y 2011, respectivamente.

Rastreado un guión

En términos del ritual oficial de vertiente católica, el momento de inicio de la peregrinación de Quyllurit'i corresponde al día de Ascensión del Señor. Sin embargo, Quyllurit'i muestra en realidad diversos comienzos. Durante los días de festividad, se despliegan en forma paralela diversos guiones rituales, que en algunos momentos confluyen entre sí, en otros tienden a distanciarse, y a veces muestran una relación de tensión u oposición. Esto es así porque la peregrinación no responde solamente a distintas cosmologías y tradiciones culturales, sino porque en ella toman parte activa distintos tipos de actores, cada uno de los cuales “vive” los días especiales del tiempo ritual de manera propia, particular, pero también haciendo parte de una colectividad fuertemente integrada. Esta característica de la festividad de integrar durante el tiempo sacralizado diferentes actores, incluso opuestos entre sí, que van desarrollando junto a la experiencia común de participación sus propias maneras de acercamiento a la divinidad, se relaciona a dos aspectos de discusión mayor.

El primero es la capacidad del ritual para integrar elementos de distinta naturaleza que, sin perder su propia condición, se insertan en un conjunto amplio. En diversos trabajos, Antoinette Molinié (1999, 2005) ha llamado la atención sobre esta cualidad propia del Corpus Christi, que en distintos lugares permite representar lo diferente, justamente como una forma de entronizar la presencia del cuerpo triunfante de Cristo. En ese sentido, se trataría de una evidencia de la cristianización de lo pagano. Sin embargo, resulta necesario considerar que también las peregrinaciones andinas prehispánicas, sobre todo las de mayor alcance y dimensión territorial, muestran esa característica. La confluencia ritual de elementos de distinto origen y procedencia, por medio del acercamiento común a lo sagrado, reinstaura la propia relación con las divinidades, dando inicio a un nuevo ciclo temporal.

Lo segundo tiene que ver con el grado de *communitas* o sentimiento de comunidad en la experiencia religiosa. Con base en el estudio de Quyllurit'i, Michael J. Sallnow (1981) puso en cuestión el alcance absoluto y universalista atribuido a dicha noción. Propuso considerar el carácter polimórfico de la peregrinación, así como el rol de competencia y conflicto “endémicos” en los Andes. En su opinión, solo en apariencia el sentido de *communitas* disolvería las diferencias sociales, las cuales terminan adoptando nuevos contenidos, justamente como resultado de la experiencia de peregrinación.



La peregrinación comienza formalmente el día de la Ascensión, con la realización de dos procesiones paralelas realizadas desde Ocongate y Mahuayani. La primera traslada la imagen conocida como Señor de Tayankani, desde la iglesia de Ocongate (donde se guarda el resto del año) hasta la capilla de la comunidad de Tayankani. La segunda traslada la imagen conocida como Señor de Mahuayani, desde la comunidad de Mahuayani hasta el Santuario. En Ocongate y Mahuayani, los días previstos a estas procesiones se aprecia la intensa actividad de los mayordomos, especialmente durante la noche anterior, correspondiente a la víspera. El día de la Ascensión las imágenes son despedidas con mucho respeto y veneración por los devotos de ambas localidades, siendo acompañadas por algunas comparsas de baile. La imagen del Señor de Tayankani guardada en Ocongate, es acompañada por las llamadas “reliquias”: un cuadro con una inscripción colonial referida a la existencia de la imagen de 1785, así como un relicario que custodia el primer sudario del señor. También ocupa un lugar preferente una demanda que es considerada la más importante de la localidad.

Las dos procesiones dan arranque al movimiento espacial de los llamados *taytachas*, *apuyayas* o *demandas*, en un amplio territorio que define así el alcance directo de la peregrinación. Se trata de pequeñas cajas o cruces con replicas, o más bien subdivisiones miméticas, del propio Señor de Quyllurit'i. Llevadas hasta el Santuario durante los días del ritual, pueden encontrarse y acompañar al *taytacha* de la roca sagrada que se venera en el templo principal. Cabe precisar que se utilizan dos imágenes distintas de la misma divinidad. Las urnas con forma de cruz conteniendo esculturas de Jesucristo crucificado, son réplicas del Señor de Tayankani. Las pequeñas cajas de madera, a su vez, contienen réplicas de la imagen de Jesucristo en la roca.⁽⁷⁾

La concurrencia de los peregrinos al Santuario no tiene una fecha precisa de arranque, pero se incrementa a medida que se acerca el llamado “día central”, correspondiente al martes previo al Corpus cuzqueño. Especialmente desde el jueves y viernes, y sobre todo el fin de semana, miles de devotos realizan la caminata de ascenso hasta el Santuario, utilizando el camino que se inicia en la comunidad de Mahuayani, que cubre un tramo de

(7) La leyenda o tradición del Señor de Quyllurit'i, en sus distintas versiones, da cuenta del origen de ambas imágenes. Pero puede establecerse una clara jerarquía entre ellas. La más importante es la de la roca, que parece desdoblarse en la representación conocida como Señor de Tayankani. El llamado Señor de Mahuayani, a su vez, es una réplica de esta misma imagen. El desdoblamiento mimético del *taytacha* Quyllurit'i en imágenes móviles de los dos tipos que hemos reconocido, responde entonces a una cualidad propia de las divinidades o *apus* andinos. Esta pista, reafirmada por la evidencia ritual y mítica de la región, conduce a pensar que el propio *taytacha* de la roca, es un desdoblamiento de una entidad mayor, que no puede otra que el mismo Quyllurit'i del Ausangate. Adquiere pleno significado, así, el nombre quechua original de Quyllurit'i: nieve blanca inmaculada y resplandeciente.

aproximadamente 8 km. El ascenso es difícil, debido a las duras condiciones que imponen la altitud y el frío, así como por el hecho de que la gran mayoría de peregrinos opta por caminar de madrugada, cuando se siente con mayor fuerza la helada propia de la época. A lo largo del camino, han sido colocadas catorce cruces y aún se aprecian algunas apachetas. Ambas son reverenciadas respetuosamente por los peregrinos. Su presencia, además, incrementa en gran medida la sensación de proximidad a un espacio cada vez más sagrado.

Durante los días previos al martes, la iglesia realiza en el Santuario una serie de misas, las cuales, a medida que se incrementa la llegada de peregrinos, son acompañadas por las ofrendas de música y danzas llevadas por las comparsas. En términos muy amplios, es posible distinguir entonces dos tipos de peregrinos: aquellos que concurren como parte de comparsas que portan sus respectivas demandas o *taytachas*, y otros que asisten individualmente o en grupos, sin integrar las comparsas.

Los devotos realizan con anterioridad una serie de preparativos en sus comunidades y pueblos de origen, o bien en los barrios de las ciudades, a fin de asumir la organización necesaria para realizar el peregrinaje. Estas comparsas, portando sus *taytachas*, toman diversas rutas y modalidades de peregrinación. Asimismo, responden a una organización colectiva que incluye a mayordomos (financistas), especialistas rituales conocidos como *arariwas*, danzantes, integrantes de los grupos musicales, así como a otros peregrinos que colaboran con diversas actividades. Las comparsas incluyen, asimismo, un número variable de *ukukus*, también conocidos como *pablitos* o *pabluchas*. Estos personajes, ataviados con trajes que parecen evocar a alpacas o a osos, cumplen un rol central en la peregrinación, incluyendo en primer término el de ser los protectores del resto de peregrinos, en su incursión al espacio sagrado.⁽⁸⁾

Con el transcurrir del tiempo, ha ido ganando notoriedad en la peregrinación la organización de las comparsas en agrupaciones mayores, que tienen como referencia central el origen territorial provincial, pero adoptan el nombre de naciones. Inicialmente, las dos naciones protagonistas de la peregrinación fueron Quispichis y Paucartambo. Posteriormente, las mismas fueron incrementándose al ritmo de la propia expansión de la devoción a Quyllurit'i, existiendo en la actualidad ocho de ellas, que se hallan agrupadas en una organización de formación reciente llamada Consejo de Naciones Peregrinas.

(8) No hay duda que originalmente los *ukukus* representaban alpacas arquetípicas, según ha establecido Flores Ochoa (2012). Su rol en la peregrinación, sin embargo, también se asocia con rasgos atribuidos a los osos del piedemonte.



El traslado de las comparsas y naciones hasta el Santuario se suele efectuar a pie, en camiones que los conducen hasta Mahuayani, o utilizando ambas modalidades. La mayoría confluye al camino que asciende en su tramo final desde Mahuayani, pero no pocos siguen otras rutas de peregrinaje para llegar hasta la rinconada. Las comparsas acompañan su desplazamiento territorial con dos tipos de música fundamentales, llamadas *chakiri wayri* y *alawaru* (o alabado). La primera, de ritmo ágil y melodía festiva, marca el paso del avance en caminata, en tanto que la segunda, más bien lenta y solemne, corresponde a un saludo ritual efectuado exclusivamente durante las paradas o descansos. Los sonidos de ambas piezas, impregnan profundamente la experiencia de la peregrinación, dejando en quienes participan hondas sensaciones de regocijo, o bien de recogimiento.

El ingreso de las comparsas de peregrinos al Santuario se efectúa progresivamente, siguiendo una secuencia de menor a mayor aproximación hacia lo sagrado. A pesar de que el último tramo de caminata se asemeja a una feria, por la presencia de vendedores de alasitas y de otros productos, así como de viandantes, los peregrinos perciben sin dificultad que van accediendo a un lugar cultural. Como sugirió Sallnow a partir de los planteamientos de Marcel Mauss y Henri Hubert (Sallnow 1974), en Quyllurit'i pueden reconocerse distintos "círculos de santidad" que delimitan una jerarquía de sacralización entre los distintos espacios de culto y veneración. Los peregrinos que siguen el camino de Mahuayani, acceden plenamente al Santuario desde el punto llamado tradicionalmente como unu pata o agua del señor. Le siguen luego los espacios delimitados por dos cruces (antiguas apachetas), que preceden el acceso al espacio del templo propiamente dicho. Las pequeñas explanadas de baile de las dos cruces, anuncian una plataforma mucho más grande ubicada frente a la puerta lateral del templo. El frontis de ingreso al mismo tiene también una explanada de baile más pequeña. Una vez atravesado el umbral, la sensación que ofrece la iglesia es de acceso a una rinconada interior, al fondo de la cual se aprecia un retablo que en su parte central presenta la imagen del *taytacha*.

La división espacial fundamental en la rinconada de Sinak'ara, la establece la presencia complementaria, pero cargada también de oposición, entre los nevados (Quqipunku y Sinak'ara) y las edificaciones católicas (el templo del Señor de Quyllurit'i y la capilla de la Virgen de Fátima). La correspondencia originaria entre los apus y las rocas sagradas, se hace más compleja en relación a los significados católicos que organizan la lógica visible de la peregrinación. Junto al templo del *taytacha*, la otra edificación religiosa principal del Santuario es una pequeña capilla que aloja a la Virgen de Fátima, conocida tradicionalmente como la gruta de la Virgen. Esto no es casual, pues la pequeña imagen

cristiana en realidad se posa sobre una roca similar, aunque más pequeña que la del taytacha. El espacio definido por esta capilla, está ubicado en el camino de ascenso hacia los nevados, e incluye la zona conocida como pukllanapata, la cual es escenario del juego de los deseos o las piedritas, que hasta ahora exhibe su mezcla con las alasitas provenientes del altiplano, ocurrida desde la década de 1970. Más allá de pukllanapata, el territorio corresponde a un círculo de santidad no católico, debido a la presencia de los nevados tutelares.

En el programa de la festividad, las actividades más importantes corresponden a las procesiones y misas, acompañadas por la ejecución de las danzas y música de las comparsas. Esto ocurre todo el tiempo, a lo largo del día y la noche, mientras las comparsas van desplazándose por todo el espacio del Santuario, dando vida a una procesión constante de movimiento y sonido. El ritmo es frenético e incesante, y a medida que avanzan las horas, el Santuario, que el resto del año luce vacío y silencioso, se ve repleto de gente y envuelto en una mezcla de sonidos que actúa como trasfondo de las actividades realizadas por la iglesia, las comparsas, las naciones y los peregrinos de a pie.

El domingo, se realiza la procesión del Santísimo, la más importante del ritual católico en el Santuario, que consiste en el paseo de la custodia conteniendo la hostia; es decir, una suerte de Corpus Christi adelantado en el tiempo, situado además entre los glaciares andinos. A esta procesión efectuada al empezar la tarde, son convocadas las diversas naciones y sus comparsas. Anteriormente, luego de esta procesión se realizaba la subida de cruces al nevado introducida a inicios de la década de 1960, como una competencia religiosa y deportiva, según relató el padre Ramírez (1969:100). Actualmente, esta costumbre prosigue a una misa conocida como “misa de pablitos”, por cuanto en ella participan solamente los peregrinos disfrazados como tales. Estos pablitos o ukukus, son los únicos que ascienden a las zonas del glaciar asignadas a las respectivas naciones, donde realizan diversas actividades lúdicas y rituales.

El día lunes no solo se muestra el rol protagónico de los ukukus o pablitos, sino que también se realiza la procesión del Señor de Tayankani, que es sin duda la más esperada por los peregrinos de las comparsas. El espectáculo que ofrece el recorrido del taytacha Tayankani por el espacio del Santuario al pie de los glaciares, escoltado por sus naciones que exhiben trajes coloridos, ofrendándole su presencia unida a la música y baile, resulta impresionante. Más tarde, esa noche, se realiza la serenata que anuncia los actos finales del día siguiente. Desde un punto de vista menos centrado en la liturgia católica, parece ser que el día central corresponde al lunes de triunfo del Sr. de Quyllurit'i, no al martes de



su bendición y despedida. Tiene razón Ricard (2007), cuando sugiere que solo aparentemente asistimos a la escenificación de un Corpus Christi indígena. El distinto grado de fervor y participación entre las procesiones, revela la menor jerarquía del cuerpo de Cristo representado en la hostia, ante el otro cuerpo representado por el cristo de la roca sagrada y sus réplicas móviles. La corporeidad múltiple del Señor de Quyllurit'i, se expresa también en las rocas (desde guijarros hasta rocas enormes como las del taytacha y la Virgen, o bien los propios cerros), y en el agua. Esta agua sagrada, que convoca el ansia de sanación de muchos peregrinos, está presente en el riachuelo que discurre desde las alturas por la parte central de la rinconada, así como en la nieve que cubre las montañas como un poncho de "nieve blanca inmaculada y resplandeciente" (Flores Ochoa 1990a). Por ello, hasta el año 2001 en que fue prohibida debido al calentamiento global, la costumbre reservada a los ukukus de ascender al nevado en la madrugada para recoger bloques de hielo del glaciar, era la escenificación de un momento cúspide de aproximación a la corporeidad divina.

Actualmente los ukukus siguen ascendiendo al nevado, pero ya no retornan cargando bloques de hielo glaciar en sus espaldas. Su descenso al amanecer del martes, es esperado con impaciencia por los demás miembros de sus comparsas y naciones, pues su inmersión en los nevados se halla rodeada de peligros. Ese día, la aparición del sol es motivo de una alabanza solemne, que es seguida por la bajada en tropel de las distintas naciones, acompañando a sus ukukus y cargando sus cruces. Esta actividad prácticamente se superpone a la realización de la misa de bendición, que tiene lugar en el frontis del templo, y a la cual asisten miles de peregrinos, muchos de los cuales han llegado especialmente para ello durante la madrugada. Es el último momento en el Santuario en que el Señor de Tayankani bendice a sus devotos, quienes aprovechan para bendecir también diversos objetos, como demandas y velas, así como recipientes conteniendo agua proveniente del nevado.⁽⁹⁾

Luego de la misa de bendición, miles de personas emprenden el retorno a sus hogares por el camino de Mahuayani. Para ellos la peregrinación ha llegado a su término. Pero para otros, más bien se inicia un nuevo momento, consistente en acompañar la llamada

(9) No hay duda que este afán de llevarse el agua doblemente bendecida, por su origen en el nevado y por el mismo Señor de Tayankani, es una práctica que con la prohibición de la extracción de bloques de hielo ha ganado mayor significado. La búsqueda de protección del taytacha, genera también una hilera de gente que ese día se hace inmensa. Ellos buscan acercarse lo máximo posible a la imagen en la piedra y ser bendecidos, accediendo a la parte posterior del templo por una pequeña puerta lateral, que todos los días de la festividad permite a los devotos alcanzar dicho privilegio.

procesión de las 24 horas. Si los días en el Santuario el control de la festividad lo ejercen principalmente los integrantes de la Hermandad católica, durante esta procesión pasa a manos de las naciones y sus comparsas. La procesión consiste en el traslado del Señor de Tayankani por un camino de altura, durante todo el resto del día y la noche, hasta la comunidad de Tayankani, y luego en un tramo final hasta la localidad de Ocongate, a donde se llega alrededor de 24 horas después de iniciada.

Un primer momento de esta procesión consiste en el ascenso hasta el punto de Yanacancha, donde los peregrinos reciben la llegada del taytacha hacia media tarde, con una impresionante recepción que incluye música y danzas de las comparsas, así como una coreografía marcial efectuada por las naciones en los cerros circundantes. Luego de depositar la imagen en una pequeña capilla, en la ladera de un cerro se escenifica una escena teatral consistente en la persecución, captura y castigo de un condenado ataviado de sacerdote. El descanso es interrumpido unas horas después por el llamado al reinicio de la procesión, la cual prosigue por las alturas durante el resto de la noche, a pesar del frío inclemente y la dificultad impuesta por la altitud. La dureza de la caminata, contrasta con la belleza del paisaje y el cielo estrellado, así como la imagen de las montañas iluminadas por la luz de la luna llena, la cual acompaña el lento y esforzado avance de los peregrinos. Antes del amanecer, la mayoría llega al punto de reunión, Intilloqsina, donde el descanso resulta prácticamente imposible debido al frío y la helada. A pesar de ello, todos se incorporan para recibir al Señor de Tayankani, que llega como un soberano triunfante, rodeado de sus naciones y comparsas. Se realiza luego el inti alabado, ritual de saludo reverente y agradecido a la salida del sol, que se hace formando dos filas enormes de “soldados del señor” sobre las laderas de los cerros. Concluida la alabanza al sol, se inicia el descenso hacia la capilla de Tayankani, en un ambiente de fiesta que incluye el simp'ay o trezado ritual de las dos filas de comparsas en las laderas de los cerros, acompañado el avance de la delegación central presidida por la imagen del taytacha.

En la capilla de Tayankani se realiza la reunión y “cambio” de las imágenes de Tayankani y Mahuayani, pues esta es la que se trae desde las alturas. El cambio acompaña también el traspaso de los cargos de mayordomos. Las comparsas aprovechan para descansar, comer y brindar con cerveza o chicha, dando fin a la estricta prohibición de no consumir bebidas alcohólicas en el Santuario. Otros peregrinos cierran en este punto su participación en la peregrinación, pero el resto retoma el tramo final de la procesión, que conduce hasta Ocongate por un camino de aproximadamente 5 km de ascenso y abrupta bajada al pueblo. El ambiente que muestra Ocongate es completamente festivo. Los peregrinos son



recibidos a su llegada con vasos de chicha que anuncian los agasajos posteriores. A pesar del cansancio, algunas naciones todavía visitan el estadio, donde siguen danzando para la población expectante, sobre todo muchos campesinos de las comunidades cercanas que no pudieron asistir al Santuario. El descenso de la imagen del Señor de Tayankani, convierte a su pequeña capilla en el punto de inicio del último tramo procesional: el recorrido por las calles de Ocongote hasta la iglesia de la plaza, donde mora el resto del año. Este último recorrido convoca también a la población del pueblo, que se reencuentra así con su taytacha. La última despedida del Señor de Tayankani, consistente en una bendición previa al ingreso a su iglesia, puede considerarse el final de un largo recorrido de peregrinaje iniciado allí mismo durante el día de la Ascensión.

Interpretaciones y debates

Durante décadas, la peregrinación de Quyllurit'i ha suscitado diversas interpretaciones y discusiones, las cuales no se refieren estrictamente a esta festividad, sino que muestran diferentes maneras de conocimiento y comprensión del devenir más amplio de las sociedades andinas. Así, Quyllurit'i ha sido presentado como un ritual que demostraría la supervivencia de la religiosidad prehispánica Inca: una manifestación auténtica de la resistencia andina en el presente. Desde otro punto de vista, también ha sido entendido como expresión de un catolicismo andino de raigambre indígena y campesina, con fuerte contenido sincrético.⁽¹⁰⁾ Otra línea interpretativa destaca la absorción de elementos indígenas o andinos, en una estructura básicamente católica, que habría transformado por completo lo originario. Contrariamente a esto, se plantea también que Quyllurit'i muestra la fortaleza de la religiosidad andina, la cual habría sido capaz de supeditar a su lógica de continuidad los elementos del cristianismo occidental, manteniendo sus propias características.

En clave más etnográfica, otra línea interpretativa sitúa la peregrinación como fenómeno circunscrito a la experiencia cultural de las poblaciones pastoriles asentadas desde hace milenios en las tierras altas del entorno del Ausangate. En ese sentido, la peregrinación reflejaría una dinámica compleja de continuidad y cambio religioso, ocurrida históricamente en punas y valles de la región del Cuzco. Uno de los elementos claves de esa historia, sería el vínculo con las tierras bajas, específicamente con el piedemonte amazónico. De allí la ubicación del Santuario en un lugar fronterizo, que muestra la importancia de la

(10) La noción de sincretismo, sin embargo, no ha sido utilizada de forma consensual. Algunos destacan el encuentro de elementos andinos y católicos –u occidentales–, con el resultado de una síntesis relativamente armoniosa. Otros enfatizan el sentido de oposición y conflicto, producto de una mezcla cultural aún indefinida.

peregrinación como expresión ritual de alcance surandino. Al efectuarse anualmente, Quyllurit'i permitiría restablecer el vínculo con divinidades regionales (las montañas nevadas del Ausangate), así como la oposición complementaria existente entre las tierras altas y bajas (Andes y Amazonía).

Diversos aspectos del ritual muestran esto no solo en términos geográficos, sino también sociales y étnicos. Por ejemplo, la oposición permanente entre ch'unchos y qollas, cuyo desenlace resulta teatralizado en la guerrilla que representa el triunfo de los primeros. Ch'unchos y qollas son representados en danzas que cumplen un rol fundamental en la peregrinación, así como en otras festividades de la región. El vínculo entre ambas comparsas remite sin duda a un sustrato mítico cuyas evidencias han sido mostradas con detalle por la etnografía contemporánea. En ese sentido, el carácter liminal de la peregrinación sería también temporal e histórico: cada año, Quyllurit'i propiciaría la reinstauración (ritual) del pasado mítico sobre el presente histórico, dando inicio así a un nuevo ciclo en el futuro.

Sin duda, la investigación etnográfica referida al sur andino, y específicamente a Quyllurit'i, como una de sus expresiones culturales más significativas, ha avanzado bastante.⁽¹¹⁾ Sin embargo, aún queda mucho camino por recorrer. No me refiero solamente a los aspectos de la peregrinación insuficientemente estudiados hasta ahora. A tono con los actuales tiempos, buena parte de las ciencias sociales va perdiendo sentido crítico, en tanto prospera la instrumentalización mercantil de la investigación académica. Así, se va dejando de lado el interés por la diversidad cultural, a pesar de ser un elemento constitutivo de las sociedades modernas y sus perspectivas de futuro. Quyllurit'i también es objeto de interpretaciones acordes a tales tendencias. En esta perspectiva, no sería más que una invención o artificio relativamente reciente, vinculado fundamentalmente al incremento del turismo, así como al boom del desarrollo económico en la región. Una muestra de la “moda” de nuevos discursos centrados en la búsqueda de una identidad andina supuestamente auténtica o pura.⁽¹²⁾

(11) Cabe precisar que los avances recientes, responden a un renovado interés de las ciencias sociales por los fenómenos culturales, entendidos como experiencias humanas históricamente densas, vinculadas a horizontes civilizatorios que siguen permeando la vida de las personas en distintas latitudes del mundo.

(12) En el fondo, esta lectura representa el extremo inverso del esencialismo cultural que durante décadas opacó a buena parte de las ciencias sociales andinas. Se trata de una interpretación básicamente superficial, acomodada para los fines de promoción o reflexión sobre el desarrollo, que acaba alimentando un discurso circunstancial, constructivista, en torno a las identidades y culturas indígenas del presente. Felizmente los trabajos basados en etnografías densas también están de regreso, en buena medida. Es interesante como un mismo escenario puede generar lecturas tan diferentes sobre el mismo escenario social y territorial. Véanse por ejemplo los trabajos recientes de Hernández Asensio (2016) y Sendón (2016), referidos a la provincia de Quispicanchis, escenario de la peregrinación de Quyllurit'i.



En los últimos años, felizmente, buena parte de las ciencias sociales viene dejando atrás algunos paradigmas que en el pasado limitaron las maneras de comprender la realidad sociocultural andina, específicamente de aquellas poblaciones indígenas agrupadas en comunidades y ayllus. Así, ya no es viable pensar que dichas comunidades viven ensimismadas en su propia tradicionalidad, al margen del devenir del tiempo, y prácticamente sin vinculación con el resto de la sociedad.⁽¹³⁾ O que hacen parte de culturas capaces de mantenerse intactas, intocadas en su esencia a pesar de las transformaciones de la realidad histórica, inmunes ante los cambios derivados de los contactos con otras sociedades. Es decir, conservadas como piezas de museo en el parnaso de la tradicionalidad. Tales paradigmas, que condujeron a interpretaciones esencialistas sobre la “autenticidad” de lo andino, resultan tan empobrecedoras como las que actualmente desalojan de visión la cultura y etnicidad que hacen parte de la vida de las gentes de carne y hueso. El problema radica en que tales lecturas impiden seguir avanzando en comprender mejor la dinámica de continuidad y cambio de las poblaciones indígenas andinas, en su lucha cotidiana por alcanzar mejores condiciones de vida, progreso e igualdad.⁽¹⁴⁾ Al mostrar solo un lado de los fenómenos (la permanencia de la tradición, o bien su disolución ante los cambios), sustentan interpretaciones parciales, insuficientes para dar cuenta de la complejidad social e histórica de la realidad cultural. Así, la peregrinación de Quyllurit'i, en tanto expresión ritual, ha sido realizada como quintaesencia de lo propiamente cuzqueño, de lo auténticamente andino. En un extremo de ello, ha sido vista como el “eslabón perdido” de una andinidad originaria que pareciera guardar el secreto cósmico, místico, de una “cultura andina” original.⁽¹⁵⁾

Significación histórica y cultural de Quyllurit'i

Diversos trabajos de investigación antropológica e histórica sobre los Andes, aportan herramientas valiosas para una comprensión más integral de la evolución cultural de las poblaciones del pasado y presente.⁽¹⁶⁾ Permiten dejar atrás los esencialismos a los cuales

(13) Según el influyente paradigma de la “comunidad corporativa cerrada” de Eric R. Wolf. En el Cuzco, un ejemplo de ello es la consideración externa -básicamente urbana, sobre todo por sectores no indígenas- de los Q'eros como si fueran el “último ayllu inca” sobreviviente en la actualidad.

(14) En torno a las luchas históricas indígenas por remontar la dominación de raigambre colonial, bajo el anhelo de alcanzar condiciones de igualdad y pertenencia en las mismas condiciones que el resto de peruanos, véase Pajuelo (2016 y 2018).

(15) Se trata de versiones new age en torno a la esencialidad andina, tan proclives a mostrar una visión idealizada de la originalidad cultural, a fin de atender la demanda creciente de turismo “místico”.

(16) La lista es extensa. Casi arbitrariamente, cabe mencionar aquí los modelos interpretativos de Abercrombie (1998), Rappaport (2005) y Golte (2015).

nos hemos referido, avanzando hacia un conocimiento más fidedigno sobre los procesos de transformación sociocultural a lo largo del tiempo. Gracias a dichos aportes, contamos ahora con mejores elementos para comprender la “andinidad”, en tanto expresión de una experiencia civilizatoria que tuvo un punto de quiebre histórico con la invasión y conquista del Tahuantinsuyu.

Antes de la invasión y conquista española, los Andes fueron escenario de una trayectoria múltiple y compleja, que incluyó milenios de evolución histórica y cultural, incluyendo varios intentos de unificación territorial y política. Ninguno tuvo el alcance que logró el Tahuantinsuyu Inca, pero este tampoco consiguió—durante el corto tiempo de su apogeo, alrededor de un siglo—imponer de forma plena un nuevo horizonte pan andino. Los Incas condensaron una larga experiencia civilizatoria andina, que incluyó un sistema religioso de creencias en torno al origen y reproducción de la vida social. Como en otras culturas del mundo, en los Andes algunos principios que organizaron la religiosidad se basaron en la observación cosmológica del tiempo y del espacio. Así, cuando los españoles arribaron a estas tierras, encontraron un complejo de divinidades, creencias y prácticas rituales, que regulaba estrictamente la relación entre los seres humanos y su mundo circundante. Las crónicas de indias constituyen la fuente principal para aproximarnos a ese universo religioso, pero traducen también la incomprensión de clérigos, militares y funcionarios coloniales, ante los elementos propios de una cultura y civilización completamente diferente a la suya.

La invasión del Tahuantinsuyu y su posterior colonización, implicó la destrucción de un orden civilizatorio andino conformado durante milenios. Un pachacuti (desorden o inversión del mundo) de tales dimensiones no podía dejar intactas las bases culturales sobre las cuales se organizaba la sociedad andina, la cual vio trastocadas las lógicas y principios reguladores de su existencia, incluyendo sus fundamentos religiosos. La colonización religiosa, mediante la imposición del catolicismo sobre poblaciones que se vieron forzadas a incorporar nuevos símbolos y significados en torno a lo sagrado, así como nuevas imágenes y divinidades, ha sido objeto de un amplio debate que no podemos sintetizar aquí. Pero en los Andes, al igual que en México, los indígenas solamente pudieron asimilar la nueva cosmovisión religiosa, a partir de sus propios principios culturales, de sus propias formas de concebir el mundo, incluyendo lo sagrado y lo profano. Producto del choque colonial en la esfera religiosa, ni la cosmovisión andina prehispánica quedó intacta, ni el catolicismo fue plenamente adoptado y asimilado según sus propios términos, en gran medida incomprensibles para los indígenas. El tipo de vínculo establecido entre los dos sistemas religiosos (andino y católico) provenientes de



civilizaciones distintas, es uno de los temas de discusión fascinantes en la investigación sobre el derrotero histórico andino, pero que hasta la fecha no ha sido plenamente resuelto.

Lo que sabemos, producto de décadas de investigación antropológica e histórica sobre las poblaciones indígenas de los Andes, es que las grandes divinidades pan andinas no lograron permanecer como parte del complejo de creencias religiosas, al cabo de varios siglos de dominación colonial y republicana. A lo sumo, subsistió el influjo de divinidades andinas locales y regionales, pero desvinculadas de un sistema religioso y cultural mayor, que resultó fuertemente desestructurado. Las divinidades y creencias católicas, por su parte, fueron incorporadas mediante diversas formas de asimilación cultural, que se desarrollaron a través de múltiples situaciones de transformación religiosa. Ello, en una gradiente que va desde la asimilación aparente (por vía del encubrimiento de la religiosidad indígena bajo el uso de símbolos cristianos), hasta la completa colonización y occidentalización del imaginario.

No es posible sostener, por tanto, la vigencia de una única modalidad de vínculo, choque o mezcla de elementos religiosos andinos y católicos a lo largo del tiempo. Pero resulta claro que la experiencia religiosa de las poblaciones indígenas contemporáneas, no tuvo como base la completa desaparición de significados y prácticas en relación a lo sagrado, provenientes de una larguísima experiencia civilizatoria de raigambre prehispánica.

Actualmente, la peregrinación de Quyllurit'i no muestra un solo comienzo ni un único final. Confluyen en ella múltiples formas de participación, las cuales dan vida a una expresión religiosa que, como otras de su tipo en diferentes lugares y culturas del mundo, moviliza la concurrencia de muchas personas, reunidas durante un tiempo especial –ritual distinto al cotidiano– en un Santuario que aloja la presencia de lo sagrado. Cabe referirnos a tres aspectos que completan un marco básico de referencia para contextualizar la peregrinación.

El primero de ellos es de tipo espacial. El Santuario está ubicado en un lugar particular: una hondonada o rinconada (k'uchu en quechua) de las montañas nevadas pertenecientes a la cordillera del Ausangate, el apu tutelar más importante de la región del Cuzco. El emplazamiento de la rinconada sagrada no resulta casual, pues se encuentra a los pies de los nevados Qulqipunku y Sinak'ara, dos de los “hijos” del Ausangate. La cualidad masculina y femenina de ambos, respectivamente, se corresponde con algunos de sus atributos, tales como la curación de enfermedades en el caso del Qulqipunku,

considerado un apu médico, y el sentido civilizador del Sinak'ara, en relación a su cualidad de otorgar conocimientos propios de roles considerados femeninos (por ejemplo, tejer). A esto debe sumarse la omnipresencia del Ausangate, en tanto se trata del pico nevado que aloja la existencia de la divinidad más poderosa e importante a escala regional. Como han indicado varios autores con base en la evidencia proporcionada por la mitología local, el Ausangate es esencialmente un apu protector del ganado, que entre otras cosas otorga a los hombres el cuidado de sus alpacas. Su jerarquía se refleja en la orientación del conjunto que forman la hondonada o valle del Sinak'ara y los glaciares nevados que lo circundan, en sentido del suroeste, es decir con orientación hacia el Ausangate (Ricard 2007: 246 y 251).

Otro elemento central del espacio sagrado de Quyllurit'i es su ubicación a casi 5,000 metros de altitud, de modo que se proyecta mucho más allá de su entorno inmediato. Esta situación se relaciona con su posición en un punto geográfico que bien puede considerarse liminal, fronterizo entre tres espacios ecológicos distintos: el altiplano (Collao), el valle interandino (zona quechua) y la Amazonía. Ello conduce a pensar que la llegada anual de peregrinos provenientes de diversos lugares, así como la representación ritual de la reunión o confluencia de estos espacios ecológicos durante los días de peregrinaje, corresponde a la jerarquía religiosa del Ausangate. Podemos considerar, entonces, que la peregrinación logra integrar distintos niveles de significación, así como prácticas rituales relacionadas a su múltiple dimensión espacial, ecológica y sociocultural. Espacialmente, el entorno más inmediato de la peregrinación corresponde a la puna alta en la cual residen comunidades de pastores. De allí provienen, lógicamente, muchos de los significados que organizan hasta ahora la realización de la peregrinación.⁽¹⁷⁾

El segundo aspecto tiene que ver con la ubicación de la peregrinación en el tiempo. Ya hemos mencionado que los días de la peregrinación corresponden a un momento de tránsito entre la época lluviosa y la época seca. Esto debe entenderse en relación con otras referencias. En cuanto al calendario cristiano católico, Quyllurit'i se realiza en estrecha vinculación con la festividad del Corpus Christi. De hecho, desde un punto de vista estrictamente católico, los días de la peregrinación se organizan en referencia al día central que corresponde al martes anterior al Corpus cuzqueño. Ese día, durante el cual se efectúa la misa de bendición más importante de la peregrinación, establece un antes y un

(17) Pero su alcance resulta más amplio, no solo en términos espaciales o territoriales. Ello plantea una agenda hasta ahora pendiente: la necesidad de pensar a Quyllurit'i, más allá de su entorno inmediato, como una de las peregrinaciones andinas que luego de siglos de opresión colonial y republicana, muestra la compleja reubicación de lo andino e indígena, como expresión de una trayectoria civilizatoria específica. En torno a los apus véase el trabajo de Garrafa (2014).



después del calendario ritual, supeditado al advenimiento del Corpus, que cada año tiene lugar el jueves posterior a la Santísima Trinidad. Debemos a Randall (1982: 103) una sugerente interpretación de la ubicación espacio temporal de Quyllurit'i. En su opinión, por tratarse de una festividad de origen precolombino, su celebración respondería más bien al momento de reaparición de las pléyades, anunciando el solsticio de junio que marca el inicio de un nuevo año. Se trataría del momento del calendario que marca el fin del tiempo de enfermedad (oncoymita) asociado a la desaparición de las pléyades, la disminución de la intensidad solar y el agotamiento de las lluvias, seguido por días de esterilidad de la Pachamama. Ello explicaría por qué los peregrinos acuden a las faldas del Qulqipunku en búsqueda de salud o protección contra las enfermedades, así como la función de los ukukus de extraer bloques de hielo que contienen en realidad las aguas medicinales del apu.

El tercer elemento corresponde a la condición ontológica del taytacha o señor de Quyllurit'i. Lo que puede afirmarse al respecto es que la peregrinación anual superpone diversas formas y manifestaciones de la presencia de este ser sagrado. Desde un punto de vista estrictamente católico, no hay duda que el motivo de la peregrinación sería la existencia de la imagen de Jesucristo en la roca de la aparición del señor, también conocida como "roca sagrada". Con el transcurso del tiempo, como resultado de la edificación paulatina del templo católico, esta roca ha sido casi completamente cubierta por la iglesia y, en su interior, por el altar de estilo barroco que solo ha dejado expuesta una pequeña parte con la imagen de Jesucristo en agonía.⁽¹⁸⁾ El señor de Quyllurit'i sería pues este Jesús doliente, que se reveló por efecto de un milagro en la rinconada de Sinak'ara. El mismo también aparece representado en las diferentes cruces, así como en las demandas o taytachas que concurren a su encuentro durante los días de la peregrinación.

Sin embargo, más allá del discurso oficial católico en torno al origen y corporeidad del señor, es posible observar que Quyllurit'i se refiere también a la entidad de apu o divinidad tutelar andina. La importancia de la roca, no solo como soporte de un ser sagrado, sino fundamentalmente como naturaleza divinizada, solo puede ser comprendida atendiendo a la noción andina de apu. Se trata de una entidad del mundo no visible, que tiene la cualidad de organizar u ordenar el mundo del aquí, el mundo que podemos ver y tocar, y en el que transcurre nuestra existencia. El distinto poder y alcance de los apus como divinidades organizadoras o rectoras de la existencia visible, se refleja en

(18) Actualmente, los peregrinos solamente pueden acercarse a la roca en la parte posterior del templo, donde sobresale desbordando la planta de la edificación. Este fragmento aún expuesto a simple vista, es objeto del encendido de velas, la colocación de billetes o la realización de rezos por parte de los devotos.

una jerarquía estricta y escalonada. La misma se corresponde con atributos como la altitud de las montañas o la posesión de nieves eternas de un blanco inmaculado. Asimismo, a pesar de su naturaleza “otra”, los apus pueden manifestarse adoptando la corporeidad de una persona, de un animal, o también la forma de naturaleza animada, viviente. El señor de Quyllurit'i no sería otro que un apu de alcance regional. Para las poblaciones de pastores y agricultores que rodean al Ausangate, mantendría una cualidad esencialmente protectora del ganado, así como propiciatoria de la salud y, por ende, de la prosperidad. Otra cualidad del apu corresponde a su carácter mimético, pues tiene la capacidad de desdoblarse en múltiples formas de presencia física (piedras, montañas, personas u otras), pero que reproducen siempre una jerarquía escalonada.

El enigma del origen

Los tres aspectos que hemos mencionado, pueden permitir una mejor comprensión de asuntos como el origen de la peregrinación. Se suele considerar que el surgimiento de la misma corresponde al milagro de la aparición de Jesucristo en la hondonada de Sinak'ara. De acuerdo a la tradición o leyenda de dicha aparición, cuyas versiones pueden encontrarse en los textos de la primera parte de este libro, dicho milagro habría ocurrido hacia el año de 1780. Como indicó tempranamente Gow (1974), y han profundizado otros autores (Allen 1997, Salas 2014), mientras que en la versión oficial de la leyenda el énfasis es colocado en la aparición de la cruz de tayanca, en las versiones propias de la tradición oral quechua de la zona se enfatiza más bien la presencia de la roca sagrada. Esto evidencia no solo la cosmología dual existente en Quyllurit'i, a la cual se ha referido Sallnow (1991), sino también la dificultad de aceptar dicho marco cronológico. Las versiones escritas de la leyenda datan en realidad de 1932 y 1946. Esto no quiere decir, sin embargo, que anteriormente la misma no estuviese en circulación en forma de tradición oral. Pero, en todo caso, a la luz de las evidencias disponibles no tenemos forma de afirmarlo, por lo cual también es posible que la llamada “tradición” o “leyenda” haya sido elaborada recién en 1932, como forma de autorizar a través de la palabra escrita, el proceso de catolización de una peregrinación básicamente pastoril existente con anterioridad.⁽¹⁹⁾

Otra vía para avanzar, consiste en relacionar el problema del origen de la peregrinación, con las costumbres propias de las comunidades de pastores del macizo del Ausangate.

(19) De hecho, ello coincide con sucesos como el “milagro” del pintado de la imagen de Jesucristo en la roca, ocurrido en 1935.



Nuevamente, carecemos de información que permita rastrear de manera precisa la existencia de la peregrinación con anterioridad al siglo XX. Pero tampoco es posible afirmar que no haya existido. Al respecto, cabe recordar que no son pocos los investigadores que dan por sentado el hecho de la posible procedencia prehispánica de la peregrinación. No solo Randall (1982), a través del cotejo de fuentes como las crónicas, destaca las menciones al Ausangate como una de las wakas o adoratorios de origen prehispánico. También Rostworowski (2006), menciona a Quyllurit'i como una de las peregrinaciones o romerías prehispánicas.⁽²⁰⁾ Pero debemos a Jorge Flores Ochoa el análisis de una de las pistas más interesantes: la representación de la adoración a los nevados en una pareja de vasos ceremoniales incas conocidos como qeros, elaborados a fines del siglo XVIII o inicios del siglo XVIII. Las pinturas demuestran en forma irrefutable la realización de ceremonias rituales en las montañas nevadas, mostrando incluso personajes similares a los más importantes de Quyllurit'i, tales como ukukus y danzantes de wayri ch'unchu (Flores Ochoa 1990b).

Aunque los dibujos de los qeros estudiados por Flores Ochoa no indican el nombre o ubicación de la montaña cubierta de nieve, es muy probable que se trate de una representación iconográfica de la peregrinación de Quyllurit'i, realizada a fines del siglo XVI o inicios del siglo XVIII. Esto debido a la presencia de personajes que hasta la actualidad cumplen un rol importante en la peregrinación, tales como ukukus (intermediarios arquetípicos que originalmente habrían representado a las alpacas) y danzantes de wayri ch'unchu (el baile y música considerados favoritos del señor de Quyllurit'i hasta la actualidad). En todo caso, esta evidencia nos conduce a poner en contexto la referencia sobre la aparición de Jesucristo y el origen de la peregrinación hacia 1780, según el contenido de la leyenda oficial católica. Es posible pensar que, de haber ocurrido hacia esa fecha, el milagro de la aparición haya consistido en un intento de controlar y cristianizar la realización de la peregrinación, entonces seguramente restringida a la presencia de los pastores de puna. La fecha (1780) conduce también a pensar en una vinculación entre el milagro de la aparición y los sucesos de la revolución de Túpac Amaru II. Hasta ahora, prácticamente carecemos de material documental o gráfico que permita establecer dicho vínculo. Por ello resulta revelador un documento fechado en 1792 que he podido hallar en el Archivo Regional del Cusco. Se trata de una relación de servicios de Mateo Pumacahua, quien rememora sus acciones punitivas realizadas

(20) Según esta autora: "Los rituales y celebraciones de Qolluritti, en la región del Cusco son los que mejor han conservado las costumbres andinas. Posiblemente la distancia, el aislamiento, la gran altura de las montañas, el frío y la nieve facilitaron mantener las creencias indígenas" (Rostworowski 2006: 74).

después de la muerte del rebelde, señalando explícitamente la presencia de las tropas de Túpac Amaru en Lauramarca, Ocongate y el mismo Ausangate. Este documento muestra claramente que la zona del Ausangate llegó a ser un escenario importante de actividad de las tropas de Túpac Amaru, pues Pumacahua relata lo siguiente:

“pasé a las expediciones de Guaycay, Chaguatiri, Colquepata, Paucartambo y Lauramarca: en este lugar hallé a un Comandante del rebelde con oficinas, y disposiciones donde daban muerte a los leales las que mandé desbaratar después de castigarle. En esta marcha, y al pasar a Ocongate, en un cerro nevado de elevación nombrado Ausangate, y en cuio lugar dieron muerte los rebeldes a los Dragones del Partido de Chalguanca, restauré muchas Armas que ellos entregaron después de perdonados”.⁽²¹⁾

Otra pista interesante a seguir, que complementa lo señalado hasta aquí, tiene que ver con la imagen del Señor de Tayankani. La única referencia a su origen es la que consta en las distintas versiones de la leyenda o tradición. Es decir, habría aparecido hacia 1780. Pero la misma leyenda indica que la efigie original fue llevada a España, y solo después las autoridades devolvieron una réplica. La documentación de repositorios como el Archivo Regional del Cusco, prácticamente, no tienen referencias sobre este culto. Sin embargo, hay informaciones fragmentarias en torno a la devoción colonial a la Virgen de las Nieves, así como a edificaciones religiosas como la iglesia de Lauramarca.⁽²²⁾ Solo después de 1780 existe alguna referencia al Señor de Tayankani. Por ejemplo, un documento del proceso seguido a los participantes en la sublevación indígena de Ocongate de 1814, liderada por Jacinto Layme, relata un suceso ocurrido durante la toma del pueblo por los indígenas alzados. Ante la amenaza de que se proponían “acabar con los españoles”, los vecinos buscaron refugio en la iglesia. Entonces, hallándose rodeados, el cura optó por un último recurso para detener “la super abundante fuerza de dicho insurgente con el Sr. de la Agonia, nombrado Tayancani”, pues “salio a la plaza, llevando a sus brazo, y arremetió con mucha suavidad, omitiesen cualquier efusión de sangre”.⁽²³⁾

(21) “Documentos justificativos á los últimos servicios del Coronel Mateo Pumacahua”. Archivo Regional del Cuzco, Fondo Real Audiencia, Legajo 11, Expediente 07, 1792. Folio 2.

(22) He podido revisar con detenimiento la documentación conservada en Fondos como Real Audiencia e Intendencia, pero aún hay mucha investigación documental por realizarse en este archivo y otros repositorios.

(23) “Expediente criminal seguido contra Jacinto Layme y su hijo Carlos Layme por la complicidad en la rebolucion de ocongate”. Fondo Intendencia. Criminales. Legajo 119, 1817-1818. Folio 27.



Esto confirma la existencia de la imagen del Señor de Tayankani con posterioridad a la rebelión de Túpac Amaru, así como su enorme ascendencia sobre los indígenas en fecha temprana como son los inicios del siglo XIX. Es posible pensar que la importancia religiosa del Ausangate, mencionada por diversas crónicas, haya sido metamorfoseada durante la colonia, y que en algún momento (posiblemente en relación al ciclo de rebeliones indígenas de fines del siglo XVIII) la iglesia decidió impulsar el culto al Sr. de Tayankani. Sin embargo, la imagen cristiana nunca reemplazó completamente la corporeidad del apu Ausangate. Con el transcurso del tiempo, lo ocurrido fue más bien todo lo contrario.

Recapitulando, no tenemos información que permita establecer de manera fehaciente el origen prehispánico de la peregrinación de Quyllurit'i, así como su posible continuidad hasta el presente. Algunos indicios podrían confirmar esto, pero se requieren evidencias más precisas. De otro lado, si bien no es posible establecer claramente una fecha de origen, evidencias etnográficas e históricas indican que al menos hasta inicios del siglo XX, fue un fenómeno religioso básicamente pastoril, directamente relacionado al entorno del Ausangate. Resulta difícil pensar que la peregrinación propiamente dicha, habría surgido en fecha tan tardía como las primeras décadas del siglo XX. Ese momento parece corresponder, más bien, al inicio del intento de control católico de la peregrinación, que dio impulso en las décadas posteriores a su mayor expansión. Así, Quyllurit'i representa hoy un símbolo de la identidad regional cusqueña, y al mismo tiempo, no ha dejado de ser una expresión ritual propia de las comunidades agro-pastoriles cercanas al Ausangate, pero cuyo contenido simbólico siempre correspondió al de una peregrinación de mayor alcance.

Organización del libro

La selección de textos reunidos en este libro, busca acercar a los lectores al conocimiento acumulado, durante décadas, en torno a la peregrinación de Quyllurit'i. Pero también se trata de mostrar que, a pesar de todo lo avanzado, la complejidad de esta festividad, así como su dinámica permanente de continuidad y cambios a lo largo del tiempo, exigen la realización de nuevas investigaciones en el presente. Esto implica renovar las preguntas, así como formular puntos de vista e interpretaciones originales, capaces de abordar los enigmas que aún encierra, y abriendo nuevos debates en torno a su pasado, presente y porvenir.

El libro presenta una selección de los trabajos más representativos escritos sobre Quyllurit'i a lo largo de cinco décadas de interés de antropólogos, historiadores,

folkloristas, periodistas y otros investigadores, en torno a su origen, contenidos y significados. Se encuentran así las monografías pioneras sobre el tema, elaboradas en las décadas de 1960 y 1970 por algunos antropólogos y sacerdotes que estudiaron la peregrinación como parte de sus investigaciones académicas, o bien en relación a su labor pastoral. La preocupación inicial del padre Juan A. Ramírez, fue continuada posteriormente por otros religiosos, como Carlos Flores y José María García, quienes vivieron largo tiempo en el distrito de Ocongate, obteniendo un conocimiento privilegiado sobre la cultura y formas de vida indígena, que fue la base de sus escritos.⁽²⁴⁾ Entre los antropólogos que iniciaron el trabajo etnográfico especializado sobre Quyllurit'i, cabe destacar los aportes de David Gow y Michael J. Sallnow. El aporte de estos autores fue fundamental, pues abrieron trocha en la investigación y debate sobre Quyllurit'i, al realizar investigaciones antropológicas de largo aliento, que fueron la base de diversos artículos académicos, tesis y libros.⁽²⁵⁾

Un segundo grupo de materiales incluidos en este volumen, corresponde a los trabajos de autores que realizaron investigaciones posteriores, las cuales contribuyeron significativamente al conocimiento sobre Quyllurit'i, mediante evidencias y planteamientos que constituyen pistas importantes de interpretación y debate. Incluimos así textos de Robert Randall, Catherine Allen, Deborah Poole, Thomas Müller, Carlos Flores y Jorge Flores Ochoa. Los escritos de estos autores y los anteriormente mencionados, siendo bastante conocidos, actualmente resultan de difícil acceso, por haber sido publicados en revistas y libros agotados desde hace tiempo.

También hemos seleccionado los trabajos de una hornada de autores con publicaciones más recientes: Antoinette Molinié, Zoila Mendoza, Xavier Ricard, Guillermo Salas, Astrid

(24) Carlos Flores siguió una trayectoria académica que lo llevó a escribir varios trabajos de antropología religiosa sobre la festividad, incluyendo un libro bastante difundido (Flores 1984, 1987, 1997). José María García escribió un libro testimonial con referencias sumamente interesantes (1983). Los escritos sobre Quyllurit'i vinculados a la labor de la iglesia, incluyendo los textos de mujeres (Gispert-Sauch 1979, Caram 1999), merecen un análisis particular, pues no se limitaron a su finalidad pastoral.

(25) Juan A. Ramírez, pionero entre los estudiosos sobre Quyllurit'i, fue autor de artículos y una monografía publicada como libro casi tres décadas después de ser escrita (Ramírez 1969, 1996). Sus escritos y los de antropólogos como Gow (1974) y Sallnow (1974), solo fueron anteceditos o acompañados por el interés de algunos periodistas, folkloristas y antropólogos, por ejemplo Alfonsina Barrionuevo (1968) y Manuel Marzal (1971), pero que no se enfocaron de manera plena en la peregrinación. De hecho, es interesante reflexionar sobre lo tardío de los escritos sobre Quyllurit'i, que contrastan con las evidencias visuales (fotográficas y filmicas) más tempranas, dejadas por Martín Chambi y Eulogio Nishiyama, entre otros. Una revisión de los índices de publicaciones como la Revista Universitaria, confirma esa ausencia. Probablemente ello tenga que ver con la propia dimensión y alcance restringido que tuvo Quyllurit'i en la región del Cuzco hasta hace pocas décadas.



B. Stensrud y Holly Wissler. En este grupo de materiales, de fuerte raigambre académica, puede notarse la vitalidad y profundidad de la discusión actual sobre las prácticas y significados de la peregrinación del Señor de Quyllurit'i.⁽²⁶⁾

36

Junto a todos estos autores, se suman los aportes de investigadores jóvenes, los cuales en los últimos años están mostrando que existe un renovado interés por seguir indagando los múltiples aspectos de una peregrinación tan compleja y enigmática. Los trabajos de Vicente Torres Lezama, Jacqueline Caviedes y Armando Aguayo, continúan una larga tradición de trabajo académico enfocado a la comprensión de la cambiante realidad cusqueña. Destaco esto porque se trata de antropólogos formados en la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Es también el caso de Ingrid Huamaní Rodríguez y Reibel Raúl Pacheco Herrera, quienes aportan reflexiones desde la experiencia de la gestión pública en la Dirección Desconcentrada de Cultura del Cusco. El ámbito de la gestión y planificación cultural, en paralelo al crecimiento y reconocimiento de manifestaciones patrimoniales como Quyllurit'i, resulta clave para el propio futuro de las expresiones culturales. En ese sentido, desde la gestión pública se requiere construir vínculos fructíferos con otras formas de escritura sobre la peregrinación, como la realizada hasta ahora por interés de investigadores religiosos y/o académicos.

Cuando el libro estaba prácticamente concluido, recibimos la colaboración de José María García, quien es una de las personas que conoce más profundamente la vida rural cusqueña, específicamente de las comunidades cercanas al Ausangate, gracias a una prolongada experiencia pastoral. Sus reflexiones sobre los procesos de encuentro y síntesis cultural imbricados año a año en Quyllurit'i, ofrecen un corolario ideal para un libro que, al fin y al cabo, ofrece un abanico de miradas y formas de comprensión en torno a la peregrinación religiosa más importante del sur andino.

Textos seleccionados

El contenido del libro ha sido organizado en cinco secciones, cada una de las cuales responde a criterios temáticos y cronológicos. Cabe precisar que hemos optado por respetar escrupulosamente la forma de escritura del quechua utilizada por los distintos autores en sus textos. De allí que el lector encontrará distintas formas de escritura del nombre de la peregrinación.

(26) No incluimos algún capítulo del libro reciente de Canal Ccarhuarupay (2013) por motivos de extensión, pero también porque su reciente aparición permite su fácil acceso.

La primera parte presenta versiones de la tradición o leyenda sobre el origen de Quyllurit'i. Se incluyen dos textos de la versión católica oficial sobre la historia de Marianito Mayta y aparición del Señor de Quyllurit'i, así como un relato quechua recogido en la comunidad de Pinchimuro, Ocongate, por Rosalind Gow y Bernabé Condori (1982). También hemos incluido la monografía del padre Juan A. Ramírez, "La novena al señor de Qoyllur Rit'i", inicialmente publicada en la revista Allpanchis (Ramírez 1969), que incluye otra variante de la leyenda, así como una detallada descripción de las procesiones y otras actividades de la peregrinación.⁽²⁷⁾

La segunda parte entra de lleno en materia, pues busca ofrecer una muestra de las líneas interpretativas más importantes elaboradas hasta la actualidad en torno a la peregrinación de Quyllurit'i. Se titula por ello "Interpretaciones etnográficas: contenidos, símbolos y significados". Abre los trabajos el texto de David Gow, "Taytacha Qoyllurriti: rocas y bailarines, creencias y continuidad" (Gow 1974), que puede considerarse una de las primeras monografías académicas sobre el tema. Si bien, como ya hemos indicado, buena parte de los escritos sobre la peregrinación fueron elaborados en vinculación a la labor de la iglesia, otro tipo de textos corresponde más bien a un interés estrictamente académico. El texto pionero de Gow, evidencia justamente una de las tensiones que ha definido ambos tipos de aproximaciones a Quyllurit'i: mientras que las interpretaciones religiosas tienden a supeditar las creencias y tradiciones campesino-indígenas al horizonte católico, las de investigadores académicos ponen el acento en la necesidad de comprender los contenidos y significados de las propias lógicas indígenas. Justamente Gow, en ese sentido, evidencia aspectos como la presencia de la naturaleza en la festividad, incluyendo la centralidad otorgada a la roca sagrada en las versiones campesinas sobre el origen del taytacha Quyllurit'i. En el mismo sentido, el trabajo de Robert Randall, "Qoyllur Rit'i, una fiesta inca de las pléyades. Reflexiones sobre el tiempo y el espacio en el mundo andino" (Randall 1982), ofrece importantes reflexiones sobre la vinculación de las prácticas y creencias contemporáneas, con las categorías o criterios de organización cultural andina de raigambre prehispánica que aún resultarían visibles en

(27) Es importante indicar que los textos con la versión católica corresponden a la llamada "tradición oficial" de la aparición del Señor de Quyllurit'i, transcritas por Carlos Flores en su libro *El taytacha Qoyllur Rit'i* (1997). La primera de ellas data de 1932, en tanto que la otra está fechada en 1946. Estos relatos, así como el de Juan A. Ramírez, contrastan fuertemente con las versiones campesinas, propias de la tradición oral quechua de la zona, en las cuales no se insiste tanto en la imagen de la cruz sino fundamentalmente en la piedra sagrada, así como en otros aspectos omitidos en los textos católicos, como el "vuelo del señor". Véanse al respecto las reflexiones de Gow (1974) y más recientemente de Allen (1997).



Quyllurit'i. Cabe destacar que el texto de Randall, publicado originalmente en inglés, ha sido especialmente traducido para esta edición por Yolanda Westphalen.⁽²⁸⁾

Otros cuatro trabajos amplían el abanico de interpretaciones. El artículo de Carlos Flores Lizana, "El santuario de Qoyllur-Rit'i (una peregrinación andina, expresión y germen de organización campesina)", recoge largos años de experiencia del autor como sacerdote y antropólogo en la zona, desde una perspectiva que abona al modelo sincrético de una religiosidad andino-católica, pero atravesada por conflictos de distinto tipo (Flores 1987). El texto de Antoinette Molinié, "La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi" (Molinié 2005), hace parte de una reflexión comparativa más amplia de la autora, que le permite establecer una tesis provocadora: Quyllurit'i mostraría una celebración andina del Corpus Christi que, en el fondo, no sería evidencia de una andinización de la religiosidad cristiana sino más bien de lo contrario. Más allá del modelo de un encuentro sincrético, de una síntesis armoniosa o bien conflictiva de tradiciones, Molinié abre pistas en torno a la complejidad del entronque histórico-cultural ocurrido desde la colonización hispánica en los Andes, y de su expresión en prácticas rituales como la celebración del Corpus.

Desde un punto de vista enfocado en la construcción de modelos de interpretación etnográfica basados en sólidos trabajos de campo, y el interés prioritario de rastrear los roles y contenidos de las lógicas indígenas andinas, completan esta parte del libro los artículos de Jorge Flores Ochoa y Xavier Ricard. El de Flores Ochoa, "Taytacha Qoyllur Rit'i. El Cristo de la nieve resplandeciente" (Flores Ochoa 1990a), pone en cuestión las interpretaciones que ven en Quyllurit'i una manifestación de sincretismo, mestizaje, un catolicismo popular en camino hacia la completa asimilación cristiana, o bien una suerte de rezago cultural de origen prehispánico. En su opinión, resulta más pertinente ver en la peregrinación el resultado de un largo proceso de adaptación de la religiosidad indígena del sur andino, especialmente de las poblaciones dedicadas al pastoreo, a las cambiantes condiciones históricas a lo largo del tiempo, en un juego permanente de continuidad y resistencia. Uno de los aportes centrales de este texto es la determinación del significado preciso de la voz quechua Quyllurit'i, la cual erróneamente fue traducida durante mucho tiempo como "estrella de la nieve". Con base en su amplio conocimiento lingüístico y etnográfico, Flores Ochoa establece que significa más bien "nieve blanca inmaculada y

(28) Otros textos importantes que inicialmente teníamos pensado incluir en esta sección, son los de Sallnow (1981) y Allen (1997). Debido a razones administrativas, de disponibilidad tiempo para la traducción, así como la propia extensión del volumen, tuvimos que resignarnos a reducir la cantidad de textos a publicar, quedando pendiente su inclusión para una próxima edición ampliada.

resplandeciente”, con lo cual abrió una senda de interpretación que ha ido ganando terreno en los años posteriores. Justamente el trabajo de Ricard, “Nieve blanca-resplandeciente” (Ricard 2007), toma la ruta de una profunda observación etnográfica como vía para la comprensión e interpretación de las prácticas y sentidos inmersos en la peregrinación de Quyllurit'i. En su opinión, basada en una minuciosa reconstrucción de las nociones y significados que estructuran la realización de la peregrinación, Quyllurit'i manifiesta una tradición religiosa propia de los grupos de pastores de las tierras altas del surandino, específicamente de aquellos que pueblan el territorio adyacente al Ausangate. Este punto de partida, le permite sugerir valiosas pistas de investigación en torno a la situación actual de la peregrinación, en un contexto vertiginoso de cambios que plantean a los actores el reto de establecer nuevas formas de vinculación con sus propias tradiciones y con el mundo exterior.

La tercera parte del libro, “Fe y peregrinación”, aborda aspectos de la experiencia fundamental de Quyllurit'i: el peregrinaje realizado por los devotos para estar presentes cada año en el Santuario. A pesar de circunstancias como la distancia desde los muchos lugares de procedencia, el esfuerzo físico que implica llegar y volver, o la dureza de las condiciones geográficas asociadas al clima y altitud, la acción de peregrinar evidencia la importancia de la fe -individual y colectiva al mismo tiempo- que logra movilizar a tantas personas. El texto de Michael J. Sallnow, “La peregrinación andina” (Sallnow 1974), fue una de las primeras etnografías publicadas sobre el tema. El autor estudia el ciclo anual de peregrinaciones de la comunidad de Qamawara, distrito de San Salvador, Calca. Ubica a Quyllurit'i como la más importante de las peregrinaciones realizadas por los comuneros, describiendo detalladamente el sistema de cargos y la experiencia colectiva de la visita al Santuario. El autor concluye que es necesario comprender la peregrinación andina como expresión ritual propia, específica, de vinculación con lo sagrado, distinta en ese sentido a la religiosidad popular católica. Esto a pesar del “papel predominante” que cumplen los símbolos cristianos en las peregrinaciones. Luego de décadas de publicado este texto, la pista de trabajo planteada por Sallnow sigue siendo sumamente fructífera, a pesar de las múltiples transformaciones ocurridas en el mundo rural de los Andes, y específicamente del Cuzco.

Thomas Müller, en su artículo “Taytacha Qoyllur-Ritti” (Müller 1980), describe la experiencia de peregrinaje de los miembros de la nación Q'ero, quienes se hacen presentes durante los días centrales de la festividad, cumpliendo así uno de los momentos significativos de su celebración del Corpus Christi. El autor establece claramente el significado de la experiencia de peregrinaje de los Q'ero, como práctica ritual en su



conjunto, que no se limita a las actividades en el Santuario, sino que se enmarca en una vinculación mayor con el mundo sobrenatural, y con la naturaleza sacralizada habitada por las divinidades. Por su parte, Catherine Allen en “El gran peregrinaje” (Allen 2008), relata la peregrinación de los comuneros de Songqo, distrito de Colquepata, Paucartambo. Se trata de un breve texto extraído de una de las más importantes monografías antropológicas sobre los Andes, en que la autora muestra la importancia que encierra la peregrinación a Quylluriti para la vida del ayllu, al permitir renovar el vínculo con los lugares sagrados de alcance regional. El vehículo para ello es el paseo de la demanda o taytacha, en torno al cual los comuneros organizan un sistema complejo de roles y cargos, que les permiten asumir los días de peregrinación como un momento ritual especial, diferente al del resto de días del año. Completa la sección un texto preparado especialmente para este libro por Jacqueline Caviedes, “Plumas y chakiri: el corpus de Yanaruma”. El mismo describe la participación reciente de los comuneros de Yanaruma, anexo de la comunidad de Hapu, nación Q'ero, quienes como parte del Corpus envían al Santuario una comparsa de wairy ch'unchu, grupo de danza ritual preferido del Sr. de Quyllurit'i.

La cuarta parte del libro, “Creencias y prácticas: ritos y ofrendas rituales”, presenta un conjunto de trabajos que analizan los significados de algunas actividades rituales realizadas como parte de la festividad anual. Astrid B. Stensrud, en su artículo “Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas” (Stensrud 2010), aborda la relación de Qoyllurit'i con el contingente creciente de peregrinos de las ciudades, atraídos por la búsqueda de alcanzar sus deseos para el futuro. La autora centra su interés en la participación de los peregrinos de un pueblo joven del Cuzco en el juego de miniaturas realizado en el sitio de pukllanapata. A partir de nociones como la de mimesis elaborada por el antropólogo Michael Taussig, logra dar cuenta de la importancia de Quyllurit'i para pobladores urbanos que realizan el juego ritual propiciatorio de un mejor futuro. Por su parte, Zoila Mendoza en su trabajo “La fuerza de los caminos sonoros: caminata y música en Qoyllurit'i” (Mendoza 2010), aborda la experiencia de los peregrinos de Pomacanchi, Acomayo. La importancia de la música y de la caminata durante la ocasión especial de aproximarse a lo sagrado que ofrece Quyllurit'i, es mostrada por Mendoza como parte de un “modelo” sensorial y de conocimiento propio de los habitantes andinos, el cual integra los aspectos visual, auditivo y de cinestesia o sensación de movimiento. Ello se aprecia en el descubrimiento vivencial, directo y único, del vínculo entre el paisaje (o territorio), el movimiento físico y la presencia de lo sonoro. De manera que la costumbre anual de hacer un paréntesis en la vida cotidiana, para sumergirse en el ámbito ritual vinculado a Quyllurit'i, permite a los devotos un conocimiento profundo de su propia pertenencia sociocultural e histórica. Los sonidos de

las dos melodías predominantes en Quyllurit'i: el chakiri wairy (o wairy ch'unchu), y el alawaru (o alabado), son analizados por la autora como puertas de acceso a la dimensión sensorial que permite a la gente compenetrarse con su entorno, su historia y la omnipresencia de lo sagrado.

Otro texto centrado en el análisis de la música y danza ofrecidas al taytacha Quyllurit'i es el de Holly Wissler, "Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música" (Wissler 2010). Ella muestra el sentido de la participación anual en la peregrinación de los comuneros de Hatun Q'eros, como una forma de regenerar o restaurar las relaciones con el mundo espiritual o de lo sagrado. En ese sentido, resulta fundamental que ofrendas como la música puedan "llegar" o "ser escuchadas" por las divinidades, que solo así pueden corresponder a sus devotos con rebaños saludables o con prosperidad. Resulta iluminador el descubrimiento que hace la autora del sentido del aysarikuy o "jalado" de la última nota en las canciones rituales, que se emparenta con el samay o soplido del aliento esencial en los pagos a los seres divinos.

El trabajo de Armando Aguayo Figueroa, "El inti alabado" (Aguayo 2009), describe la realización del ritual de alabanza a la salida del sol, que se realiza como parte de la procesión de las 24 horas, uno de los momentos finales de la festividad de Quyllurit'i, que en los últimos años ha ido adquiriendo especial significación. Aguayo toma como hilo conductor de su exposición, la oposición complementaria entre qollas y ch'unchus en el marco de la procesión que conduce a las naciones peregrinas desde el Santuario hasta la localidad de Tayankani. La misma tiene como momento cúspide la adoración a la salida del sol y la ejecución del simpay o trenzado de las dos naciones arquetípicas de Quylluriti, Paucartambo y Quispicanchi, en su descenso triunfal hasta la capilla de Tayankani. El último trabajo de esta parte del libro es el de Vicente Torres Lezama, "El taytacha Qoyllurrit'i como sujeto", preparado especialmente para esta publicación. El autor realiza una novedosa aproximación al modo de percepción de la existencia del taytacha por parte de los peregrinos, estableciendo la condición de lo divino como "naturaleza sacralizada". Con mucha perspicacia, encuentra que la figura del taytacha Quyllurit'i no resulta comprensible en toda su dimensión como simple resultado de una cristianización del apu. Más bien, el carácter de "sujeto activo", que se relaciona con nosotros como persona con vida propia, revela el entendimiento de la divinidad con atributos similares a los de apu y pachamama. Incluso santos y vírgenes aparecen así como forma de "naturaleza subjetivada". De modo que, más allá de la discusión sobre si Quyllurit'i tiene más de apu o santo cristiano, el autor propone considerar que para los peregrinos resulta más importante su personidad y subjetividad como sujeto.



La quinta y última parte del libro, “Tradición, continuidad y cambio”, aproxima al lector a otro de los temas claves sobre la peregrinación de Quyllurit'i: la dinámica de permanencia y transformación vinculada al transcurso del tiempo, así como a la modificación de la realidad regional y del conjunto del país. El aporte de Deborah Poole, “Entre el milagro y la mercancía: Qoyllurrit'i” (Poole 1988), propone una discusión sumamente importante en torno a la influencia del desarrollo mercantil y la expansión socio-territorial de la festividad. La autora encontró que, hacia la segunda mitad de la década de 1980, el proceso de transformación de los contenidos y prácticas tradicionales de Quyllurit'i, estaba generando una situación límite: la adaptación a las nuevas condiciones o la completa desnaturalización. Por su parte, Guillermo Salas Carreño en su artículo “Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i: 1780, danzas devocionales y peregrinos Q'ero”, reconstruye la evolución histórica contemporánea de la peregrinación, demostrando que a lo largo del tiempo no se ha mantenido intacta, sino que ha ido modificándose en gran medida. Este trabajo y otros de este autor, muestran el dinamismo de los cambios que afectan a Quyllurit'i en un escenario regional y nacional también cambiante.

Dos aportes escritos especialmente para este libro, por autores que al momento de su elaboración se desempeñaban como funcionarios públicos vinculados a las tareas de gestión cultural, son los de Reibel Raúl Pacheco Herrera, “Los pablitos del Qoyllor Rit'i: religiosidad andina y sincretismo”, y Gary Ingrid Huamaní Rodríguez, “Qoyllurit'i: fe y tradición”. El primero de ellos describe el rol que cumplen los llamados “pablitos” o ukukus, en una peregrinación cada vez más sometida al influjo de cambios que exigen nuevas respuestas sincréticas por parte de los actores. El segundo, repasa sintéticamente los contenidos de la peregrinación, entendida como un tinkuy de elementos andinos y católicos occidentales. La nueva realidad de Quyllurit'i, como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad recientemente reconocido por la UNESCO, es mencionada por la autora en relación al desafío de salvaguardar sus significados y contenidos.

Finalmente, el breve texto de José María García, “Qoyllorit'i, encuentro y síntesis de culturas”, muestra la insuficiencia del paradigma de sincretismo para entender el cruce de simbolismos implicados en la peregrinación. Así, el autor plantea que puede resultar más útil hablar de una síntesis de procesos y elementos diversos, que sitúan al Señor de Quyllurit'i del presente como un taytacha movilizador de una “nación de todas las naciones”.

Señalemos asimismo que en cada uno de los artículos que conforman el libro, se ha respetado la ortografía de los autores, tanto en topónimos como de las palabras de origen quechua o directamente en idioma quechua.

**

Es preciso culminar esta introducción invitando a los lectores a sumergirse en las páginas del volumen, descubriendo así la riqueza y complejidad de la peregrinación de Quyllurit'i, por vía del acceso directo a los textos seleccionados. Por ello, consideré pertinente dejar de lado una descripción más paciente y detallada del guion ritual, que habría hecho más extensa esta introducción, además de resultar repetitiva, considerando la exhaustividad de la información contenida en los textos. Espero que las pocas coordinadas referenciales recogidas en esta introducción, contribuyan al interés por seguir debatiendo e investigando los contenidos y significados envueltos en una peregrinación tan compleja.

Resulta emocionante recordar ahora, varios años después, que la idea de elaborar este volumen no surgió de un interés estrictamente académico. El año 2014, conducido por circunstancias personales a participar de la festividad, emprendí viaje a Cuzco llevando conmigo, a manera de ofrenda, dos paquetes de copias de los escritos más importantes sobre el taytacha Quyllurit'i y su peregrinación anual. Gracias al interés de Ingrid Huamaní, del Área de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cuzco, los dos gruesos volúmenes con los textos cosidos como expedientes judiciales, pudieron llegar sin contratiempos a manos de sus destinatarios: los representantes del Consejo de Naciones y la Hermandad del Señor de Quyllurit'i. Ello ocurrió en un encuentro emocionante que, sin haberlo pensado, se convirtió en una ceremonia propiciatoria, pues uno de sus resultados fue la idea de buscar una mayor difusión de los textos reunidos como ofrenda. La publicación de este libro, concretiza entonces la intención de que muchos lectores puedan acceder a consultar en un solo volumen, diversos trabajos sobre Quyllurit'i que, por haber sido escritos y publicados de manera dispersa y en un lapso de varias décadas, resultan actualmente de difícil ubicación.

Los agradecimientos a quienes hicieron posible un proyecto tan ambicioso resultan imprescindibles. En primer término, a los autores convocados, tanto aquellos que autorizaron una nueva publicación de sus artículos, como quienes asumieron con entusiasmo la tarea de preparar nuevos artículos, especialmente escritos para este libro. Obviamente, ya no es necesario repetir aquí los nombres de cada uno. Una mención especial merece el interés de Ingrid Huamaní, quien dirigió el proceso de metamorfosis



que transformó una gruesa ofrenda de fotocopias, en un libro bellamente editado y presentado al público lector. Materialmente, la edición ha sido posible por la colaboración de otras personas que asumieron la ardua labor de edición, diseño, diagramación e impresión del presente volumen. A todos ellos va el debido agradecimiento.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.

1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.

Agencia Andina

2018 “Conozca el Qoyllur Riti, la fiesta de Cusco que se celebra en el nevado”. Lima, 25 de mayo. Disponible en: <http://andina.pe/agencia/noticia-conozca-qoyllur-riti>

Aguayo Figueroa, Armando

2009 “El Intialabado”. En: Jorge A. Flores Ochoa (editor), *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cusco*. Cuzco: CBC-UNSAAC, pp. 213-235.

Allen, Catherine

2008 “El gran peregrinaje”. En Catherine J. Allen, *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco: CBC.

1997 “When Pebbles move Mountains: Iconocity ans Symbolism in Quechua Ritual”. En. Howard-Malverde, Rosalind (ed.), *Creating Context in Andean Culture*. New York and Oxford: Oxford University Press, pp. 73-94.

Asensio, Raúl H.

2016 *Los nuevos Incas. La economía política del desarrollo rural andino en Quispicanchi (2000-2010)*. Lima: IEP.

Barrionuevo, Alfonsina

1968 “Qoyllur Rit’i”. En: Alfonsina Barrionuevo, *Cuzco mágico*. Lima: Ed. Universo.

Bergh, Susan E.

1993 “Death and Renewal in Moche Phallic-Spouted Vessels”. En: *Res*, N° 24: 78-94.

Canal Ccarhuarupay, José Feliciano

2013 *Cambios y continuidades en el sistema religioso del Señor de Qoyllorit'i. Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*. Cusco: Dirección Regional de Cultura Cusco.

Caram Padilla, María José

1999 *Porqué las mujeres no: la fe de las peregrinas al santuario de Qoyllur Rit'i*. Cusco: IPA. 234 pp.

Dean, Carolyn

2002 *Los cuerpos de los Incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco colonial*. Lima: UNMSM.

s/f "Andean Androgyny and the Making of Men". En: *Envisioning Gender in Pre-Columbian America*, Proceedings of the 1997 Dumbarto Oaks Pre-Columbian Symposium, editado por C. F. Klein. Washington D. C.: Dumbarton Oaks. En Prensa.

Flores Lizana, Carlos

1997 *El Taytacha Qoyllur Rit'i. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Cuzco: IPA.

1987 "El santuario de Qoyllur-Rit'i (una peregrinación andina, expresión y germen de organización campesina)". *Anthropologica* N° 5. Lima, PUCP.

1984 *Una interpretación teológica del sincretismo andino en Q'ero y Lauramarca*. Tesis de licenciatura en Ciencias Teológicas. México, Universidad Iberoamericana.

Flores Ochoa, Jorge

2012 "Osos no peregrinan a Qoyllurit'i". En: Alfredo López A. y Luis Millones (compiladores), *Animales de Dios*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.

1990a "Taytacha Qoyllur Rit'i. El Cristo de la nieve resplandeciente". En: Jorge Flores Ochoa, *Cuzco: resistencia y continuidad*. Cuzco: CEAC, pp. 73-94.

1990b "Arte de resistencia en vasos ceremoniales inca. Siglos XVII-XVIII". En: Jorge Flores Ochoa, *Cuzco: resistencia y continuidad*. Cuzco: CEAC, pp. 15-72.

García, José María

1983 *Con las comunidades andinas del Ausangate*. Lima: Ed. Compañía de Jesús.

Gispert-Sauch, Ana



1979 “La Fiesta del Señor de Qoyllur Rit'i”. Separata. *Páginas* N° 24. Lima.

Golte, Jürgen

2015 *Moche. Cosmología y sociedad. Una interpretación iconográfica*. Lima: IEP.

Gow, David

1974 “Taytacha Qoyllurriti: rocas y bailarines, creencias y continuidad”. *Allpanchis*, N° 7. Cuzco: IPA, pp. 49-100.

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé

1982 *Kay Pacha*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Biblioteca de la Tradición Oral Andina N° 1. 2da ed.

Huamaní Rodríguez, Gary Ingrid

2018 “Qoyllurit'i: fe y tradición”. Manuscrito incluido en este libro.

Marzal, Manuel

1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Mendoza, Zoila

2010 “La fuerza de los caminos sonoros: caminata y música en Qoyllurit'i”, *Anthropologica*, año XXVIII, N° 28, diciembre, pp. 15-38.

Molinié, A.

2005 “La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi”. En: *Etnografías de Cuzco*. Cuzco-Lima, CBC-IFEA, 69-87.

1999 “Dos celebraciones 'salvajes' del cuerpo de Dios (Los Andes y La Macha)”. En: Antoinette Molinié (editora), *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima: PUCP, 1999.

Müller, Thomas

1980 “Taytacha Qoyllur-Ritti”. *Pastoral Andina*, N° 32. Cuzco: IPA, pp. 51-66.

Nishiyama, Eulogio

2015 *Fotografía cusqueña. Siglo XX (1940-1980)*. Edición preparada por Carlos Nishiyama Andrade. Cusco: Biblioteca Regional Cusqueña.

Pajuelo, Ramón

2018 “Au-delà de la 'malheureuse race indigène' et la 'violente nation aymara'. Protestations indigènes et 'sens commun citoyen' au Pérou des débuts du XXème et XXIème siècles”. En: Christophe Giudicelli, Gilles Havard y Gilles Rivière (coords.), *Des “révoltes indiennes” aux “émeutes autochtones”. Sociétés amérindiennes, autonomie et criminalisation des conflits (Amériques, XVIe-XXIe)*. París, Francia: EHESS - Université Rennes (En prensa).

2016 *Un río invisible. Ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y los Andes*. Lima: Ríos Profundos Editores.

Poole, Deborah

1988 “Entre el milagro y la mercancía: Qoyllurriti”. *Márgenes*, Año II, Nº 4. Lima.

Ramírez, Juan A.

1969 “La novena del Señor de Qoyllur Rit'i”. *Allpanchis Phuturinga*, 1: 61-88. Cuzco: IPA.

1996 *Apu Qoyllorit'i (Historia del Señor de Qoyllorit'i)*. Cusco, INC.

Randall, Robert

1982 “Qoyllor Rit'i. An Inca Fiesta of the pleiades. Reflections on Time and Space in the Andean World”. *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, XI (1-2): 37-81. Lima: IFEA.

Rappaport, Joanne

2005 *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogota: ICANH.

Ricard Lanata, Xavier

2007 “Nieve blanca-resplandeciente”. En: Xavier Ricard, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima-Cuzco, IFEA- CBC.

Rostworowski, María

2006 “Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes”. En: *Ensayos de historia andina II. Pampas de Nasca, género, hechicería*. Lima: IEP.

Sánchez Garrafa, Rodolfo

2014 *Apus de los cuatro suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades andinas*. Lima: IEP-CBC.



Salas Carreño, Guillermo

- 2014 “The Glacier, the Rock, the Image: Emotional Experience and Semiotic Diversity at the Quyllurit'i Pilgrimage (Cuzco, Perú)”. En: *Signs and Society*, Vol. 2: 118-214.
- 2010 “Acerca de la antigua importancia de las comparsas de wayri ch'unchu y su contemporánea marginalidad en la peregrinación de Quyllurit'i”. *Anthropologica*, Año XXVIII, N° 28, diciembre, pp. 69-71.
- 2007 “Narrativas de modernidad e ideologías de diferenciación social. Algunos discursos y prácticas alrededor de la peregrinación de Quyllurit'i”. *Crónicas Urbanas* N° 12. Cusco, Centro Guaman Poma de Ayala, pp. 107-122.
- 2006 “Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i: 1780, danzas devocionales y peregrinos Q'ero”. En: G. Cánepa y M. E. Ulfe (eds.), *Mirando la esfera pública peruana desde la cultura: identidad, ciudadanía culturales y memoria*. Lima: CONCYTEC.

Sallnow, Michael J.

- 1991 “Dual cosmology and ethnic division in an Andean Pilgrimage Cult”. En: Crumrine y Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*. New York: Greenwood Press.
- 1981 “Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage”. *Man*, New Series, Vol. 16, N° 2, pp. 163-182.
- 1974 “La peregrinación andina”. *Allpanchis* N° 7. Cuzco: IPA.

Sendón, Pablo

- 2016 *Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*. Lima: PUCP-IEP-CBC.

Stensrud, Astrid B.

- 2010 “Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas”. *Anthropologica*, Año XXVIII, N° 28, diciembre, pp. 39-65.

UNESCO

- 2011 “Pilgrimage to the Sanctuary of the Lord of Qoyllurit'i. *Nomination File N° 00567 for Inscription on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2011*”. Disponible en: <http://ich.unesco.org/en/RL/pilgrimage-to-the-sanctuary-of-the-lord-of-qoylluriti-00567>

Verger, Pierre

- 1951 *Fiestas y danzas en el Cuzco y en los Andes*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2da ed.

Wissler, Holly

2010 “Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de las música”. *Anthropologica*, Año XXVIII, Nº 28, diciembre, pp. 93-116.

Zuidema, Tom

2010 *El calendario Inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú y Fondo Editorial de la PUCP.



PARTE I

LEYENDA Y ORIGEN:

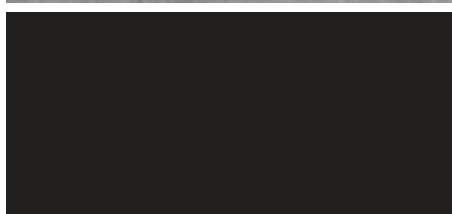
PRIMEROS TEXTOS RELIGIOSOS







ORIGEN TRADICIONAL DE LA APARICIÓN DEL
SEÑOR DE CCOYLLOR-RITE QUE SE RINDE CULTO
EN SINKARA Y TAYANCANI



ORIGEN TRADICIONAL DE LA APARICIÓN DEL SEÑOR DE CCOYLLOR-RITE QUE SE RINDE CULTO EN SINAKARA Y TAYANCANI*

Origen tradicional de la aparición del Señor de Sinakara y Tayancani, de acuerdo con las anotaciones existentes en los libros de la viceparroquia de Ocongate, sacado cuidadosamente por el párroco doctor Adrián Mujica Ortiz y escrito a continuación en compañía del suscrito. En el santuario de Sinakara el 18 de junio de 1932 (firma) Ezequiel Arce Garcés

Por el año de mil setecientos ochenta en la estancia de Mahuayani vivía un indígena apellidado Maita, propietario de un buen número de ganado alpacuno, llamar y ovejuno, teniendo por cabaña para el pastoreo de estos animales la hoyada de Sinkara, al pie del nevado Ccolquepunco y al cuidado de sus dos hijos. El mayor, de poco más o menos de dieciocho o veinte años, y el menor de doce a catorce.

Cuando el mayor se retiraba continuamente con motivos fútiles no sólo algunos días sino semanas enteras, exponiendo al rudo trabajo al cuidado de los animales, lo solitario del sitio y la poca proporción de medios de alimentación, que sólo proporcionalmente llevaban de la casa paterna o principal; por estas circunstancias resolvió el menor llamado Mariano Maita acudir al padre con cuyo fin dejando el ganado solo, se encaminó un día a Mahuayani y antes de que llegase a la casa fue alcanzado por el hermano mayor en actitud amenazante y en la presencia del padre fue acusado por el mayor de desobediente, perezoso e intranquilo, con lo cual logró hacerlo reprender con el padre y castigar y obligar a que no volviese otra vez sin autorización del hermano mayor.

* Publicado en: Carlos Flores Lizana, *El Taytacha Qoyllur Rit'i*. Cusco: IPA, 2007, pp. 30-36.



Con estos encargos, los dos hermanos se restituyeron a la cabaña donde después sufrió los mismos abandonos por parte del hermano mayor, y entonces al no poder soportar el trabajo duro pensó abandonar y remontarse hacia los nevados, a ver si podía transmontar, porque sólo así se evitaba de ser otra vez sorprendido por el hermano, y en esta empresa pensó hasta sacrificar su vida.

Entonces, una mañana salió de la cabaña con dirección al nevado, cuando a la distancia encontró a un niño de raza blanca, poco más o menos de su misma edad, que le preguntó dónde iba y manifestando con sinceridad, fue aconsejado que no cumplierse sus intenciones, y para remediar su situación de hambre le ofreció un pan, y para mitigar los sufrimientos ofrecía su compañía diaria y ayudaba en las labores de su ocupación, con lo cual fue mitigando toda su desesperación y hacia la tarde recogió todo su ganado y se encaminó hacia su cabaña, pensativo en el peregrino hermoso y compasivo.

Pasó la noche y al extender los rayos el sol de la mañana siguiente salió de la cabaña con todos sus animales hacia el lugar donde citó esperarle; como en efecto lo encontró en el mismo paraje donde se encontraron el día anterior, donde pasaron el día junto a los ganados en juegos distraídos, conversaciones amenas y recibía para su alimentación un pan por día, no sintiendo hambre en otras horas distintas.

Así pasaron un tiempo largo hasta que, una vez, un indio cabañero de las proximidades logró pasar por las lomas de Sinak'ara en busca de cierto número de ganado alpacuno macho que se le había desviado de sus lares, vio con sorpresa que el hijo menor de Maita jugaba con un niño blanco lo que juzgó fuese una casualidad de hallarse algún cazador alojado en la casa de los Maita, pero después de algunos días volvió a desviarse los mismos ganados y retornó al mismo lugar en donde los halló anteriormente y esta vez también vio junto al ganado con el mismo niño al hijo menor de Maita; entonces juzgó que ya se encerraba alguna malicia, de lo cual fue a avisar al indígena Maita, poniéndole en antecedentes de sospecha de que fuese algún sonsacador, por lo cual al día siguiente se constituyó, a pesar de sus males y achaques de que era víctima, a la cabaña en donde sus dos hijos cuidaban sus ganados.

Y comenzó a su llegada a recontar sus ganados, encontrándolo en buenas condiciones y en mayor número y sólo al cuidado del hijo menor porque el mayor apareció sólo a última hora, sin poder dar cuenta ni detalles de ninguna clase, lo que el menor le había dado cuenta detallada, y en la casa observó que menajes de cocina no existían, menos huellas de haberse cocinado, por lo cual le preguntó con qué se alimentaba, lo que fue ocasión oportuna para indicar que tenía un compañero hace tiempo que le daba un pan diario, con

el cual quedaba satisfecho todos los días, así como le había ayudado de cuidar los ganados y acompañarle todos los días, así como en las labores del hilado; que todos los días lo esperaba al pie del peñón que existía más arriba; entonces el padre le interesó a que preguntase a su compañero de dónde era y en qué se llamaba, por lo cual preguntó al niño un día que estuvieron juntos y entonces le manifestó que era de Tayancani y que en recompensa del servicio para retirarse de la cabaña dejó los vestidos nuevos a su hijo menor, interesándose se cambiara continuamente y entonces fue que el muchacho Maita se dio cuenta de que el niño, su compañero, nunca había cambiado de vestido ni se había envejecido, por lo cual le preguntó, por qué no renovaba su vestido como él y cuánto extrañaba que tampoco se envejecía.

Cuando al día siguiente que se encontraba con sorpresa vio que el niño su compañero llevaba el vestido un extremo roto, entonces se apresuró a indicar que también él lo había envejecido su vestido y por qué no se cambiaba con otro, a lo cual el niño contestó que no tenía otro vestido ni había tela en esos lugares como para hacerse otro vestido, entonces fue que el muchacho Maita le ofreció ir en busca de tela como para su vestido con autorización de su padre, que entonces le dijo que fuera a la ciudad principal del Cusco, llevándose la muestra que sacó de una parte del vestido y lo entregó indicando que averiguase si había en esa ciudad y viniese a avisar cuánto costaba, lo que trató de hacer con autorización de su padre, llegando a la ciudad designada y con el interés y entusiasmo que tenía, corrió por los lugares de expendios o comercios donde se vendía tela, unánimes manifestaban que sólo el señor Obispo usaba esa clase de telas en su vestido, a quien debía preguntar de dónde mandaba comprar.

Fue el motivo por el que buscó al ilustrísimo señor Obispo Moscoso y logró ser recibido en audiencia el humilde indígena, que entonces presentando la tela, manifestó su deseo de comprar para vestido de su compañero de quien se le estaba envejeciendo el vestido que usaba, de la tela que llevaba de muestra; sorprendido con la narración y la calidad de la tela malició que algún ornamento sagrado, por ignorancia, estaba sacrílegamente usando por algún indio de esos lugares, por lo que con la promesa de que para su regreso conseguiría, le dio una nota para el párroco ayudante de Ocongate, Sr. Dr. Pedro de Landa, para que averiguase la procedencia de ese retazo de tela porque había sido llevado por un indígena de su jurisdicción, con lo cual volvió ante el sacerdote citado para entregar la nota que a su vez el señor de Landa indagó con mayor interés y resolvió acompañarle al muchacho indígena para que le hiciera conocer al niño que se decía usaba esa clase de vestido, por lo cual resolvió remontarse a las cordilleras de Sinak'ara; vio efectivamente que un joven que vestía túnica apacentaba el ganado y cuando se aproximaba hacia él proyectaba una luz refulgente hasta ofuscarle la vista, sin que fuese posible aproximársele



porque prejuzaba que le proyectaba a la vista un espejo de gran dimensión y quien tan hacía podía ser algún malhechor resabido.

Entonces suspendió su empresa, que fue el doce de junio de mil setecientos ochenta y tres, indicando convocar a las autoridades y vecinos cercanos, hacer un complot de sorpresa, para lo cual llamó en ayuda a los habitantes de la sección de Ccatcca que pertenecía a Paucartambo y con los vecinos de su jurisdicción, lo cual se llevó a cabo el 23 de junio del mismo año, que constituidos en Sinak'ara, de lejos vieron la silueta de ese joven junto al cholito Mariano Maita que pastoreaba los ganados, pero aproximados le sucedía como en la vez anterior, que despedía una luz refulgente que les ofuscaba la vista, y haciendo círculo trataron de localizar y entonces los de Paucartambo avanzaron pasando el riachuelo hacia las faldas de la ladera de Sinak'ara y que la silueta refulgente se aproximaba hacia una peña donde se juntaron todos casi a tientas y el sacerdote que los encabezaba fue el primero en alargar las manos como para coger al fugitivo que se aproximaba a ese sitio, con sorpresa tocó un árbol de tayanca que había crecido allí y creyendo que el fugitivo se había subido al árbol, vio que estaba pendiente el cuerpo del señor en momentos de su agonía, manando sangre de sus llagas y levantando sus ojos hacia el cielo, y entonces atónitos y postrados de hinojos quedaron inclinados la cabeza.

Sólo el muchacho Maita en medio de su desesperación clamaba misericordia, creyendo que los demás hayan sido los autores de ese suplicio y vueltos en sí, sólo encontraron la madera de tayanca crecida en forma de cruz y el cuerpo de Marianito Mayta fallecido a efecto de un síncope, que se dice estar enterrado al pie de la misma peña que hoy como sagrada se venera.

La causa de que algunos conocen con el nombre de Señor de Ccoyllor-Ritte, es a efecto de esa refulgencia que despedía el cuerpo del Señor cuando se le aproximaban.

Milagro del Señor de Ccoyllor-Ritte:

Por informe del Párroco Adrián Mujica Ortiz, el suscrito supo que el vecino de Pirque, N. Villa, como muchos de esa época se dirigió a los lavaderos de oro de Marcapata (Quincemil) con deseo de sacar oro y mejorar en la posición económica, como todos los que se decidieron a ese trabajo; una vez instalado en un río principió su trabajo de lavar oro no habiendo encontrado un gramo hasta el extremo de adeudarse cuatrocientos soles oro al próximo almacén, que daba facilidad a todo minero con el oro sacado; en vista de que no tenía con qué cancelar al almacén, menos para llevar a su familia que esperaba con ansias, resolvió suicidarse en el agua del río; en medio de esa desesperación se acordó del

Señor de Ccoillor-Ritte e imploró llorando que le ayude en ese trance difícil y como último de salvación pidió dos velas del almacén, prendió en su choza a una cruz pequeña que él mismo confeccionó con dos palitos.

Después de este acto de lloro, súplica y misericordia entró en el río a lavar donde en pocas horas sacó oro por el valor de ochocientos soles; con este acto milagroso del Señor, inmediatamente pagó al almacén y con el resto de cuatrocientos soles se dirigió hacia su pueblo, buscando de paso al párroco de Ccatcca señor Adrián Mujica Ortiz y entregó cien soles oro para lo que pueda necesitar la capilla del santuario del Señor de Ccoyllor-Ritte como retribución del milagro, desde luego con narración de todo lo manifestado.

De acuerdo ya con lo expuesto anteriormente, el párroco señor Mujica se dirigió a la ciudad del Cusco con el fin de contratar con el escultor Fabián Palomino para que aclare las señas que aparecían en la peña de la capilla del Señor de Ccoillor-ritte, habiendo convenido para un día designado el viaje al santuario, que debía ser por tren hasta Urcos y de este sitio a caballo. En víspera del día determinado para el viaje, Palomino se acordó y resolvió no viajar por tener muchos compromisos que cumplir en su profesión de escultor, y se acostó manifestando esta resolución a su esposa; en la madrugada casi al amanecer, Palomino dio gritos desesperados y la esposa hizo despertar para saber el motivo, a lo que manifestó que un caballo blanco quería victimarlo recalando por qué no había querido visitar; esta revelación hizo recordar el compromiso del viaje y al rayar el día hizo levantar a la esposa y envió a la casa designada por el señor Mujica con el fin de averiguar si ha llegado para el viaje y habiendo constatado que se hallaba presente se alistó a la ligera para el viaje en tren, que es siete de la mañana.

De acuerdo con el itinerario viajaron por tren hasta Urcos de donde viajaron a caballo el mismo día hasta Mahuayani donde se acordó el escultor Palomino del Señor de Tayancani que se dice que es desprendido de la cruz del milagro enviado a España a pedido del Rey, se descuidó de conocer cuando pasaba por Ocongate, para dar la forma del Señor que debía pintar en la peña del milagro. Al día siguiente, llegaron temprano a la capilla del santuario e hicieron un lavado minucioso de la peña sin encontrar ningún indicio para empezar con la pintura deseada, por constituirse la peña no plana; tardaron en este propósito hasta las doce del día, hora en que se insinuó el párroco a bajar a la choza del obrero, donde se preparaba el almuerzo; en medio de su desesperación Palomino resolvió quedarse un momento solo y se adelantó el párroco; en esta situación Palomino salió a la puerta con deseo de que tal vez de lejos pueda ver algún indicio de la forma del Señor y efectivamente, con toda sorpresa, distinguió la forma crucificada del Señor, corrió apresurado y dio las rayas iniciales y después volvió a la puerta otra vez distinguió los



jaspes naturales del cuerpo y apresuradamente aclaró muy a la ligera y después otra vez salió a la puerta y constató que el Señor ya está presente por acción del milagro.

Se dirigió contento a la choza y manifestó al párroco que el Señor se había presentado por milagro y está hecho. Después del almuerzo en la tarde se concentró aclarar todo, tan solamente con cuatro pinceles por haberse distraído de llevar más por el apuro del viaje, dejando bien aclarado como que actualmente se encuentra. Se retiró del santuario manifestando que el Señor se ha presentado por milagro y dejando los cuatro pinceles como recuerdo, aclarando que jamás ha pintado un señor con cuatro pinceles. Todo esto es manifestación personal de Palomino.

60

El primer sudario del Señor en la peña del santuario de Ccoyllor-Ritti

A los pocos días de la retirada del escultor Palomino, tocó la romería al santuario del Señor de Qoyllur-Rit'i y al devoto, el suscrito Ezequiel Arce Garcés, le tocó llegar muy temprano a la mañana del día lunes antes del Corpus Christi que todos los años se efectúa la velación. Sorprendido con la presencia del Señor en la peña, prometió poner el primer sudario, con tal fin se dirigió a la ciudad del Cusco llevando la medida y contrató con la Madre superiora del Orfelinato de Belén para la confección del sudario en terciopelo de seda color morado bordado con hilo de oro, con la fecha determinada para la entrega; cumplido el tiempo, el devoto fue a recoger el sudario, donde la madre superiora le manifestó que en la calidad de la tela había salido ganando el devoto por razón de que no encontrándose en la ciudad del Cusco la referida tela pidió de Arequipa de donde le enviaron tela de obispo que es más fina que el terciopelo. Con mucha sorpresa se ha visto que se ha cumplido la calidad de la tela que buscaba el menor Mariano Maita, cuando el niño le proporcionó, sacando un trozo de su vestido o bata que llevaba puesto. El referido sudario se encuentra en el santuario, al cuidado del obrero o vigilante de la capilla con el nombre del donante y el interior de encaje de seda.

El sudario en referencia llevó puesto el Señor durante cinco años, después de este tiempo los demás devotos proporcionaron otros sudarios de diferentes colores.

EL SEÑOR DE TAYANCANI, CCOYLLOR-RRITTY; TRADICIÓN*

En las elevadas y frías crestas de la cadena occidental de los Andes donde se yergue majestuoso, cubierto con su armiño de nieves perpetuas el Ausangate, hacia el nudo llamado Ccolqqepunco, en una quebrada de breñales y dentro de los límites de la parroquia de Ocongate, Sinakkara, se encuentra la famosa capilla conocida con el nombre del Señor de Tayancani, notable por su antigua y creciente devoción de los fieles que veneran una imagen de Cristo crucificado.

Una tradición de cerca de dos siglos y medio ha venido perpetuándose sobre el origen de dicha capilla, aunque con detalles que traspasan los límites de la realidad. Aún el hecho tiene a su favor un monumento público o la capilla, pero carece del respaldo de un proceso canónico que indudablemente lo hubiera colocado en el plano de la certidumbre y no en el de la leyenda.

Cuando a un alumno oí partes de dichas tradiciones, ahora les voy a reproducir en sus rasgos más principales, eliminando los detalles.

Por los años de 1780, vivía en su estancia sita en dichas regiones el indígena Mayta, que tenía dos hijos, entre los cuales el menor Mariano Mayta, de buena índole y muy obediente a los mandatos del padre, tenía por ocupación el pastoreo de los rebaños auquénidos que en alguna abundancia poseía el padre.

Marianito Mayta, desempeñando su oficio, llegó un día hasta los roquedales agrestes de Tayancani, paraje donde se le presentó un niño con un vestido bajo y especial, con quien empezó a departir en amistad casi íntima y quien le regalaba unos ricos panes con los que se alimentaba.

* Publicado en: Carlos Flores Lizana, *El Taytacha Qoyllur Rit'i*. Cusco: IPA, 2007, pp. 37-39.



Pasó alguna temporada en estas relaciones amistosas, no sin conocimiento del padre, con quien concertaron obsequiarle un vestido nuevo de los géneros usados por los moradores de esas regiones, pero el niño no los aceptó, manifestando que El siempre vestía del género que tenía su talar, indumentaria que se encontraba ya algo raída. Mariano Mayta o Marianucha como le llamaban los suyos, queriendo ser obsequioso con el misterioso niño, quien en anterior ocasión le había significado que se llamaba Manuel, se encaminó al Cuzco, acompañado de otra persona con el objeto de buscar y comprar una tela igual a la que vestía su amiguito, que le había dado un retazo del vestido que llevaba. Anduvo por los establecimientos comerciales de la ciudad, sin poder hallar la tela; mas uno de los comerciantes le indicó que la tela buscada podría encontrar en la casa del Señor Obispo, que por esa época gobernaba esta dilatada Diócesis el Sr. Manuel Moscoso y Peralta.

Marianito Mayta no se desanimó y logró entrevistarse con el mismo señor Obispo, demandando dónde podría conseguir un género igual y le narró el hecho de tener un amiguito en sus punas. Instado, sin duda por la consiguiente curiosidad, el Sr. Obispo ordenó mediante un oficio que le dio al mismo Mariano, al párroco ayudante de Ocongate, a que averiguara sobre el amiguito del portador, ofreciéndole a éste que a su vuelta le conseguiría la tela buscada.

Don Pedro de Llanca, recibida la orden episcopal, acompañado del sacristán y de un mayordomo y guiado por Marianito Mayta, se encaminó hacia el lugar citado, SINAKKARA, hasta la cresta llamada Rumi Cruz, desde donde contempló la hermosa hoyada y desde donde Mayta les mostró la morada de su Niño confidente, deslizándose enseguida, lleno de alegría al roquedal. Ya el sol declinaba a su ocaso, no obstante, se acercaron hacia el lugar donde llegó Mayta y le contemplaron en compañía de un adolescente cuyo vestido de una blancura extraña reverberaba con reflejos que jamás habían visto; y llenos de admiración no pudieron resistir el brillo que se desprendía del cuerpo del Niño, se regresaron a Ocongate.

Como la fama de la existencia del confidente de Mayta se extendiese por las comarcas vecinas, determinaron los moradores de las cercanías, tanto de Quispicanchi como de Paucartambo, dar un día caza al misterioso Niño. Lo que efectuaron en un día y hora citados. Los primeros que se aproximaron al sitio fueron los de Paucartambo y pasmados de admiración, vieron en un arbusto de TAYANCA un cuerpo humano crucificado entre unas ramas que se habían desarrollado en forma de cruz, sangrando por las heridas. ¿Sería una ilusión? Pero ¿muchos pueden sufrir una ilusión? Llegados al mismo sitio del arbusto, no encontraron ya a la víctima de la Cruz, y sólo el cadáver del adolescente Mayta,

quien indudablemente pensaron falleció de amor, con cuerda del dolor de haber visto en tan cruento sacrificio a ese amigo confidente de varios años.

El cadáver de Mayta enterraron en el sitio de la visión y en memoria de ella acordaron mandar esculpir una efigie de Nuestro Señor Jesucristo en el misterio de su crucifixión y edificar la capilla que actualmente existe, donde se festeja este hecho el 26 de junio de cada año con el nombre de SEÑOR DE TAYANCANI, cual si el mismo Cristo hubiera dicho: "Tayancapi Tacyac": "Estoy prendido o pendiente de un madero de tayanca" y el uso lo ha sincopado, en la dicción TAYANCANI.

Tal es a grandes rasgos el origen tradicional de la Capilla del Señor de Tayancani, cerca del cual el veredicto definitivo corresponde a la Autoridad de la iglesia.

En dicho lugar hoy se está construyendo una moderna y espaciosa capilla que servirá de albergue a todos los feligreses que hacen su peregrinación.

*Nihil Obstat
A. Palomino C.
Notarius.*

*Imprimatur
Isaías Renato
Vargas Castro
Archiep. Episcopus.
17 de mayo de 1946*

Recuerdo de la solemne Festividad del Señor de Tayancani que se venera en Ccoyllor Rritty.

Sus devotos: Humberto Paz Vargas y Sra. - 1970



LA NOVENA AL SEÑOR DE QOYLLUR RIT'I*

Juan Andrés Ramírez E., Pbro.

En las estancias de Ocongate, por el sector de Mahuayani, vivía un indígena apellidado Mayta, propietario de un buen número de ganado auquénido. Su estancia estaba situada en las hoyadas del nevado de Sinakara, al pie del majestuoso nevado de Qolqepunku, brazos de las elevadas y frías crestas del Ausangate, donde el pastor indómito y tímido compone sus tristes huaynos con las notas doloridas de su qena.

Altum phawaj,
q'illinchallay
Sutichallanta
willaykuway
Solterapaqchus,
kanichayta
viudapaqchus, kani
chayta -bis-
Soltera p'asña kani
chaypas
Viuda p'asña kani
chaypas
Amaña
waqachiwaychu
Amaña llakichiwaychu -bis-(1)

* Publicado en: *Allpanchis Phuturinga*, N° 1. Cusco: IPA, 1969, pp. 61-88.

(1) Cernícalo, que vuelas alto, avísame la pura verdad

Si voy a ser siempre soltera, si voy a ser viuda.

Si yo fuera una moza soltera, o una moza viuda

No me hagas llorar, no me des pena.

En ese paisaje serrano, donde pasean gráciles y elegantes las vicuñas, pastaban las llamas, ovejas y alpacas del prestigioso anciano Mariano Mayta, cuyos animales estaban al cuidado de sus dos hijos varones, el mayor contaba aproximadamente 20 años y el menor 15.

El hermano mayor, deseoso de conocer el mundo y con aspiraciones hacia una vida mejor, de continuo dejaba al hermano menor al cuidado del ganado; su ausencia duraba días, semanas y hasta meses íntegros.

Cuál sería la soledad de aquel niño, que decidió abandonar la cabaña y dirigirse a donde su padre, para exponerle su lamentable situación.

Así llegó a Mahuayani (actualmente pasa la carretera de Cuzco a Quincemil) poniendo a su padre al tanto de las correrías de su hermano. Este no tardó en llegar y fue duramente reprendido por su padre, por el injusto proceder de abandonar a su hermanito menor. El muy astuto calumnió a Marianito o Marianucha -como lo llamaban sus familiares- acusándolo de perezoso, desobediente, etc., con lo que logró hacerlo reprender y castigar por su padre, que le impuso el estar sujeto al hermano mayor y no regresar a la casa paterna sin previo permiso de él.

Regresaron los dos hermanos a la cabaña, donde, poco tiempo después, nuevamente se encontraba abandonado Marianucha. Al no poder soportar la dura labor, el hambre y la soledad pensó abandonar definitivamente lo estancia y, dirigir sus pasos hacia el otro lado de los picachos de nieve, en donde quizás encontraría otras estancias o en caso contrario... quitarse la vida.

Marianito Mayta se encuentra con Manuel de Tayankani.

Una mañana, cuando el sol penetraba a la humilde choza de Marianito, éste sacude la pereza y decide marcharse definitivamente del lugar, se despide silenciosamente de sus animales y se dirige hacia los picachos de la cordillera Oriental. Cuando en forma sorpresiva, divisó a regular distancia, un niño extraño que caminaba hacia él, convenciéndose luego que era una realidad y no una visión, ya que en su delante se encontraba un niño de su misma edad, rubio y muy hermoso, con quien empezó a entablar conversación, contándole en forma confidencial su lamentable y triste situación; el admirable niño supo mitigar la soledad y la pena de Marianito, ofreciéndole su compañía y un pan diario para su alimento. Pasaron las horas... llegó la tarde y ambos



niños se despidieron. Marianito, pensando en el hermoso niño, en la promesa de volver, decidió retornar a su choza, donde quedó dormido profundamente.

Al día siguiente muy temprano, salió rápidamente y se dirigió, junto con sus animales, al lugar en que se encontraron el día anterior; en efecto se deslizaba, por entre las piedras, el mismo niño rubio de dulces facciones. Con la alegría sincera de la infancia, pasaron el día entre juegos y amenas conversaciones.

En estas circunstancias, un indígena dueño de la estancia próxima, pasó por esos lugares en busca de sus alpacas que se habían extraviado, cuando distinguió que el hijo menor de Mayta, estaba jugando con un niño blanco o mestizo, y, pensó que podría ser hijo de algún cazador o viajero que estaría alojado donde Mayta.

Pasado un tiempo, volvieron a desviarse sus animales y fue en busca de éstos, cuando vió con sorpresa que nuevamente estaban juntos los niños, al lado del ganado, jugando alegremente, dando saltos altos, ligeros y fuertes, al son del instrumento "pitillo" (parece que de aquí data el baile del Ch'uncho, conjunto favorito en las fiestas del Señor de Qoyllur Rit'i). Entonces, el malicioso pastor se dirigió hacia Mahuayani, para dar cuenta de lo visto al achacoso y anciano Mayta, quien, a pesar de sus dolores y vejez, marchó a su estancia con el fin de enterarse personalmente de las noticias que le traía su vecino. Así encontró solo a su hijo Marianito al cuidado de los animales. De inmediato comenzó el recuento de sus animales, dándose cuenta que habían aumentado en gran cantidad; aprovechó también de esta visita para cerciorarse de la forma como vivía su hijo, sin víveres y sin huellas de que haya cocinado, por lo que interrogó a su hijo con cierta admiración que ¿quién comía? ¿dónde? y ¿con qué se alimentaba? Marianito dió cuenta exacta a su padre, contándole que tenía un amiguito muy hermoso, que le daba un pan diario con lo que quedaba muy satisfecho y, que además le ayudaba a pastar los animales, a hilar la lana y que solían jugar y bailar.

El padre, convencido de la ausencia de su hijo mayor y muy satisfecho del pastaje de Marianucha, ofreció mandarle ropas, insistiendo a la vez que preguntase, a ese niño, su nombre y procedencia.

Al día siguiente nuevamente empezaron a entrevistarse Marianito con el niño de vestido blanco y, conforme le había instruido su padre le preguntó cual era su nombre y de donde era; el niño serenamente contestó que su nombre era "Manuel" y que era de "Tayankani".

Marianito Mayta viaja al Cuzco

El anciano Mayta, sintiéndose muy emocionado por el magnífico servicio de los dos niños, pensaba como corresponder el sacrificio de éstos y, no hallando como gratificarlos, resolvió enviarle a su hijo un juego completo de ropas nuevas, para que así se cambiara con frecuencia; entonces el muchacho se dió cuenta, como Manuel estaba con un solo vestido, ya que no se había cambiado y no se le envejecía. Muy admirado le interrogó a Manuel de cómo no se cambiaba, ni se envejecía su ropa, pués, estaba tal como lo vió desde el principio de sus entrevistas. Pocos días después Manuel apareció con el vestido muy malogrado (parece que se le presentó así para probar la caridad de Marianito) y no teniendo con qué cambiarse; Marianito le ofreció hacer cualquier sacrificio y si fuera posible buscar en otros lugares una tela como la que él usaba. De inmediato solicitó a su padre, el permiso para emprender viaje en busca de ropa para Manuel.

Manuel, sacó un pedazo de su vestido, para darle a Marianito de muestra, quien emprendió viaje al Cuzco; es cuando por primera vez, conoció la población de Ocongate y demás poblaciones, por donde pasó para llegar al Cuzco.

Después de largo viaje, llegó a la ciudad que más tarde se llamaría “Roma de América”, recorriendo de inmediato los establecimientos, donde los propietarios se fijaban en la extraña calidad del género, y todos le decían que era imposible encontrar esa tela y, que sólo el Sr. Obispo podría tener o bien conseguir un corte de esa clase y calidad. Llevado por el cariño que sentía hacia Manuel, trató de vencer toda dificultad, logrando entrevistarse con el mismo Sr. Obispo, que por entonces era el prestigioso Dr. Juan Manuel Moscoso, quien con el espíritu caritativo le dió alojamiento en el Palacio Episcopal y, con emoción religiosa recibió en audiencia al humilde campesino, pequeño representante de una raza de titanes.

Interrogado por el Sr. Obispo, del cómo, dónde y quién le había dado ese género, Marianito trató de narrar los sucesos ocurridos con su amigo Manuel y la urgente necesidad que tenía de conseguir la tela, ya que el vestido de Manuel estaba muy deshecho. El Prelado pensó que se trataba de algún mestizo o hijo de blanco o de algún indígena que por ignorancia estaba usando ornamento sagrado del templo en forma sacrílega. De inmediato redactó un oficio para el Párroco de Ocongate, que por entonces era el Dr. Pedro de Landa, para que investigara sobre el asunto, ofreciéndole a la vez al niño, que para su regreso, le conseguiría la mencionada tela.

El niño indígena, tomó el camino de regreso hacia su tierra.



Se entera el Párroco de Ocongate

Cansado por el largo camino, con la pena de no poder entregar el obsequio a su amigo, llega Marianito donde el Párroco de Ocongate y le entrega el oficio Episcopal.

El Párroco de inmediato con gran interés, empezó a interrogarlo en forma detallada y, decidió acompañar al pequeño pastor de Sinakara, junto con el sacristán y un mayordomo de la Iglesia. Tomaron el camino de Pitiskunka, Tayankani, Ak'okunka, Phuyusk'ori-kucho, Lek'e-pata, Markuskunka, Yana-kancha, Machu-cruz, y Ok'opata, de todas estas lomas se ve la soberbia Sinakara, como reina de la Cordillera Oriental.

Siguieron por el angosto camino. Cuando, a la distancia, divisaron junto al ganado, a un niño vestido con una túnica blanca, Marianito se acercaba con el corazón lleno de alegría; mientras que los de la comitiva investigadora estaban admirados por la luz refulgente, que no dejaba acercarse más.

El cuerpo del extraño niño irradiaba unos rayos, que jamás habían visto, y debido a que la noche venía ya, tuvieron que regresar. El sacerdote y sus compañeros creían que alguien proyectaba a sus vistas un espejo de gran dimensión.

Expedición de las Autoridades de Ccatcca y Ocongate a Sinakara

El presbítero Dr. Landa, teniente Párroco de Ocongate, convocó a las autoridades y vecinos cercanos de la localidad a una sesión extraordinaria, para tomar acuerdo sobre una expedición a Sinakara, para ver y constatar la realidad del misterioso amigo del místico Mayta.

El teniente Párroco de Ocongate, dió parte al Párroco titular de Ccatcca, de todo lo sucedido en el primer viaje y del programa para la segunda expedición. Al recibir el Párroco de Ccatcca el comunicado, envió al teniente Párroco, juntamente con los alcaldes; así la expedición estuvo formada por: El Cacique Español y Recaudador de Tributos Capitán Don Miguel Evaristo Galarreta, el Cacique Indígena Don Nicolas Churata, el futuro Cacique Español de Ocongate, Pedro Loaiza, el cantor de la Iglesia Don Fernando Huarcaya, el sacristán Don Hilario Huayhua, los vecinos Fabián y Felipe Aparicio, don Esteban Ruíz y demas vecinos. Se reunieron el 23 de junio y tomaron rumbo hacia Sinakara.

Llegando al sitio mencionado, todos empezaron a divisar una luz refulgente que ofuscaba la vista; por disposición del Teniente Párroco de Ocongate, Dr. Landa, avanzaron en forma de un extenso círculo, para así ubicar y descubrir, en mejor forma, la silueta del niño que se

aproximaba hacia una roca, mientras que el Sr. Landa agitado y emocionado alargaba la mano como quién pretende coger algo, y con gran sorpresa, llegó a coger en pequeño arbusto de tayanka que había crecido junto a una peña y, pasmado, cogió entre sus manos un cuerpo humano crucificado en una rama de tayanka en forma de cruz; por los tormentosos dolores que sufría y con la mirada agonizante parecía clamar a los cielos "Dios mío, Dios mío por qué me abandonaste". Todos confundidos y atónitos se postraron y quedaron en éxtasis de fe.

Marianito, miraba, atónito y desesperado a su amigo crucificado y creía que los demás visitantes eran los culpables de los sangrientos suplicios de su confidente. El sacerdote y demás personas lloran y rezan y, una vez vueltos en sí, encontraron la madera de tayanka en forma de cruz; mientras que el niño Mayta fallecía por efecto de un síncope, en presencia de todos.

Al pie de ese histórico pedrón, por disposición del sacerdote que presencié lo ocurrido, descansan los restos del que fue místico y dichoso Marianito Mayta. Según la tradición se supone que el actual altar mayor está encima de la sepultura del mencionado niño indígena.

Carlos III pide la Cruz Milagrosa

En memoria de esta aparición, los Párrocos de Ccatcca y Ocongate, como también las autoridades entraron en acuerdo para mandar esculpir una efigie de nuestro Señor Jesucristo Crucificado, sirviendo de cruz la misma tayanka.

De todo lo ocurrido, dieron cuenta al Rey de España Carlos III, quien ordenó de inmediato la conducción de la auténtica cruz, al palacio real para su debida aprobación y, por medio del Virrey Agustín de Jáuregui y Aldecoa, fue conducida a España.

En vista de que no regresaba la cruz y pasaban meses, quizá años, los indígenas, sacerdotes y autoridades de ese sector exigían la devolución, a tal extremo que los indígenas querían levantar una revuelta. El Párroco y las autoridades tuvieron que mandar hacer otra imagen similar, con un Cristo Agonizante y entregarla al pueblo, para, de esta, manera, calmar a los indígenas que eran los más interesados. Esta imagen es la que actualmente se venera en el altar lateral del Templo Viceparroquial de Ocongate, bajo la devoción del Señor de Tayankani.



Se le conoce con el nombre del Señor de Tayankani, porque cuando Marianito preguntó, el niño contestó diciendo: "Tayankanimanta kani, tayankataqmi tianay, Soy de Tatakani y estoy prendido en tayankani".

A cinco kilómetros de distancia de la población de Ocongate, hay un sector que forma parte de la actual hacienda de Lauramarca, donde se ve una hermosa campiña que lleva el nombre de Tayankani, donde existe un árbol frondoso de "tayanka", en cuya base se ha construido una hermosa capilla dedicada al Señor de Tayankani.

También se ha erigido, otra capilla en el mismo lugar de las apariciones que dista aproximadamente unos 40 Km. de Ocongate; la primera capillita fué muy modesta, ya que tenía techo de paja, luego se le cambió con tejas, pero no duró debido a las fuertes nevadas; se pusieron, después, calaminas y se ampliaron las construcciones.

Hoy se conoce con el nombre de Santuario de Qoyllur Rit'i, que quiere decir Estrella de la Nieve.

Imagen del Señor en Roca

Actualmente existe una Imagen del Señor Crucificado, grabada en una roca negra, bajo la advocación del Señor de Qoyllur Rit'i, al pie de la cual está la sepultura del niño Mayta. Las personas que acompañaron a los sacerdotes de Ccatcca y Ocongate, no vieron la imagen del Señor en la roca, pero sí en el pequeño árbol de tayanka. Sin embargo 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; pero, la pintura que actualmente se vé es posterior. La hizo el conocido artista cuzqueño Fabián Palomino.

Tal como se ha narrado, es la historia de la aparición del Señor de Qoyllur Rit'i o Tayankani, según los datos recopilados por el Párroco Adrián Mujica.

También se pone en conocimiento que el original de la historia del Señor de Qoyllur Rit'i, escrita por el teniente Párroco de Ocongate, desapareció debido a las guerrillas de la emancipación, ya que robaron varios documentos importantes de la parroquia de Ocongate.

Existen sólo dos reliquias importantes que son:

Una especie de sudario de hilo de plata, obsequio de algún devoto, al poco tiempo de la aparición del Señor.

La otra, es un escrito antiquísimo en pergamino, que está colocado en un marco, al lado izquierdo del Señor de Tayankani, en el templo matriz del pueblo de Ocongate y como testimonio eclesiástico literalmente dice así: *"El señor don Joséph Gallegos, cura Párroco de la Doctrina de Putina, Vicario Foráneo de la provincia de Azángaro, Examinador Sinodal y Vicario General de este Obispado por el Ilmo. Sr. Dr. Dn. Moscoso, dignísimo, Obispo del Cuzco. Por facultad de su señoría Ilma, en visita que ha hecho a esta Doctrina, concede "Anima" del purgatorio, todos los lunes del año, con una misa que se celebrará en el altar del Señor de Tayankani.*

Octubre, Ocongate 1785".

Procesiones que se acostumbra realizar con la Imagen del Señor de Tayankani

La festividad del Señor de Tayankani está considerada como fiesta de carácter internacional; su variado y hermoso folklore le dá un realce particular.

Es una fiesta movable, ya que no tiene fecha ni mes fijo.

Las procesiones se realizan en varias etapas, en la siguiente forma:

- 1°.- El día de la Ascención, sale la primera procesión del templo de Ocongate con dirección a la capilla de Tayankani.
- 2°.- El mismo día, sale otra imagen de la capilla de Mahuayani, con dirección al Santuario de Qoyllur Rit'i.
- 3°.- El día viernes, antes del domingo de la Santísima Trinidad, con los peregrinos de Urcos se realiza la procesión del santuario hacia la gruta que está cerca del nevado, con la virgen de Fátima.
- 4°.- El día lunes después de la Santísima Trinidad, pasa la procesión por la gruta de la Virgen y por la plazoleta.
- 5°.- El día martes, antevísperas del Corpus, sale la procesión más larga y va de Qoyllur Rit'i hacia la capilla de Tayankani.
- 6°.- El día miércoles, vísperas de Corpus, sigue la procesión de la capilla de Tayankani hacia el templo de Ocongate.
- 7°.- De la misma capilla de Tayankani, se realiza otra procesión hacia la capilla de Mahuayani.



Primera Procesión

El día de la Ascensión, puesta la Imagen del Señor en una urna en forma de cruz, es levantada en brazos por las autoridades y vecindario de Ocongate, en riguroso turno; en el trayecto por las calles descansa en los altares, preparados en las puertas con los mejores tejidos y adornos, donde el Señor les da su Santa Bendición y se escucha el triste canto:

*Chakatasqa, k'irinchasqa
Apu Jesus, hamusunki;
huchasapa wawallanta
tapupaya kamusunki.*

Que dice: *Señor Jesús, Te vieron crucificado y herido...*

Una vez llegada a la capilla de San Antonio de Padua en el canto de la población, se le tributan los honores litúrgicos. De inmediato las autoridades disponen el personal, para controlar el orden público durante la tarde y la noche.

Emprende nuevamente la marcha. La imagen es llevada, ya no en los brazos de los fieles sino en la espalda. Los cargadores cambian de turno 6 ó 7 mt. La procesión se dirige por la cuesta de P'itiskunka, luego sigue el camino hacia la capilla del Señor de Tayankani, más o menos hasta las 6 de la tarde. Allí la imagen es recibida con todos los honores, por los humildes feligreses del lugar, donde se queda la víspera de la fiesta del Corpus, luego retorna en procesión al templo matriz de Ocongate, el cual dista 10 km.

Segunda Procesión

El mismo día de la Ascensión, aproximadamente a las 2 p.m., sale de la capilla de Mahuayani, otra procesión, con dirección al Santuario de Sinakara. En los descansos, suele cantarse:

*Bendito y alabado séa, mi Jesús en el altar
y la Virgen concebida, sin pecado original
Alabemos a Dios y a la Madre de Dios,
por las gracias recibidas sin merecerlo. Amén.*

En los mismos descansos, la concurrencia indígena entona el *Qiswar-simi*.

Los lugares de descanso son: Qonqorpata, Phuyupata, Charqani, Kunkacancha, Q'erani, Chiwallana, Hatun-lloklla, Uracruz-pata, Hatun-Cruz-Pata.

Llegando al Santuario, toda la noche, se realiza la velada, al compás del pito y del bombo. A pesar del frío, sólo visten: un poncho multicolor, en cuyos bordes juegan hermosos p'ullkos o flecos, una montera de paño negro, forrado con castilla amarilla, verde o roja de la cual caen franjas floreadas, un ch'ullo, tejido al gusto de cada uno.

Tercera procesión

El día miércoles, antes del domingo de la Santísima Trinidad, se realiza la procesión de la Virgen de Fátima; esta procesión es sencilla, pero significativa en el aspecto religioso. Sale del templo y se dirige hasta la gruta de la Virgen. En el camino se reza el rosario.

La gruta se encuentra cerca de la nieve.

Los feligreses de Urcos son los que se encargan de organizar y solemnizar dicho acto.

Cuarta procesión

El día lunes siguiente a la fiesta de la Santísima Trinidad, desde tiempos muy antiguos se realizaba la procesión del Señor de Mahuayani, pero solamente por el atrio del santuario. Se tuvo que prohibir esto por el desorden que hacían, ampliando a la vez el recorrido de la procesión. Todos acompañan con recogimiento religioso, cantando, rezando e implorando; ninguno de los conjuntos folklóricos baila.

El Cristo va en una hermosa anda, tallada en cedro, bajo una sombrilla (achiwiri), hecha de plumas de diversos colores. Luego de tres horas de recorrido llega al atrio del templo, de donde imparte la bendición a las cuatro partes del mundo católico.

Durante la bendición, se oye llorar y gemir a miles de peregrinos, a los que acompañan los tristes toques de los P'urus; todos se ponen en íntima conversación con el Señor.

Estos actos religiosos han sido filmados por turistas extranjeros y artistas cuzqueños.

Quinta Procesión

Es la procesión más larga y más solemne, tanto en el aspecto religioso, como por el derroche folklórico; es la que sale el día martes en vísperas de Corpus.

Una vez terminada la misa de bendición, el Párroco coge en sus brazos la imagen del Cristo, que siempre está dentro de la urna, y al triste son de los músicos emprende la procesión rumbo a Tayankani primero, para luego continuar a Ocongate. Después de la bendición, miles de peregrinos rompen el silencio, con la canción de despedida entonada con gran fervor.



*Bendicionta churaykuway
Señor de Qoyllur Rit'i
Wasillayman ripunaypaq
Nujñu Jesusllay.*

*¿Maytaq kunan kaypi kanchu
Señor de Qoyllur Rit'i
qayna wata jamuqkuna
Nujñu Jesusllay.⁽²⁾*

De inmediato se oye una voz potente que dice: "jayuri tayta, jayuri mama" que quiere decir "apurarse hombres, apurarse mujeres".

Luego empiezan los bailes; todos tocan, a ganarse, la pieza favorita: el Ch'uncho; generalmente arrancan primero los de Paucartambo, debido a que fueron los primeros que llegaron aquella vez que se presentó el Niño crucificado en una rama de tayanka.

Durante el trayecto, los hombres por turno cargan al Señor, lo mismo hacen las mujeres con la Virgen Dolorosa; notándose que durante la procesión" no se pierde absolutamente nada, a pesar que en el momento de comulgar, tanto hombres como mujeres dejan al filo del sendero sus bultos.

Aclaremos que dentro del grupo de Paucartambo, están incluidas las diferentes provincias y distritos como son: Ccatcca, Karwayo, Urubamba, Cuzco, Calca etc., todos los feligreses que sean naturales de los pueblos mencionados deberán cargar al Señor por todo el lugar que corresponde a Paucartambo hasta llegar a Juchuy-Sinakara, en donde entonan por vez primera en castellano:

Bendito y alabado sea mi Jesús en el altar ...

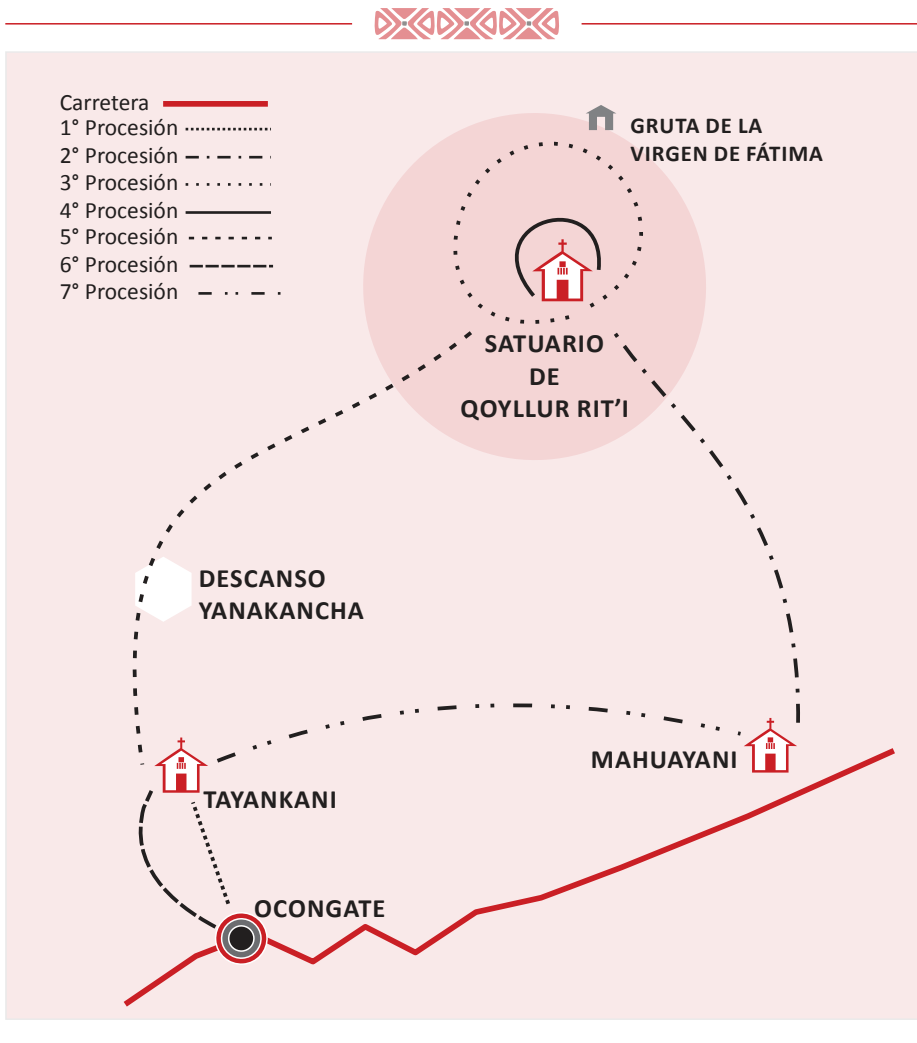
Desde este sitio, tomán la cruz del Señor y por turno los fieles que pertenecen al grupo de Quispicanchi, estando considerados en él, los de Ocongate, Urcos, Acomayo, Sicuani, Marcapata, Quincemil, Madre de Dios, etc. Una vez que han llegado entonan el himno:

(2) Dáme tu bendición, Señor de Qoyllur Rit'i
para que me vaya a mi casa, dulce je..
¿Quienes están nuevamente aquí,
de los que vinieron el año pasado?

*Ñachu, Taytay, niwankiña
ripullayna, waway, nispa
¿Maytan risaq, sumaq Tayta.*

"Ya me has dicho, Padre, que me vaya; adonde iré, buen Padre".

Una vez entonado el Bendito y Alabado, todos se saludan, unos con la salutación enseñada por la religión "Ave María Purísima, sin pecado concebida"; otros con el saludo "Tayta, waran P'uste, mama, waran P'uste", uno de los famosos Arariwas (el que manda a todos los conjuntos de Ch'unchos) dice en voz alta: "Tanqere waqachi tayta" que quiere





decir: "Papito, toquen los tambores", a esta orden del Arariwa, todos los músicos empiezan a tocar los instrumentos y los altos jefes de los cientos de conjuntos Ch'uncho, se aproximan en orden estricto hacia el Señor, bailando ligeramente y haciendo una sencilla genuflexión ante él. Algunos jefes tocan unos pequeños instrumentos llamados "epakate" formados de 14 a 16 finos carrizos de diferentes tamaños y grosores, mientras que la procesión sigue su curso en medio del fervor religioso, hasta llegar a Choq'eqellana donde descansan y cantan el himno Apu Jesucristo, que dice así:

*Apu Jesukristo, khuyaaq sonqo Tayta
khuyapayallaway (bis)
wajcha wawaykita.*

"Señor Jesucristo, de corazón amoroso, ten misericordia de tu pobre hijo".

Son aproximadamente las 3 de la tarde y continúa la prolongada procesión mientras que los celadores rodean y controlan los pasos del Señor, como si fueran los propios Apóstoles de Cristo que lo acompañaron en sus viajes fatigosos; así se acerca al Jatun Calvario y cuando la sombra de la pesadísima cruz se pone en lo más elevado del cerro de Machu Cruz, el gran Arariwa con su famoso epakate anuncia el momento en que todos instantáneamente hacen derroche de emoción, dando saltos largos y ligeros, esparciéndose en diferentes filas por todo el panorama, como quien se alegra de haber llegado, tanto ellos como el Señor, sin novedad. Este acto se llama "Kauqhistasqa".

Todos los peregrinos se ponen de rodillas, para rezar el Bendito y Alabado, luego se juntan: entre parientes, paisanos finalmente entre desconocidos, para servirse sus fiambres; es impresionante ver como los que poseen, comparten fraternalmente con los que no tienen comida. También por grupos dedican a la Virgen Dolorosa, piezas musicales como la que sigue:

*Haku, Mamay, puririsun,
wawaykita maskamusun
auqakunaq rnakinpiñas (bis)
wawaykita ñakarishan.*

Vamos, Madre, en busca de tu Hijo, que está sufriendo en manos de sus enemigos.

De esta manera la procesión del Señor de Qoyllur Rit'i, llega al sector de Kumukasa, pasando por Alkamarina, para luego empezar a bajar por Kak'allaki, mientras que el reloj aproximadamente marca las 6 a 7 de la noche. Todos empiezan "chakiri sulti jáyuri" o sea

"continuar el baile" siempre, saltado tanto hombres como mujeres, ancianos y jóvenes, sin distinción de personas ni clases. De vez en cuando los arariwas de Paucartambo y Quispicanchi suelen decir: "jayuri, jayuri mamawayri; jayuri, jayuri tatawayri" (hombres por un lado, mujeres por el otro lado); forman un semicírculo para caer de rodillas ante el Señor y, pronunciar el Bendito y Alabado. Poco después un imponente coro campestre entona el himno que dice así:

*Qhasqollaypi uywakusqay,
kusi rauraq ch'aska;
Mamallaykin
maskasunki (bis)
yawar weqeta
hich'arispa
Maypin urpillay
kashanki,
mamallaykita
waqachispa;
urpillaytan
chinkachini (bis)
qori q'esa
sonqoymanta.*

En castellano dice: *Criado en el pecho, estrella luminosa hermosa. Te busca tu Madre, derramando lágrimas de sangre- Donde estás paloma mía, que estás haciendo llorar a tu madre. He perdido a mi paloma, de su nido de oro.*

De inmediato por turno los conjuntos se van acercando, para dedicar sus bailes al señor, mientras que los otros peregrinos preparan té, café, chocolate etc. El wakatusuq pone en movimiento a toda la gente; y la comisión formada por los señores celadores prohíbe y controla toda bebida alcohólica.

Así, llega la noche. Los labios congelados por el frío pronuncian una oración y luego las melancólicas notas del canto:

*Millay qaqaq sonqollampi,
oracionta ruraraqani
tukuyrunaq allinninpaq (bis)
Dios Yayayta wajyarqarri,*



“En el corazón de la roca dura, hice oración en bien de todo nombre, invoqué a Dios Padre...”

Los arariwas, dan señas de proseguir la Procesión; los Ukukus tocan fuerte sus p'urus; los Qhapaq Qollas van cantando en tono solemne y alegre, en el ritmo movido de sus danzas, para después entonar "Vamos Hermanos Andando".

Haku, wayqey, puririsun, Taytanchista maskamusun.

*Ccatcca llaqta niñachakuna, frazadallayta chhalariwaychis.
¿Imataraqsi, ñuk'u maki, Kanchikuna chhalawanqaku?
ñoqarajchá chhalakuykiman wara-waranqa soleschaywan.*

*Ñak'ay, taytay, tarimuyki, Paucar qolla llaqtamanta,
qhapaq sutyikin uyarikun, Kanchi llaptaq wasallaman.*

*Kaychu wasiyki Santo Templo, huchasapaq ullpuykuna;
uyariway, Santo Templo, wasiykipi, I
ñak'ay, taytay, orqon qasant, purimuspay tarimuyki.*

*Almallaytan pusamuni, huchaywan chaqnasqata
qanllan, taytay, paskarinki,
phisqa rosas makiykiwan, iskay qoyllur ñawiykiwan.*

*Bendicionta churaykuway, phisqa rosas makiykiwan,
bendicionta churaykuway, ripunallay q'asapataman.*

*Isqon p'unchay novenayki, kunan p'unchay tukukapun,
¿ima ripuy atisaqtaq waqanallay llaqtamanri?*

*Adiós, adiós, compañeros, kausaspachá kutimusaq,
wañuspayqa Diosllawanña.*

*Qayna mata jamuq masiy, mayta kunan kaypi kanchu,
wakinkaqchá allpaq sonqonpi, wakinkaqtaq runaq llaqtanpi.*

Que dice: *Vamos hermanos, busquemos a nuestro Padre...
con la niñas de Ccatcca, canjeémos mi frazada.*

*¿Qué cosa podrán canjearme, los Kanchinos de manos atadas?
tal vez yo podría canjearles miles y miles de soles.
Apenas, Padre mío, he podido encontrarte,
al venir de mi pueblo Paucarcolla,
tu reverente nombre se oye más allá de Kanchis.
Este es tu sagrado templo, en donde se cobijan los pecadores,
oye mis llantos en tu casa paterna.
apenas, Padre mío, he podido hallarte trasmontando cerros y abras.
He traído mi alma, maniatada de pecados,
Tu sólo Padre mío, sabrás desatarlos
con tus manos de cinco rosas con tus ojos de lucero.
Dame tu bendición con tus manos de cinco rosas,
dame tu bendición hasta que trasmonte el abra de mi camino.
Hoy acaba la novena
¿como podré volver a la tierra de mis penas?
Adiós, adiós, compañeros, si vivo volveré
si tengo que morir, que sea con Dios.
Mis compañeros de viaje del año pasado, ¿dónde están hoy?,
algunos están bajo tierra y otros en pueblos extraños.*

Luego de varias figuras de danza, concluyen con el terrible y doloroso “yawar mayo”: con hondas, furiosamente se soban las amoratadas pantorrillas, aunque el dolor sea agudo, no dejan de cantar:

*Ama wayqellay waqakunkichu, yawar mayupi rikukushaspa (bis)
warak'achallay q'aaq, q'aaq, amana wáyqellay mancharikichu,
yawar mayupi rikukushaspa (bis).*

Que dice: *Hermano no vas a llorar, si te ves en un río de sangre, la honda q'aaq, q'aaq, hermano, no te vas a asustar, si te ves en un río de sangre.*

Es la penitencia, que ofrecen al Dios, por sus culpas. Se soban hasta que sus pantorrillas estén sangrando.

Son más o menos las 9 ó 10 de la noche, el Señor va avanzando por el largo camino, escala la cuesta de Senqa, pasa por Inti-Sukayoq, sigue con dirección a Markaskunka donde hay una cruz, allí rezan de rodillas el Alabado, bajan a Kachu-wayku donde descansan para después subir la cuesta cascajosa y estrecha que va a Leq'epata; a pesar del frío intenso, porque son las 3 ó 4 de la mañana, nadie se queja, al contrario todos satisfechos y



contentos trajinan al son del "chakiri jayuri", acomodándose para cantar el Alabado; continúan caminando, llegan al Araskanca o Phuyusq'orikuchun, donde nuevamente de rodillas dirigen la mirada a los nevados de Sinakara, paisaje encantador, donde Cristo ofrece vida, paz y salvación a cuantos van en busca de él.

Se ven los primeros albores del amanecer; las voces empiezan a cantar "Yuraq Hostia Santa"; también hacen la Comunión Espiritual y se sigue oyendo el emocionante canto "Qanmi Dios Qanki", Eres, tu Dios ...

Los peregrinos, aprietan sus polvorientas sandalias y se ponen en camino, empieza la alegría con el "Chakiri sulti jayuri", al compás del "huanpotenaje" -bombo-, también amenizan los demás instrumentos. Los conjuntos como el Ch'uncho, Ukukus, Toreros, Qollas, Kachampas, Chilenos, Pampa, Huaylas, Pasamoreno, Seqseko-machu, Machutusuq y todos los fieles saltan en son de alegría, llegan Jatunajaq, donde elevan la oración del Bendito y Alabado.

Llegan a Tabla-cruz, mientras que dos pabellones peruanos son conducidos por los altos jefes de los Ukukus; el "kinray llauta wakachi" (pito) de los Ch'uncho los p'urus de los Ukukus, la banda metálica de los indígenas de Ccatcca, los cuales usan pantalón ceñido y corto, con hermosos ch'ullus, cuyas orejas están bordadas con piñes de colores y botones, cintas floreadas que caen graciosa mente en los hombros de los vistosos ponchos; dejan escuchar sus notas musicales.

En medio de bailes y oraciones, llegan al Calvario de Tayankani, donde postrados de rodillas entonan:

*Angel-llay, maytan rinki, chhika usqhay phawaspayki,
Jesúsllaywan tinkuspaqa, wawallayki waqan ninki.
Qué dice: Angel mío, a dónde vas, tan de prisa volando...*

Algunos músicos acompañan con las notas dulces de sus instrumentos.

Al anuncio del "Chakuri jayuri", llegan al mismo calvario de Tayankani, donde el Párroco vestido con sus ornamentos conducirá la procesión en forma solemne, ingresando a la plazuela de Tayankani; siendo ya las 10 de la mañana del día anterior al Corpus Cristi. Los centenares de bailarines, en forma ordenada y en sus respectivos sitios, forman un 'callejón, unos con sus pañolones de seda floreada, otros con sus warak'as, los Ukukus con

sus toscos zurriagos y, triunfalmente en medio de canto, flores, velas, incienso, música y llantos ingresa el Cristo de los Nevados, en brazos de sus amados hijos a la casa de Tayankani.

Luego se da unos minutos de descanso, para que los fieles puedan servirse sus alimentos, que los toman unos en campo abierto, otros en la sombra, en galpones, etc.

A fin de que todos escuchen la Santa Misa, se celebra en el atrio de la capilla, ante la imagen del Señor de Tayankani, que el día de la Ascensión salió del templo de Ocongate, para luego retornar a su templo. Terminada la misa con su panegírico y amenizada por la selecta orquesta de los Chilenos de Urcos, los Arariwas anuncian la última etapa, de esta prolongada procesión.

El Párroco inicia la procesión, conduciendo al Señor en sus brazos hacia Ura-Cruz-Pata, donde lo entrega al Arariwa de Paucartambo. De la quebrada por donde cruza el riachuelo de Tayankani, se escucha una confusión de notas musicales de diferentes instrumentos, mientras que el Señor Nazareno va pasando por toda la quebrada, para empezar a subir la cuesta de Maranpaqi y llegar al morro de P'itiskunka. Todos descansan unos minutos, a manera de esperar a los que todavía no han llegado debido al cansancio, a los bultos que llevan, a los niños que no pueden avanzar o a las acémilas que vienen cargadas.

Los feligreses de Ocongate, se preparan para recibir al Señor. Los catequistas entonan una canción triste, mientras las lágrimas ruedan por sus tostadas mejillas

*Qan Taytayta servinaytan, Señor de Qoyllur Rit'i,
auqaykita servirqani, Ñuqñu Jesúsllay.*

*Que dice: Yo que debía servirte a Ti, Señor de Qoyllur Rit'i, he servido a tu enemigo,
dulce Jesús.*

Tanto los hombres como las mujeres, siguen guardando turno, para cargar al Señor y a la Virgen respectivamente.

Nevamente los instrumentos suenan para acompañar: el Bendito y Alabado. El Señor llega a la capilla de San Antonio, donde es esperado con flores, música, descansos preparados por las familias devotas. Luego entonan el himno compuesto por el Dr. Nemecio Zúniga Cazorla.



*Ocongate Ilaqta, rijch'ariyña ñawiykita kichariyña,
Jesús t'antata qhawariy, intikunaq illallanta
k'anchaykunaq kausayllanta.*

Que dice: *Pueblo de Ocongate, despierta, abre tus ojos, mira el pan de Dios, brillo del astro Sol, vida de las luces...*

Séptima Procesión

El recorrido de esta procesión es de Tayankani a Mahuayani, se realiza el mismo día, esta procesión dura bastante, porque tiene que avanzar 24 Km. Partiendo el Pakollo, llegan a Jaturani- q'asa, donde acostumbran rezar el Alabado; de allí pasan a Chek'aspampa, se aproximan a Tintinchaka, luego continúan por la carretera pasando por Huayakoyo, Kalpapata y llegando la noche están en Mahuayani, donde cientos de feligreses esperan el retorno del Señor. Terminando la procesión.

Corpus en Ocongate y las Guerrillas

A las 11 de la mañana, empieza la solemne misa en el templo Vice-Parroquial de Ocongate, con la asistencia del vecindario y todos los conjuntos. Terminada la Misa, de inmediato se prosigue con la procesión, por la plaza de Armas.

Por la tarde empieza la "Guerrilla", presentada por los Qhapaq-Qollas y los Ch'unchos de Paucartambo.

A las dos de la tarde, después del número del Ch'uncho de Paucartambo, los Qhapaq-Qollas del pueblo, se hacen presentes en el atrio del templo, con el número más atrayente y doloroso el "Yawar Mayo", mientras que otros "bailan cantando "No has de llorar, hermano mío, aunque te veas en un mar de sangre, que en quechua lo dicen sí:

*Ama wayq'ellay waqakunkichu
yawar mayupi rikukuspayki (bis).*

Por turno las parejas se van sobando con todas sus fuerzas, sin piedad van cayendo los chicotazos de la honda en las amoratadas pantorrillas.

Las hondas son hechas de fibra de magé o hilos de alambre, es por eso que al caer revienta la carne, hasta hacer salir gotas de sangre.

Terminada su presentación, siguen los Ch'unchos con sus saltos característicos. Siguen otros números hasta que se presente la esperada guerrilla.

El Qolla, más perito en hechicerías, se acomoda en uno de los ángulos de la plaza, donde alista la "qepiña", la extiende para empezar con sus "qepusqas"; sobre la qepiña extiende una hermosa "unkuña" de pallaes con hordes floreados, en otra unkuña hay una buena porción de hojas de coca, de buena calidad, las extiende y pijcha, toma aguardiente y chicha para empezar con la ceremonia, del qepusqa.

Antes de empezar a escoger las hojas de la coca, se hace la ventilación de éstas, vá arrojando de poco en poco, anunciando las desgracias o fortunas posteriores; consulta también si en la guerra con los Ch'unchos van a ganar o perder. Triste y melancólico se porta el brujo y siente la necesidad de pedir ayuda de los aukis; empieza a escoger las hojas de la coca y las coloca en filas, de tres en tres, ¡después les dá un samaikusqa a cada k'intusqa, ceremonia que se realiza en medio de velas negras o amarillas, amarradas con hilos negros (lloq'esqa) especialmente hilados a la izquierda, para que los misteriosos wayras (vientos) arrastren hacia la muerte a sus enemigos ch'unchos. El altomisayoq, ofrece también el untu (sebo de llama), vino, panecillos, kolqe libro, kori libro (papel finísimo plateado y dorado) un grano de maíz blanco, negro y amarillo, escogido del marlo que tenga surcos impares; llama e invoca a los aukis, a quienes ofrece, en especial al Ausangate, para que maltrate y castigue a los ch'unchos; llama también al apu Akanaku (cerro de Paucartambo) para que envíe al qheshwa wayra, para que las flechas de los ch'unchos no avancen por el aire y no hieran a sus compañeros, sin embargo después de tanto esfuerzo del paqo de los qollas, las flechas vuelan mejor y las hondas de los qollas no avanzan, así éstos van perdiendo.

Codo a codo, arma con arma, la lucha se intensifica; la agilidad, la astucia de los ch'unchos, hace que parezcan grandes atletas al lado de los pesados qollas; por otra parte los ch'unchos dirigidos por su rey, tratan de robar a las "imillas" o damas de los qollas. Las brujerías de los qollas, son vencidas por los mitos de los ch'unchos, ya que por un lado de la plaza, llaman a los dioses de la guerra. Finalmente un agil ch'uncho, logra matar al guarda-espalda de la imilla, quien a pesar de su 'tenaz lucha por defenderse, cae en poder de los chunchos, éstos por insinuación de su rey la raptan y desaparecen, este hecho es un fuerte golpe para los qollas, ya que están vencidos; los que no están heridos huyen. Una vez desaparecidos los ch'unchos, se reúnen los qolla para recoger a sus heridos, en especial al qolla guarda-espalda, a quien rinden honores y lo declaran héroe y mártir defensor de la imilla qolla. Hacen un entierro fúnebre, severamente enlutados, se oyen



unos gemidos desesperantes, otros piden limosna para el entierro, unos cuantos lloran haciendo conocer las cualidades y defectos del finado. Los Ukukus cargan al muerto. Con lo que termina la guerrilla de los pesados y brujos qollas con los ágiles y violentos ch'unchos.

Enseguida por un lado de la plaza, ingresan los K'achampas de Ocongate, con lujosos trajes, arreando algunas acémilas cargadas con recados para la despedida; por el lado opuesto, casi simultáneamente ingresan los qollas arreando llamas con cargas; ambos grupos invitan a las autoridades y al pueblo en general al kacharpari, donde presentan sus números favoritos, tratando de festejar el haber cumplido con el Señor de Qoyllur Rit'i.

Procesiones de los días viernes y sábado

El día viernes después de la fiesta del Corpus, terminada la misa, sale la imagen del Señor de Tayankani, en solemne procesión, por la plaza de Armas de Ocongate. Es acompañado por los bailarines y el pueblo en general.

El día sábado aproximadamente a las 12 del día, sale nuevamente la procesión del Señor de Tayankani, luego se dirige a la entrada de la población, donde acomodan al Señor en un altar portátil; el sacerdote y el pueblo en general entonan cánticos de despedida; después, el gran arariwa de los Ch'unchos de Paucartambo dirige frases de un triste adiós y concluye diciendo "kausaspachá kutimusaq, q'aya wata kunan hina, wañuspaqa manañachá" y luego reparte sus pequeños obsequios a las autoridades y demás acompañantes (loritos, cucharones, wisllas, trompos, wayruros, ch'unchos, copitas de madera tallada etc.).

Luego toma la palabra de despedida el Gran Qolla mayor de Ocongate, en representación de los de Quispicanchi, sus frases son sentimentales, a la vez que va describiendo su triste vida, luego le pide su bendición para que lo conserve hasta el próximo año. Efectivamente muchos del año pasado, que formaban el famoso conjunto de los Qollas de Ocongate habían sucumbido; luego dá sus obsequios como reales, medios, centavos, kaniwa, etc.

Se da la bendición a los lejanos pueblos de Paucartambo. Regresa la procesión al atrio del templo de Ocongate y de allí se vuelve a dar la bendición a los de Quispicanchis. Así termina la gran fiesta del Corpus de Ocongate.

Algunas costumbres que se realizan durante la Novena del Señor de Qoyllur Rit'i

El día viernes antes de la festividad de la Santísima Trinidad, desde el año 1963 se ha introducido el deporte del alpinismo, es así que los Hermanos Celadores encabezados por el Párroco, conducen una cruz de 8 mt hasta donde las fuerzas y el entusiasmo puedan, una vez plantada colocan un letrero grande, visible desde lejos, con la inscripción "Viva Cristo" luego en forma deportista retornan los fieles al santuario.

La cruz se queda en los nevados, hasta la noche del lunes o Martes, durante la cual los Ukukus de Paucartambo como los de Quispicanchis tienen una guerrilla en los mismos nevados, luego la cruz será conducida por los Ukukus vencedores. Desde el viernes hasta el lunes, a las tres de la tarde, se realizará la ceremonia del Vía Crucis, costumbre que se practica, desde 1962.

También se celebra el día lunes, una Misa de Réquiem, por las almas de los benefactores del Santuario y por las almas de los Celadores.

Bailarines

En forma exacta, no se sabe desde cuando es la costumbre de la peregrinación de los bailarines, en la novena del Señor de Qoyllur Rit'i. Se cree que es cuando Ccatcca pertenecía a Paucartambo, pero que venían en poca cantidad y por lo general sólo se bailaba el Qolla y los Ch'unchos, luego poco a poco fue aumentando la cantidad de peregrinos, así los de Ccatcca fueron los primeros en llevar la banda metálica y ya después se empezó a llevar los conjuntos españolizados.

Actualmente es muy numerosa la asistencia de los conjuntos, más no se puede dar un número exacto, ya que un año llegaron 300 y otro sólo 80 comparsas. Centenares son los peregrinos que entran al templo, dejando en la puerta sus sandalias llenas de polvo y sus bultos, para ingresar de rodillas al templo y luego rezar llenos de fervor y avanzar hacia el Señor con los brazos en cruz, también se oyen notas de almas agradecidas, que públicamente dan las gracias a su Benefactor por haberlos salvado de alguna desgracia, de la muerte, entretanto que ruedan por sus mejillas gruesas lágrimas.

Los conjuntos, tratan de bailar, con cuidado e interés, sus variados números, con el fin de consolar al Cristo afligido y, como ofrenda, le obsequian actos dolorosos, como el Yawar Mayo de los Qhapaq-qollas. Es de tener presente también la emocionante actitud de la cuadrilla de los Ch'unchos. Cuando por primera vez llegan al Santuario, su jefe máximo,



elegantemente vestido con plumajes de variados colores, toma la delantera; va acompañado por un ukuku que toca el p'uru, que con el Epakate del jefe da un combinado de sonidos musicales, avanzan dando saltos; cuando llegan a la puerta del Santuario, se ponen de rodillas, rezan una oración, brazos en cruz, luego retroceden con gestos de emoción, dan alcance a sus colegas, hacen una pequeña ceremonia de entrevista.

Por segunda vez va hacia el templo, llega a la puerta se coloca de rodillas para así ir al interior, siempre con los brazos en cruz. En el centro del templo saluda al Señor, termina su oración y de rodillas retrocede. Desde la puerta empieza a dar saltos de júbilo y avanza hacia sus compañeros, quienes se apresuran dando saltos mayores al ver retornar a su jefe, realizan la ceremonia de entrevista. Por tercera vez el jefe se adelanta y con las mismas ceremonias anteriores penetra en el templo, sólo que llega de rodillas hasta los pies del Señor, nuevamente retrocede y se va al encuentro de sus compañeros para regresar con ellos, quienes ingresan al templo de rodillas, con los brazos en cruz. Después besan el suelo en tres lugares diferentes; de vez en cuando se oye la triste oración del jefe, con su epakate y al ukuku que lo acompaña con su p'uru. Interpretando el papel del alto jefe, parece que hace de "Chaski" entre Cristo y sus compañeros, parece que va a cerciorarse si Cristo vive en esa capilla o casa, en la segunda, pide audiencia al Señor y en la tercera, le pregunta si pueden ingresar sus compañeros.

La vestimenta del Qara-ch'uncho, consiste en una hermosa "labra", disfraz hecho de vistosos plumajes largos, de variados colores, en los cuales predomina el rojo; usan el "p'ako" que sirve de meollo a los plumajes; la "qencha" sirve de base para que de ella se levante la "labra", todo el conjunto se llama "puka-pakuri" que a la vez viene a ser una corona, que descansa en la cabeza del individuo, y por último él "qencha" que a manera de tranzas caen sobre su espalda, están hechas de hilos de variados colores, donde están amarradas cientos de plumitas, cuyo nombre apropiado es de "sut'oq" o sea decir "plumillas que caén en forma de Kotas".

También usan las "walqas" que son como rosarios, hechos de "wayrurus", "sullukus" y otros similares, éstas se colocan encima del vestido llamado "unku" o "unkilla", que es generalmente de seda roja.

Usa una pechera denominada "aguaglorio", que es bordada con pequeñas plumas luego se añade una faja de cuero de culebra; que es adornada con "piñes", espejos pequeños etc., y finalmente el "karpichu" de cuyo contorno inferior caen pañolones de seda coloreada.

El jefe como distintivo, lleva un fueite en la mano y un "sembo", tejido de fibras en forma de redecilla, cocida como alforja donde lleva cantidad de objetos como: poros, churos, etc.

Los Temibles Ukukus

Los Ukukus, u osos humanizados, con sus largas lanas en la cabida, colocadas sobre el característico "waq'ollo" disfraz que sirve de máscara para cubrir toda la cara y la cabeza; cubiertos con un vestido llamado "unku" de pelos largos, color de oso, que les sirve para taparse todo el cuerpo; con un zurriago en la mano, que sirve para dar golpes durante el baile y para sus travesuras, y un espejito en la frente, que es el "paulucha".

Cada conjunto o cuadrilla tiene varios ukukus, quienes están considerados como seres superiores, más potentes fuertes, porque desempeñan el papel de un resistente oso, debido a esto las cuadrillas se preocupan por escoger a los hombres que tengan buen tamaño y mejor resistencia, para así vencer cualquier contratiempo.

En la noche del día lunes se juntan miles de ukukus pertenecientes a la provincia de Paucartambo y otros tantos a la de Quispicanchis y, antes de empezar el pesado viaje hacia las cumbres del nevado, caen de rodillas para recibir la bendición del Señor.

Estos dos poderosos ejércitos de Ukukus, bajo las órdenes de sus altos jefes inician la subida hacia los nevados, cada tropa por el camino que le corresponde, al son de los p'urus; a lo lejos sólo se ve flamear dos pabellones de color rojo y blanco, y numerosísimas manchas negras que se mueven lentamente. Los de Paucartambo avanzan por el lado izquierdo del nevado, mientras que los de Quispicanchis, lo hacen por el lado derecho, ambos bajo la señal de sus pabellones.

Aproximadamente a los dos de la mañana, se encuentran los dos bandos y empiezan con la famosa guerrilla, arrojándose bolas de nieve y llegan hasta agarrarse en lucha de cuerpo a cuerpo; la lucha es peligrosa porque, a un descuido, pueden llegar a perder la vida.

Después de ardua lucha, el grupo ganador, cargará la cruz dejada el día Viernes y la conducirá hacia el Santuario. Se retorna en medio del sonar de los p'urus; los demás ukukus traen en sus hombros bloques de nieve en señal de penitencia.

De este modo concluye la marcha de los temibles ukukus.



Machu T'usoq

En cada cuadrilla hay uno o dos Machu tusoq. Suelen disfrazarse con sombreros rotos o gorras, con máscaras que representan al "chivo desollado"; chaqueta y pantalones de kaki verde, como quien ridiculiza al soldado; acostumbran llevar como arma, palos y bastones.

También toman parte en las hazañas de los Ukukus, así cuando éstos suben a los cerros, los Machu-tusoq junto con ellos y después de las guerrillas, retornan cargando bloques de nieve, junto con los Ukukus.

Estos bailarines están bien disciplinados, los controla el caporal o jefe, de tal manera que no pueden emborracharse, robar y menos cometer escándalos, al contrario, están llamados a colaborar en el orden y mantener la tranquilidad espiritual en el Santuario.

El baile de ellos consiste en imitar al conjunto que acompaña o compone, tratando de ridiculizar.

Hermandad del Señor de Qoyllur Rit'i

En años anteriores, las personas devotas eran las que hacían guardar el orden, se preocupaban por el mejoramiento del Santuario, estas personas trataron de organizarse y es así que en el año 1,948, se forma una institución con el nombre de "Asociación del Señor de Tayankani". En el Año de 1959 se trató de reorganizar la citada institución, en forma estable y seleccionando al personal; en 1960 se instala la "RELIGIOSA HERMANDAD DEL SEÑOR DE QOYLLUR RIT'I", con un estatuto especial.

De esta manera nacieron los celadores, que son hombres que velan por el orden y el cuidado de los fieles, son los que tienen iniciativas para el mejoramiento material de la capilla, como su iluminación, que se ha hecho realidad gracias al motor eléctrico que se adquirió.

La Hermandad, tiene una insignia elegante, que consiste en un escapulario de seda blanca, con la imagen del Señor de Qoyllur Rít'i. En los seis años de existencia fueron presidentes electos, los siguientes señores:

Toribio Espino Yancay
Vicente Huanca

Celadores:

Vicente Huanca Mesicano (Urcos)
 Toribio Espino Yancay (Huaró)
 Vicente Martiarena Sayre (Urcos)
 Juan de Dios Samachualpa (Cuzco)
 Dionisio Yauri Quiñones (Urcos)
 Ladislao Flores (Huacarpay)
 Rubén Castro Luna (Urcos)
 Lucas Cayo Pompilla (San Sebastián)
 Manuel Mamani Oviedo (Quincemil)
 Mariano Llanccacuro Chura (Quiquijana)
 Eustaquio Huamán (Huaró)
 Fidel Ponce Palomino (Urcos)
 Ramon Sullca (Cuzco)
 Tomas Holgado Cama (Ocongate)
 Antonio Aquino (Ccatcca)
 Segundo Condori (Paucartambo)
 Cirilo Liconá (San Salvador)
 Timoteo Sánchez Huamantupa (Huasac)
 Basilio Santa Cruz (Urcos)
 Porfirio Astete (Oropesa)
 Justo Puclla Huarayo (Paucartambo)
 Pbro. Juan Andrés Ramírez Escalante -Asesor- (Acomayo)

Los señores Socios protectores de la Hermandad del Señor de Qoyllur Rit'i, son los siguientes:

Enrique Escalante Mujica (Acomayo)
 Alcides Hermoza (Iberia)
 Honorio Paucar (Acomayo)
 Crisóstomo Quispe Valencia (Cusipata)
 Angel Ramírez Challco (Urcos)
 Rafael Gil Palomino (Juliaca)
 Federico Ramírez Challco (Urcos)
 Sabino Díaz (San Jerónimo)
 Nicolás Tribeño Huillca (Ocongate)





PARTE II

INTERPRETACIONES ETNOGRÁFICAS:

CONTENIDOS,
SÍMBOLOS Y
SIGNIFICADOS







TAYTACHA QOYLLUR RIT'I

ROCAS Y BAILARINES,
CREENCIAS Y CONTINUIDAD



David Gow

TAYTACHA QOYLLUR RIT'I. ROCAS Y BAILARINES, CREENCIAS Y CONTINUIDAD*

I. Introducción. La visión de los vencidos.⁽³⁾

Hasta hace poco las investigaciones antropológicas e históricas en el Perú recogían el punto de vista del vencedor, del conquistador español o del mestizo de la época republicana. En estos últimos años la perspectiva cambió radicalmente y se dio énfasis a la llamada visión de los vencidos, punto de vista del conquistado o de los campesinos⁽⁴⁾. El trabajo que aquí presento, pretende delinear la lógica y la consistencia interna del mundo a partir del punto de vista de los mismos campesinos y esclarecer los mitos que rodean su supuesta irracionalidad e ignorancia. Intentaré lograr una parte de esta meta a partir del análisis de la religión indígena tal como se manifiesta en la fiesta del Señor de Qoyllur Rit'i, la cual es:

...quizás la deidad occidental de mayor importancia dentro del mundo de creencias de los indígenas del Sur del Perú, ya que su celebración aglutina a millares de indígenas, procedentes de alejadísimas comarcas...

(Núñez del Prado Béjar, 1970: 101)

* Publicado en: *Allpanchis Phuturinqa*, N° 7. Cusco: IPA, 1974, pp. 49-100.

(3) La investigación resumida en este artículo ha sido posible gracias a una subvención del Foreign Area Fellowship Program. Pero las opiniones, conclusiones y otros planteamientos son del autor y no necesariamente del Fellowship Program.

Quisiera agradecer el interés y la ayuda de muchas personas e Instituciones: D. Bernabé Condori de Pinchimuro, mi amigo compadre y asistente de investigación cuya ayuda me ha sido esencial en la elaboración del presente trabajo; mi esposa que recopiló gran parte del material etnográfico y me ayudó en la formulación de las hipótesis y conclusiones; Michael Salnow, antropólogo social de la Universidad de Manchester, con quien he podido intercambiar muchas ideas sobre las mismas fiestas que él estudiaba en el área de San Salvador; los Jesuitas de Urcos y los Hermanos de la Hermandad del Señor de Ooyllur Rit'i que me hospedaron durante la fiesta y me ayudaron en mis observaciones; las comunidades campesinas de Pinchimuro y Paqchanta que aceptaron contestar todas las preguntas que les hice; mis amigos de Ocongate y de las parcialidades vecinas; la Directora de la Biblioteca Central de la Universidad del Cusco que me autorizó el ingreso a la Biblioteca mientras estaba oficialmente cerrada; al Instituto de Pastoral Andina que puso a mi disposición su Biblioteca y sus fichas; a Bobbi Rhem del Land Tenure Center de la Universidad de Wisconsin que me proporcionó copias del material que no podía encontrar en el Cusco.

(4) Ver Murra, 1967; Pease, 1972 y 1973; Ortiz, 1973; Ossio, 1973; Varese, 1973; Wachtel, 1971 y 1973a.



Ossio critica a los autores que escribieron sobre la religión indígena y la ideología campesina en general por haber tratado estos temas como algo exótico, aislándolos del contexto social; les reprocha también negarse a reconocer que el pensamiento campesino es tan válido y racional como el pensamiento secular moderno (Ossio 1973: XIII). De la misma manera Flores critica estos autores por tratar la religión indígena como algo estático que, en caso de algún cambio, evolucionaría inevitablemente hacia el cristianismo ortodoxo; estos autores ignoran que la dinámica de la religión indígena puede, de hecho reforzar las creencias y los comportamientos tradicionales (Flores, 1971:68). Haciendo más estas críticas, intentaré recalcar la continuidad y el cambio en la fiesta y en las creencias como también la relación interna de esas creencias y la vida cotidiana en el mundo campesino.

II. La fiesta

Cada año, los días anteriores a la fiesta de Corpus Cristi, más de diez mil peregrinos, tanto campesinos como mestizos, trepan hasta el límite de las nieves, a unos 4,700 msnm, para rendir homenaje al Señor de Qoyllur Rit'i, imagen de Cristo crucificado pintado sobre una roca. Este Santuario está en el distrito de Ocongate, a unos 40 Kms. de la capital de distrito, provincia de Quispicanchis, departamento de Cusco. Los peregrinos se presentan en grupos o individualmente. Casi todos los grupos están acompañados por bailarines cuyos nombres más conocidos son: ch'unchos, qollas, pauluchas y k'achampas. Cada grupo lleva una pequeña imagen del Señor, una especie de ícono que estará colocado en el Santuario, sobre el lado derecho del altar, durante toda la fiesta. Cuando la fiesta está en su mayor auge, los días domingos y lunes, la bulla de los bailarines y músicos que homenajean al Señor dentro del Santuario y fuera de él, es constante. El clímax de la fiesta es la noche del lunes cuando el Santuario está repleto de peregrinos, los varones a la izquierda y las mujeres a la derecha, parados silenciosamente con las velas encendidas presionadas contra el pecho; algunos lloran, otros rezan, otros cantan.

Hacia las dos de la mañana se escuchan en la noche gritos y silbidos, son los pauluchas que se llaman unos a otros para emprender el ascenso al glaciar. Se dividen en dos grupos, de tres a cuatrocientos hombres cada uno, que desaparecen en la oscuridad caminando en hilera. Esperan el amanecer al borde del glaciar; cuando amanece, comienzan a escalar el hielo ayudándose mutuamente con sus látigos atados formando una larga soga. Se reza, se prenden velas, se comienzan batallas campales con bolas de nieve mientras algunos cortan grandes pedazos de hielo que cargarán en sus espaldas como penitencia durante el camino de regreso al Santuario. Algunos pedazos de hielo los depositarán al lado del Santuario y otros llevarán a casa con fines medicinales.

A las 10 de la mañana un sacerdote celebra, en quechua, la misa de clausura. Al recibir la bendición final toda la asamblea se arrodilla y entona el canto de despedida:

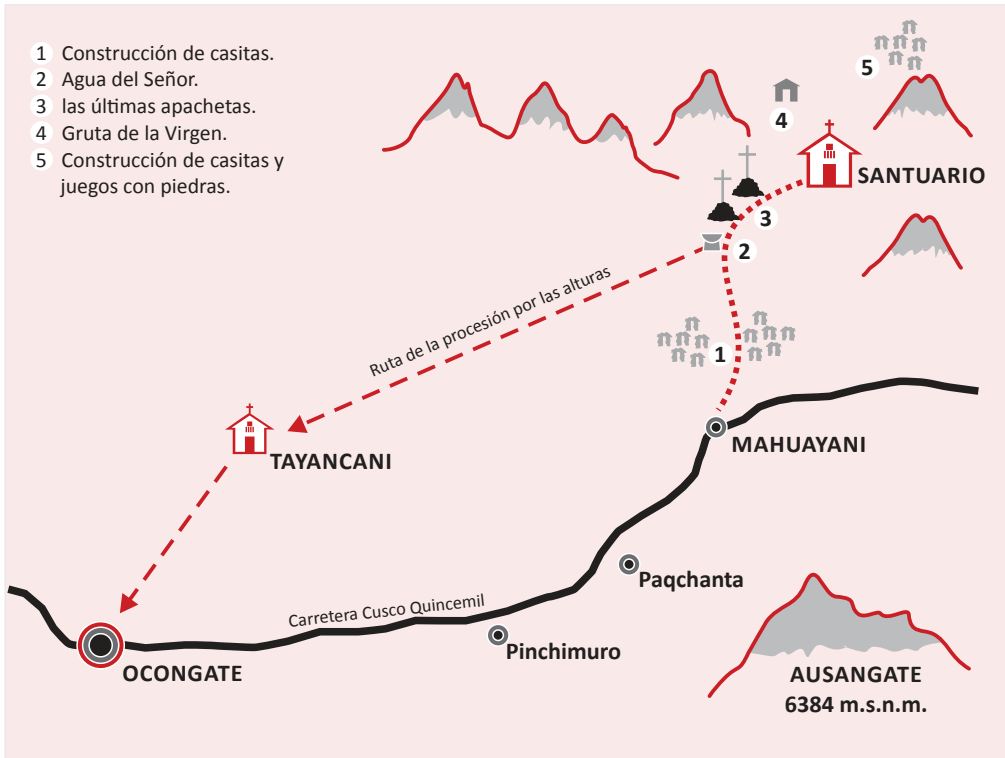
*Bendicionta churaykuway,
Señor de Qoyllur Rit'i,
Wasillayman ripunaypaj,
Ñujñu Jesusllay.
Maytaj kunan kaypi kanchu,
Señor de Qoyllur Rit'i,
Qayna wata hamujkuna,
Ñujñu Jesusllay?
Dame tu bendición,
Señor de Qoyllur Rit'i,
Para que me vaya a mi casa,
Dulce Jesús.
¿Quiénes están nuevamente aquí
Señor de Qoyllur Rit'i,
De los que vinieron el año pasado,
Dulce Jesús?*

Terminó la parte principal de la fiesta. Muchos peregrinos se precipitan por el camino de bajada para alcanzar algún camión que les lleve a su casa; pero varios miles se quedan para acompañar una imagen del Señor por el camino de las alturas hasta Tayankani, donde harán el intercambio con la imagen del Señor de Tayankai para llevarla a Ocongate, la capital del distrito. Es un viaje agotador después de varias noches pasadas a la intemperie al lado del Santuario. La procesión va acompañada por bailarines y músicos que marcan el compás de la marcha. Al caer la tarde la procesión se detiene; se prepara comida y todo el mundo descansa hasta medianoche, hora de reanudar la marcha. Los peregrinos avanzan lentamente en la oscuridad bajo la única luz de la luna y las estrellas y el absoluto silencio sólo se ve entrecortado por la música de los conjuntos. Hay varias paradas durante la noche para comer y beber, para descansar y cantar. Al alba la procesión llega a la vista de Tayankani y se espera pacientemente que el sol levante. Apenas aparece el sol todos los peregrinos se arrodillan mirando a la montaña por donde aparece el sol y cantan:⁽⁵⁾

(5) A cualquiera que piense que ésto es un resabio del culto incaico al sol, le aconsejo consultar el trabajo de Franklin Pcase que demuestra que el culto al sol introducido por Pachacútec como religión oficial del Estado Incaico desapareció muy rápidamente después de la Conquista (Pease, 1973: cap. 2).



- 1 Construcción de casitas.
- 2 Agua del Señor.
- 3 las últimas apachetas.
- 4 Gruta de la Virgen.
- 5 Construcción de casitas y juegos con piedras.



*Angellay, maytan rinki?
Chiqa usq'ay phawaspayki,
Jesullaywan tinkuspaqa,
Wawallayki waqan ninki...
Angel mío, ¿a dónde vas?
Tan de prisa volando.
Cuando te encuentres con mi Jesús
Dile que tu hijo está llorando...*

Después del cántico los bailarines visten sus disfraces, los músicos entonan y todos descienden hacia la capilla de Tayankani. Es impresionante el espectáculo de estos centenares de bailarines que corren y saltan como ondas serpenteantes con un escenario de fondo de picos salpicados de nieve. Después del desayuno introducen la imagen en la capilla y se celebra una misa. Con esta misa comienza la última etapa de la peregrinación que consiste en el traslado del Señor de Tayankani a Ocongata, distante unos cinco

kilómetros. Muy duro es el camino, con su rápida subida bajo un sol abrasador y enseguida la bajada muy empinada hacia Ocongate, donde los peregrinos llegan cubiertos de polvo, agotados y sedientos. El mundo profano de la fiesta de Ocongate ha preparado para acogerles grandes ollas de humeantes y sabrosas comidas, cajas de cerveza y toda clase de mercaderías. En la tarde, en la plaza, hay una gran batalla habitual entre dos grupos de bailarines. Con esto termina la fiesta de Qoyllur Rit'i hasta el año siguiente.⁽⁶⁾

III. Rocas

III.1. La leyenda de Qoyllur Rit'i

Existen dos versiones distintas de la leyenda de Qoyllur Rit'i o *Testamento* como la gente suele decir: la versión mestiza "oficial" (por escrita) y la versión oral de los campesinos.⁽⁷⁾ Varias diferencias distinguen las dos versiones; recalcaré una de ellas en la presente sección. La versión "oficial" fue recopilada por el P. Adrián Mujica Ortiz, párroco de Ccatcca de 1928 a 1946, utilizando los libros parroquiales de Ocongate como fuente principal.⁽⁸⁾ Hay muy pocas diferencias en las distintas versiones en lo referente a los hechos básicos.

En 1780, Mariano Mayta, joven campesino de Mahuayani, fue enviado por su padre a Sinakara para pastear las ovejas. En aquel lugar Mariano se encontró con un joven mestizo y se hicieron amigos. Como compartían sus alimentos, Mariano no tenía porqué regresar a Mahuayani para sus provisiones. Un vecino que pasó por Sinakara vio a los muchachos

(6) Esta descripción es breve porque existen varias descripciones de Qoyllur Rit'i en la literatura etnográfica. Una de las mejores es la de Ramírez que fue párroco de Ccatcca durante 6 años y a cargo del Santuario (Ramírez, 1969: 61-88). El artículo de Sallow en esta misma revista da una buena descripción desde el punto de vista de una comunidad participante. Se puede consultar también Marzal, 1971a: 236-241 y Barrionuevo, 1968: 134-5.

(7) Discutiré las fronteras sociológicas de los términos campesino y mestizo más adelante.

(8) El original de la versión "oficial" está en el archivo parroquial de Ccatcca: *Origen tradicional de la aparición del Señor que se rinde culto en Sinakara y Tayankani por el P. Adrián Mujica O.* Una versión similar está en el documento: *Datos proporcionados por el vecino más antiguo de Ocongate en la actualidad D. Nicolás Triveño quien señaló tal como lo contó su padre.* Puede interesar también el folleto de D. Humberto Paz Vargas de Ocongate que fue previsto de la fiesta de 1970: *El Señor de Tayankani-Qoyllur Rit'i: tradición.* Las versiones recopiladas por Ramírez y Marzal están basadas sobre la del P. Mujica. No pude encontrar los documentos originales consultados por Mujica. La referencia más antigua que haya encontrado es una mención del Señor de Tayankani, réplica del Señor de Qoyllur Rit'i de Ocongate, en el archivo parroquial de 1785. Se trata de un inventario de sus pertenencias llevado a cabo durante la visita de D. Joseph Gallegos. En el templo de Ocongate existe un manuscrito que da cuenta de la visita:

El señor don Joseph Gallegos, cura párroco de la Doctrina de Putina, Vicario Foráneo de la Provincia de Azángaro, Examinador Sinodal y Vicario General de este Obispado por el Ilmo. Sr. Dr. Dn. Moscoso, dignísimo Obispo de Cuzco. Por facultad de su Señoría Ilma. en visita que ha hecho a esta Doctrina, concede "Anima" del purgatorio, todos los lunes del año, con una misa que se celebrará en el altar del Señor de Tayankani. (Ramírez, 1969: 68).



que estaban jugando y fue a contarle al padre de Mariano. Este sospechando algo, se fue a ver lo que pasaba. Tuvo la grata sorpresa de encontrar que sus animales se habían multiplicado mucho. Después de haber escuchado lo que su hijo le decía de su nuevo amigo, su padre le pidió que se informara de quién era y de dónde venía. Mariano preguntó a su amigo que le dijo llamarse Manuel y venir de Tayankani. En señal de satisfacción por el buen trabajo hecho por Mariano, su padre le envió ropa nueva. Mariano se puso muy contento pero, al darse cuenta de que el vestido de Manuel estaba deshilachado, decidió obtener ropa nueva también para su amigo; para ello pidió a Manuel que le diera un retazo del vestido que llevaba para poder ir a comprar el mismo tejido y confeccionarle un vestido nuevo. No pudo encontrar un tejido igual en Ocongate; en el Cusco le dijeron que este tejido servía para la ropa de los santos y sólo el Obispo tenía de él. Mariano se fue a ver al Obispo que, después de escuchar la historia que el joven le contó, mandó al teniente-párroco de Ocongate que investigara el asunto. El teniente-párroco, con dos personas más de Ocongate, se hizo acompañar por Mariano hasta Sinakara. Estando muy cerca de Sinakara divisaron a Manuel vestido con una túnica blanca e irradiando luz. Como llegaba la noche tuvieron que regresar a Ocongate pensando que alguien había intentado cegarlos con un espejo grande. Algunos días más tarde dos grupos viajaron a Sinakara para dilucidar el misterio de la identidad del amigo de Mariano Mayta. Uno de los grupos salió de Ccatcca que, en aquella época, pertenecía a la provincia de Paucartambo, y el otro de Ocongate, provincia de Quispicanchis.⁽⁹⁾ El grupo de Paucartambo llegó primero a Sinakara y volvió a ser cegado por una luz deslumbradora; acercándose cuidadosamente pudieron entrever la silueta del niño que jugaba al lado de una roca. El teniente-párroco intentó agarrar al niño pero sólo se encontró con un crucifijo tallado en madera de tayanka. Mariano, pensando que esta gente había matado a su amigo, murió al instante porque se le reventó el corazón; lo sepultaron debajo de la roca. El párroco mandó hacer una imagen con la madera de .tayanka. El Rey de España Carlos III, mandó llevar la imagen a España. Como la imagen no fue devuelta se hizo otra, el Señor de Tayankani, que está en el templo de Ocongate.

El nombre de Tayankani viene de lo que Manuel dijo a Marianito: "Tayankanimanta kani, tayankatajmi tianay" (Soy de Tayankani y estoy prendido de tayanka). El Señor de Qoyllur Rit'i es el Cristo impreso en la roca de Sinakara. En 1935 un negociante que había sido

(9) El distrito de Ccatcca perteneció a Paucartambo hasta 1920, fecha en que se adjudicó a Quispicanchi del año 1786 encontrado por Manuel Jesús Aparicio Vega en el Archivo General de Indias, aparecen los diez Curatos y: "fuera de éstos hay dos pueblos en este partido, Ocongate anexo a Ccatcca en Paucartambo y Pueblo Nuevo en Tinta de Pampamarca" (Aparicio, 1970: 193). Esto explica porqué Paucartambo desempeña un papel importante en la fiesta hasta el día de hoy.

favorecido por el Señor ofreció algún dinero para mejorar la capilla de Sinakara. Los vecinos de Ocongate decidieron señalar mejor la roca sobre la cual se dice que el Señor había aparecido. Contrataron un pintor que logró pintar la imagen en menos de un día gracias a la ayuda del Señor a pesar de no tener ninguna idea de la figura que podía tener el Señor. Sus devotos afirman que el Señor de Tayankani y el Señor Qoyllur Rit'i son una sola persona aunque físicamente separados.⁽¹⁰⁾

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.⁽¹¹⁾ Cuando los campesinos hablan de la cruz, se trata de la cruz pintada sobre la roca y no de una cruz separada como en la versión mestiza:

Rumisikichapi chikuchawan pujlaj kasqaku, chayraykuwan kaj rumi sikipi chikucha wañurapusqa taytachatajchakatarakapusqa, chiqaj maciso rumi taytanchispunichá riki. Jinapajpunichá riki. Diosninchis ñakaran ajllakuran jakayna: jatun rurnipi chikucha wañurapusqa chay jatun ninraj jatun rumi sikiman pampayapunku: kajpipuniyá kapushan chay chikuchaqa, pitaj orqanmanri. Señor de Qoyllur Rit'ipis kajpipuni tarayukushan. Chay rumiqa kikin rumipinpuniyá chakatarayukushan, maciso kajpipuniyá payqa chakatarayukushan, anchaykunapis kikin Ausangate chakipipuni.

Más abajo de la piedra el niño jugaba, con el chiquito. Por eso el chiquito se ha fallecido debajo de la piedra. El Señor se apareció dentro de la piedra. Es una piedra inmensa de Nuestro Señor; porque era así, Nuestro Señor se ha anunciado seguro. En esa piedra grande se falleció el chiquito. Debajo de esa piedra lo habrían enterrado. El chiquito está siempre en el mismo sitio. ¿Quién lo puede sacar? Siempre dentro de la piedra inmensa. El siempre está allí mismo en forma de cruz, allí siempre al pie del mismo Ausangate.⁽¹²⁾

(10) Esto está plenamente demostrado con la venta de estampas del Señor durante la fiesta: las estampas representan al Señor de Tayankani pero se venden como el Señor de Qoyllur Rit'i. La gente dice que al Señor de Qoyllur Rit'i no le gusta que le saquen fotografías y que a los que han intentado no les han salido. Hay que saber que resulta muy difícil tomar una buena fotografía dentro del Santuario porque está muy oscuro y que cualquier luz refleja en el vidrio que protege la roca, mientras es fácil fotografiar al Señor de Tayankani que está en Ocongate, sobre todo cuando sale en procesión.

(11) La versión que Ramírez da de la leyenda subraya esta diferencia:

Las personas que acompañaron a los sacerdotes de Ccatcca y Ocongate no vieron la imagen del Señor en la roca, pero sí en el pequeño árbol de tayanka. Sin embargo los indígenas siempre iban a prender sus velas al pie de la roca... (Ramírez, 1969: 67).

(12) Recogido de un campesino de unos 85 años de edad que vive gran parte del año en Sinakara.



¿Porqué los campesinos dan tanta importancia a una roca? No tenemos porqué extrañarnos de encontrar rocas en la misma leyenda y piedras en las apachetas a lo largo del camino que sube al santuario o en las casas en miniatura que construyen los peregrinos, dada la importancia que ellas tuvieron durante el incanato e incluso antes. Cobo, que escribe a principios del siglo XVII, nos dice que la gente del lugar:

...adoraba también las fuentes, manantiales, ríos y lagos; los cerros que se distinguían en algo de los otros sus vecinos o en la hechura o en la sustancia, como si eran de tierra o arena, siendo los otros de peñascos, o al contrario; la cordillera nevada, y cualquiera otra sierra o monte alto que tuviese nieve; las peñas o piedras grandes, los riscos y quebradas hondas, los altos y cumbres de los cerros y collados que llaman apachitas... (Cobo, II, 1964:166).

Tenemos indicios de que las rocas de que habla la leyenda del Señor de Qoyllur Rit'i eran sagradas mucho antes del "milagro".

III. 1.1. Naturaleza sacralizada

En su Historia del Nuevo Mundo, Cobo nos da una lista de las guacas y adoratorios dentro de un radio de 20 kms. alrededor del Cusco. No sólo nos indica los nombres sino las características: piedra, cerro, manantial, etc. Los 85 nombres de guacas y adoratorios registrados en el Collasuyo, área dentro de la cual está Qoyllur Rit'i, se presentan como sigue:

Piedras.....	18
Cerros.....	6
Fuentes, manantiales y ríos.....	21
Piedras y cerros (juntos).....	15
Otros.....	25
Total.....	85

De estos 85 lugares sagrados de Collasuyo, el 70% corresponden a rocas, cerros o agua. Para Chinchaysuyo es el 50%, para Condesuyo el 69% y para Antisuyo 74%. El porcentaje calculado entre todos los lugares sagrados es 68% (Cobo, II, 1964: 169-186). En Qoyllur Rit'i encontramos a la vez la roca, el cerro y el agua.

De la roca ya dije algo; el cerro es el Ausangate, cuya cumbre está a menos de 20 kms del Santuario y sigue siendo hasta hoy un lugar sagrado por ser la residencia del Apu Ausangate, divinidad indígena de mayor importancia de la región.⁽¹³⁾ A un km antes del

(13) En la crónica de Guaman Poma de Ayala hay dos referencias al Apu Ausangate:

Los ídolos y Uacas más importantes a los que hacían sacrificios los Incas eran los siguientes: En los Collasuyos: Ausancata, Villcanota, Ayavire Poma y Canchi. (Guaman Poma, I, 1966: 196).

Los hechiceros que tuvieron la jerarquía de canónigos y sirvieron en las Uacas mayores, como la de Sauaciray, Pituciray, Ausancata, Coropona, Survillca y Quichicalla, y todos los volcanes de este reino, fueron sostenidos por cuenta del Inca, siendo nombrados por éste entre sus privilegiados. (Ibid: 201).

Santuario está el manantial llamado Agua del Señor, donde los peregrinos se detienen para bañarse y a veces para beber un poco de agua. El agua de este manantial tiene fama de ser milagrosa; se la emplea para curar varias dolencias, como el agua bendita de la misa o el hielo de los glaciares del Ausangate. El manantial está alimentado por el glaciar; es entonces agua del Apu Ausangate cuyo nombre ha sido cambiado a Agua del Señor, pero no ha cambiado el origen de su poder curativo. De la misma manera los campesinos han recibido el agua bendita de la liturgia cristiana no como el símbolo de vida que pretende ser sino como receptáculo de un poder de curación.

III. 1.2. Apu Ausangate

Cerca del Santuario, al lado de una lagunita, se siguen ofreciendo despachos a Apu Ausangate. Para la gente de la región, Ausangate no designa solamente el cerro que lleva este nombre sino también la cadena que incluye Sinakara. Cuando uno está orando en el Santuario de Qoyllur Rit'i, al mismo tiempo está mirando al Ausangate. El vocablo rit'i (nieve) se refiere a ambos: el Señor y Apu Ausangate. Un anciano de la comunidad de Paqchanta situada en la falda del Ausangate, me dijo:

Dispachutaqa?

Llapan urqupas chasquillanmi. Pampapi tiera nisqa sutiyoq kam, loma, yana urqkunaman rit'i lakasqakuna kan. Chaykuna chasqikun. Chaykunan wañunapachapi hucha.

Imataj rit'i lakasparí?

Rit'i lakasqa Ausangate y Kayankate, Chaypi sutinmi rit'i lakasqa.

¿Y qué del despacho?

Todos los cerros reciben. En el suelo hay la tierra como se dice, la loma, los cerros negros y los cubiertos con nieve. Estos reciben. Esto es pecado a la hora de la muerte.

¿Qué es "rit'i lakasqa"?

Los rit'i lakasqa son el Ausangate y el Kayankate. Su nombre es rit'i lakasqa.

El vocablo qoyllur (estrella) tiene un doble significado: uno indígena y otro cristiano. Las estrellas tenían mucha importancia durante el incanato y siguen teniéndola para los campesinos de hoy (Pease 1973: 60). Cada campesino tiene dos estrellas, la de la izquierda y la de la derecha. La estrella de la derecha es benévola y la de la izquierda es malévola; a ésta se le debe ofrecer un despacho más importante. El 1 de agosto, día del renacimiento de la tierra, cada persona debe ofrecer un despacho a sus estrellas:



Ahora voy a contar un cuento del primero de agosto: en esa fecha todos los campesinos sirven un despacho a su estrella a la izquierda y a la derecha; escogen coca, ahí ponen flor de clavel, ahí ponen dulces de todo color: después lo soplan diciendo, "Apu Estrella Izquierda Derecha". Entonces la estrella lo recibe. Mediante eso también se levanta el nombre de Ausangate diciendo, "Apu Kayankate, Apu Ausangate, Apu Estrella Izquierda Derecha". En eso lo sirven con respeto... todos dicen Estrella Apu Ausangate; como el Ausangate es poderoso, por eso siempre lo respetan.⁽¹⁴⁾

Para los cristianos la estrella es también un símbolo importante: la estrella de Belén simboliza la luz que guía sobre el camino de la vida. Es este simbolismo el que recalca el nombre del Señor de Qoyllur Rit'i o Señor de la Estrella de la Nieve. Al igual que el agua del manantial sagrado, la estrella de los indígenas ha sido absorbida por la Teología Católica. La conjunción de los tres nombres: Señor, Estrella, Nieve, enfatiza la continuidad de la construcción hecha sobre la base de los símbolos y creencias de la cosmología indígena.

III. 1.3. Corpus en el Incanato

Más o menos en la misma época del año en la que se celebra el Corpus Cristi existía una fiesta importante durante el incanato. Se sabe que con motivo de aquella las momias de los incas eran sacadas en procesión en la ciudad del Cusco con pompa y ceremonia. La celebración del Corpus en Huarochirí en 1570 presentaba muchos rasgos de la época precolonial en todo lo que era danzas y cantos (Duviols, 1966: 26,41). Vargas Ugarte hace una observación semejante y subraya la importancia de las estrellas y ritos de fertilidad:

La (fiesta) del Corpus, una de las más solemnes de nuestra religión, fue siempre muy celebrada entre los indios y en ella hacían y hacen verdadero derroche de esplendor...en su tiempo decía el P. Pablo José de Arriaga en su libro de la extirpación de la Idolatría (Cap. VIII), a saber que en muchos lugares con achaque de la dicha festividad, celebran los indios la fiesta de Oncoynuta, que, coincide con la del Corpus y en la cual honran a las estrellas del grupo de las Pléiades, que se conocen con el nombre de las siete cabritillas, a fin de que no se les sequen los maizales. (Vargas Ugarte, 1953:32).

(14) Recogido de un campesino de Pinchimuro de 36 años. La palabra qoyllur se emplea poco en el quechua moderno de la región; se usa más la palabra castellana "estrella".

En el Segundo Concilio Limense (1567-8) se pedía a los sacerdotes que se aseguren de que los campesinos no estén honrando subrepticamente sus ídolos durante la procesión del Corpus (Marzal, 1969:99).

III. 1.4. Gente petrificada

Desde tiempos inmemoriales se sabe en los Andes que hubo gente transformada en piedra. Un mito de la creación nos dice que Viracocha destruyó la primera raza de los hombres transformándolos en piedras; construyó después las estatuas de Tiawanaco que servirían de modelo para la nueva raza (Pease, 1973:14-15). En la fundación del Cusco, según el relato de Juan de Betanzos, uno de los hermanos Ayar fue petrificado (ibid 101). Cobo da varios ejemplos: Polo de Ondegardo descubrió que el cuerpo de Manco Cápac se había vuelto piedra y era venerado por el pueblo (Cobo II, 1964:67); Viracocha envió tropas de hombres con barbas para ayudar al Inca en su lucha contra los Chancas y se dice que después de la victoria los soldados se volvieron piedras (ibid: 75); los hijos de Huanacauri, montaña sagrada cercana al Cusco, fueron petrificados después de alguna desgracia que les sobrevino (Ibid 1979). Leyendas del mismo tipo se encuentran hasta hoy en las alturas de la sierra; en la región de Ocongate está muy difundida la leyenda de la ciudad sumergida:⁽¹⁵⁾

Delante del Ausangate, un poco adentro, hay una laguna llamada Mayucocha y también Suerucocha y Azulcocha; de ahí más abajo hay una laguna llamada Lawanaje. Es un inmenso lago. En esa pampa había un pueblo. Cuando existía ese pueblo un viejito llegó al matrimonio cuando estaban bailando. Entonces lo botaron diciendo, "Qué feo eres". Así habían dicho al viejito. Entonces una mujer y un hombre le habían invitado un vaso de chicha y la mujer limpió su moco con su pollera. "Entonces ustedes se vayan ahorita. No sé qué cosa va a pasar a este pueblo", dijo el viejito. Obedeciéndole los dos se fueron lejos. "No van ustedes a voltearse a mirar hasta voltear por una cumbre", les avisó. Antes de voltear la cumbre la mujer se puso a orinar; el hombre parado se puso a orinar. Ese momento se voltearon a mirar. Ya de inmediato se han quedado en el mismo sitio convertidos en piedra hasta hoy día, los dos, hombre y mujer. Entonces el pueblo fue castigado por Dios. Ahora ahí vemos una laguna. 'Entonces en la luna nueva y la luna llena la campana llora a la vista, en la banda donde viven la gente y escuchan ese sonido.'⁽¹⁶⁾

(15) Están publicadas varias versiones de esta leyenda, a veces con un análisis de la misma. Ver Alencastre, 1950: 117-8; Amades y Gelat, 1955: 5-21; Marzal, 1971a: 73 y 1973: 271-2; Morote Best, 1953a; Ortiz, 1973: 61-6.

(16) Esta versión ha sido recogida de un campesino de Pinchimuro de 36 años.



Si comparamos esta leyenda con la de Qoyllur Rit'i notamos algunos contrastes interesantes, que presentamos en el cuadro que viene a continuación.

Comparación entre la leyenda de la ciudad sumergida y la leyenda de Qoyllur Rit'i

	Etapa I	Etapa II	Etapa III	Etapa IV	Etapa V
LA CIUDAD SUMERGIDA	<i>Anciano (APU)</i>	<i>Hospitalidad negada en las bodas</i>	<i>Amistad de la pareja</i>	<i>Ciudad sumergida por falta de caridad</i>	<i>Pareja transformada en piedra</i>
QOYLLUR RIT'I	<i>Joven (CRISTO)</i>	<i>Hospitalidad y amistad de parte de Mariano</i>	<i>Persecución por los vecinos de Ccatcca y ocongate</i>	<i>Mariano muere por exceso de caridad y amor</i>	<i>Manuel transformado en piedra</i>

En la primera etapa del relato el anciano de la ciudad sumergida contrasta con el joven Manuel de Qoyllur Rit'i, el anciano representa al Apu y el joven representa a Cristo.⁽¹⁷⁾ En la segunda etapa se le niega la hospitalidad al anciano mientras Mariano se la brinda a Manuel al darle comida y desear para él un vestido nuevo. En la tercera etapa la pareja manifiesta su amistad al anciano al darle chicha y cuidar de su aseo, mientras que Manuel es perseguido por los vecinos de Ocongate y Ccatcca.⁽¹⁸⁾ En la cuarta etapa la ciudad es sumergida en castigo por su falta de caridad mientras Mariano muere por exceso de caridad y amor a Manuel. En la quinta etapa, la última, encontramos la convergencia: La

(17) En otras leyendas de la misma zona los dos personajes, el Apu y Dios, pueden presentarse como ancianos o jóvenes.

(18) Ramírez da los nombres de los que acompañaron al Dr. Landa, teniente Párroco de Ocongate, en su segundo viaje a Sinakara para investigar el "milagro":

El teniente Párroco de Ocongate, dio parte al Párroco titular de Ccatcca, de todo lo sucedido en el primer viaje y del programa para la segunda expedición. Al recibir el Párroco de Ccatcca el comunicado, envió al teniente Párroco juntamente con los alcaldes; así la expedición estuvo formada por: El Cacique Español y Recaudador de Tributos Capitán Don Miguel. Evaristo Galarreta, el Cacique Indígena Don Nicolás Churata, el futuro Cacique Español de Ocongate, Pedro Loaiza, el cantor de la Iglesia Don Fernando Huarcaya, el sacristán Don Hilario Huayhua, los vecinos Fabián y Felipe Aparicio, don Esteban Ruiz y demás vecinos. Se reunieron el 23 de junio y tomaron rumbo hacia Sinakara. (Ramírez, 1969: 65-6).

Ramírez sólo habla del grupo que salió de Ocongate y llegó primero a Sinakara pero no dice nada del grupo de Ccatcca (Paucartambo). Muchos de mis informantes, sin embargo, afirman categóricamente que hubo dos grupos, uno de Ocongate y otro de Ccatcca, quien llegó primero.

pareja fue petrificada por haber desobedecido la orden del anciano, aunque la desobediencia no haya sido deliberada; pero la palabra del anciano tenía que cumplirse como toda palabra divina; Mariano también es petrificado o desaparece dentro de la piedra para escapar a sus perseguidores y demostrar su divinidad.

¿Porqué estos contrastes? La leyenda de la ciudad sumergida es antiquísima; Morote Best ha señalado en las distintas versiones todas las similitudes con la destrucción de Sodoma y Gomorra y la conversión en estatua de sal de la mujer de Lot que desobedeció la orden de Dios de no mirar hacia atrás (Gn. 19, 1-26). Amades ha estudiado la difusión de la misma leyenda en la ribera del Mediterráneo, detectando su origen en el Asia Menor y sus raíces en la mitología griega (Amades, 1955: 16). Interpreta esta leyenda como un modo de enfatizar la importancia vital que reviste en las sociedades agrarias el ofrecer hospitalidad a los extranjeros, que sean hombres o dioses; cualquiera que haya viajado en los Andes sabe que efectivamente es importante.⁽¹⁹⁾ Pero, aunque el mismo tema aparezca en la leyenda de Qoyllur Rit'i me parece que podremos encontrar un significado más profundo.

A partir del trabajo hecho por José María Arguedas en los años 1950, muchos investigadores se dedicaron a recoger y analizar el mito de Inkarrí que tiene una fuerte carga mesiánica y milenarista. No quiero analizar detalladamente aquí el mito per se sino hacer notar una de sus implicaciones por la luz que refleja sobre el pensamiento campesino.⁽²⁰⁾ La Conquista infligió cambios radicales a los mundos físico y mental de los campesinos hasta tal punto que el pensamiento campesino, como aparece en el mito de Inkarrí, ve el mundo presente como invertido:

Pero Inkarrí está relacionado a los wamani y al subsuelo: esto puede entenderse si se considera que la invasión europea "volvió el mundo al revés", lo invirtió, mandando al subsuelo el cosmos ordenado que existía entonces en la superficie, instaurando así una

(19) El P. Domingo Llanque Chana escribió una excelente nota sobre la importancia de la hospitalidad en los Andes. Su artículo es la transcripción literal de una conversación con un campesino de las orillas del Lago Titicaca. A la pregunta: Cuando llegan personas desconocidas a visitar ¿cómo se las recibe?, el informante contestó:

La persona que sabe respetar la recibe como si fuese un conocido y le ofrece un asiento. Hay veces, cuando el visitante llega con urgencia y es muy claro; por ejemplo los vendedores; aún en este caso se ofrece el asiento. La cortesía nos exige que debemos hacerlo sentar sobre un asiento y debemos hacerlo siempre. La cortesía consiste también en convidar alimentos al visitante. El que no tiene buenos modales no ofrece asiento y hace sentar al suelo nomás. (Llanque, 1973: 20-1)

(20) El mito del Inkarrí y los temas relacionados con él han sido estudiados en detalle por Arguedas, 1964: 221-234; Ortiz, 1973: 129-172; Pease, 117-130; 1973: 82-93; Varese, 1973: 285-323 y en la excelente antología de Juan Ossio (1973).



"era de caos" en el mundo (en la superficie del mismo, habitada por los hombres). (Pease, 1972:125-126).

La leyenda de la ciudad sumergida existía en el Perú desde antes de la Conquista (Guaman Poma, I, 1966: 70, 207). La comparación que hice con la leyenda de Qoyllur Rit'i, elaborada después de la Conquista, nos hizo descubrir una inversión manifiesta en los contrastes de las cuatro primeras etapas; la convergencia que aparece en la quinta etapa recalca lo continuo de la importancia de las rocas en el mundo campesino, lo que pienso es el significado más profundo de estas leyendas. La continuidad aparece también por la reverencia que los campesinos tienen a las rocas y piedras por considerarlas moradas de sus antepasados a quienes se debe aplacar y cuidar mediante el cumplimiento exacto de ciertos rituales, generalmente despachos.

Si aceptamos lo dicho anteriormente como un respaldo a la afirmación de que Sinakara era un lugar sagrado durante el incanato y probablemente anteriormente a él⁽²¹⁾ es legítimo pensar que la aparición milagrosa del Señor tiene su explicación en un intento de los indígenas para preservar una de sus huacas a pesar del aparente desplazamiento del culto: añadiendo al culto de la roca el culto al Señor cuya imagen está pintada sobre ella y cuya aparición asienta su raíz en alguna experiencia mística. La imagen cobró una importancia cada vez mayor en mundo de los mestizos mientras la roca siguió siendo lo importante en el mundo de los campesinos.

Las experiencias místicas, especialmente visiones, desempeñaron un papel preponderante en tiempo de los incas, y todavía hoy.⁽²²⁾ Dada esta propensión y el hecho de que los campesinos eran y son un pueblo profundamente religioso, es perfectamente posible que Mariano Mayta haya visto verdaderamente a Cristo crucificado. La leyenda nos dice que Mariano es el único campesino que vio a Cristo en el árbol y que los demás campesinos vieron a Mariano desaparecer o transformarse en roca mientras los mestizos no vieron sino a Cristo crucificado en un árbol. Una falla en este argumento lo constituye la secuencia de los hechos: los mestizos vieron a Cristo antes que Mariano. Para que el milagro fuera más aceptable al mundo mestizo tenía que ser presenciado por un mestizo,

(21) Varias personas afirman que hay ruinas en Sinakara cerca del Santuario. Las busqué en vano. Sin embargo el tallado de la piedra de otras ruinas del área me parece -pero no soy arqueólogo- semejante al de Pikillaqta que se remonta aproximadamente al año 1000 d. C. (Kauffmann, 1973: 94-366).

(22) Para mejor información sobre este tema durante el incanato ver Guaman Poma, I, 1966: 203 y Cobo, II, 1964: 74, 78, 170, 174, 226-7, 234. Se me han contado varios sueños y visiones relacionados con Qoyllur Rit'i y los Apus.

siendo el teniente-párroco de Ocongate el más indicado, y no por un simple muchacho campesino.⁽²³⁾ De las distintas versiones de la leyenda no se puede establecer claramente si la cruz original apareció durante el milagro o si las autoridades la hicieron con el árbol de tayanka que crecía al lado de la roca. Sea lo que fuere todo esto, mi apreciación es que el milagro es un intento de los indígenas para legitimar un lugar sagrado ante la iglesia Católica. El mayor símbolo cristiano, la Cruz, dio a la roca un sello de legitimidad al mismo tiempo que justificó y reforzó las prácticas anteriores: para los campesinos es una adición más que una sustitución.

Después de la Conquista los campesinos aceptaron la Cruz, pero le dieron un significado muy diferente al que le daba el que la implantó.⁽²⁴⁾

(La cruz), al ser transferida al mundo sobrenatural indígena, ha cambiado el significado original que tenía como símbolo del cristianismo, con uno más compatible con el sistema en conjunto, trocándose en un objeto que sirve de residencia a un cierto tipo de espíritus también como Taytacha, en manera similar a la que los cerros sirven de habitación a los Apus y, como en el caso de éstos, el poder del espíritu va en razón directa con el tamaño de su habitat. (Núñez del Prado Béjar, 1970:102).

Los campesinos de la región de Sinakara se refieren al Señor de Qoyllur Rit'i como al Taytacha pero no podría precisar si hablan del Señor, de la Cruz, o de ambos.⁽²⁵⁾ No debe sorprendernos que los campesinos hayan aceptado la cruz con cierta facilidad. En Inglaterra durante la Reforma Protestante (1535-1660) un sinnúmero de imágenes católicas fueron destruidas por el orden del Rey:

Mientras que las imágenes religiosas sufrían persecución y destrucción, la imagen del Rey adquiría un mayor prestigio. El énfasis puesto sobre la imagen del Rey es un fenómeno del Renacimiento que se desarrolló también en países católicos,

(23) Sin embargo en la versión más completa de la leyenda que me dio un mestizo de Ocongate de unos 75 años, Mariano fue el primero en ver el milagro:

Poco a poco el párroco se acercó a la roca quitándose los zapatos. Cuando estaba acercándose el chiquito correteaba. "No te acerques, vas a matar al niño y a la niña", Cayéndose delante del Señor se murió. Después de que se murió el chiquito, el señor Cura vio al Señor. En el palo de Tayankani ha hecho su milagro.

La joven que acompaña al Señor es probablemente la Virgen María.

(24) No niego de ninguna manera que la Cruz haya podido ser conocida en los Andes antes de la Conquista pero, de ser así, estoy seguro de que su uso era limitado. Sobre todo ver Guaman Poma, I, 1966: 68-71 y Palomino, 1968: 63-6.

(25) Efectivamente, la gente llama a la Cruz "Taytacha". He podido observar este año en Ocongate que durante la fiesta de Santa Cruz Velakuy varias mujeres campesinas besaban la Cruz llorando y la llamaban "Taytacha".



como Francia. Pero el contraste entre el auge de la imagen del Rey y la destrucción de las imágenes religiosas, como en la Inglaterra de los Tudor, indica evidentemente la transferencia del poder de las imágenes. Fue común ver en las iglesias desnudas las armas del Rey ocupar el sitio antes reservado al Crucifijo en el presbiterio (Yates, 1974:24).

En el Perú el mismo período, se caracteriza por una situación análoga: la Iglesia Católica pretendía eliminar todo lo que le parecía idolatría.⁽²⁶⁾ Mientras los protestantes querían eliminar todos los símbolos exteriores del Catolicismo, los católicos eliminaban los de los cultos indígenas. En el Primer Concilio Limense (1551-2) se ordenó a los sacerdotes derrumbar las huacas y, si es posible construir una capilla en el mismo lugar o por lo menos plantar una Cruz. En el Segundo Concilio (1567-8), se les ordenó destruir en todos los distritos "los adoratorios de los caminos o apachetas" y plantar una Cruz en su lugar (Marzal, 1969: 95,99). La Cruz católica estaba destinada a desempeñar en el Perú indígena el papel de la imagen del Rey en la Inglaterra protestante, con una diferencia sin embargo: la iglesia Protestante logró desplazar totalmente a la Iglesia Católica con la imposición de la imagen del Rey, pero la Iglesia Católica en el Perú no consiguió nunca desplazar las imágenes indígenas. En el Perú no hubo sino un aparente desplazamiento mediante el cual la religión indígena asimiló los símbolos y los adoptó según sus necesidades.

Qoyllur Rit'i es probablemente el ejemplo más conocido de este tipo de "milagro" pero no es de ninguna manera el único caso. En las cercanías de Qoyllur Rit'í se celebran dos fiestas menores con características idénticas: el milagro, la Cruz sobre la roca, los grupos de bailarines. En el distrito de San Salvador y en otras partes del departamento del Cusco existen cinco de estas mismas fiestas y podemos pensar que hay mucho más en las partes más aisladas de la Cordillera.⁽²⁷⁾ Morote Best recogió leyendas idénticas a la de Qoyllur Rit'i en los departamentos de Amazonas, Apurímac (Andahuaylas), Ayacucho, Huancavelica, La Libertad y Piura; y leyendas relativas a imágenes impresas en piedras y rocas en Ancash, Cusco, Junín y Puno (Morote Best, 1953 b: 84-5). En un intento de explicar la gran difusión de estos milagros, Morote Best hace notar una relación entre la oposición de los indígenas al catolicismo y la presencia de dichos milagros:

...pero noticias concretas de toda la conspiración religiosa, con predicadores indios que andaban por las punas y los poblados predicando la resurrección de las

(26) El estudio de Duviols (1973) sobre este tema es excelente.

(27) Información proporcionada por Michel Sallnow.

"wacas", encontramos en el P. Cristóbal de Molina.⁽²⁸⁾ Frente a esta insurgencia que hacía peligrar la estabilidad del régimen y los patrones introducidos, se producen también los primeros milagros ejemplares. (Ibid: 103)

En el siglo XVI se dieron los movimientos del Taki Onqoy y de Yanahuara y en el siglo XVIII el movimiento encabezado por Juan Santos Atahuallpa, todos ellos con fuerte contenido religioso.⁽²⁹⁾ Lastimosamente no tenemos en la práctica ninguna información sobre los "milagros" ocurridos durante este período. En Europa la época de la contra-reforma estuvo marcada por un incremento del culto a las imágenes milagrosas como un medio para recuperar fieles en la Iglesia Católica (Yates, 1974:24). Es muy probable que los milagros en el Perú hayan sido un medio para ganar convertidos al Catolicismo: ¿Será mera coincidencia que el año 1780, fecha del milagro de Qoyllur Rit'i, sea también el año del levantamiento de Tupac Amaru II, sabiendo que tanto Ocongata como Paucartambo fueron las bases más sólidas de los rebeldes?⁽³⁰⁾

III. 2. La Virgen de Fátima

A menos de un km del Santuario de Qoyllur Rit'i está otra roca importante en la que hay un nicho que protege una pequeña imagen de la Virgen de Fátima. Antes de que se colocara la imagen, allá por el año 1950, la gente decía que una imagen de la Virgen estaba impresa sobre la roca y ciertas versiones de la leyenda de Qoyllur Rit'i mencionan "una niña" que estaba con Manuel.⁽³¹⁾ La virgen tiene mucha importancia en la religión de las mujeres campesinas y de los mestizos; en los Andes se sabe que es la que enseñó a las mujeres a tejer y se va a su gruta para orar, prender velas y depositar retazos de tejidos como ofrenda. En los mitos antiguos esta función de la Virgen era cumplida por las hijas del Ausangate, Juana Sakapara, María Huamán Ticlla y Tomasa Kinchu.

El cambio en la forma no ha sido acompañado por ningún cambio importante en los contenidos. Para los mestizos la Virgen es la receptora de las peticiones para el año siguiente que depositan en la urna de vidrio. Para las mujeres campesinas se trata de afirmar la continuidad en sus relaciones con la Virgen que les enseñó. La relación

(28) Cristóbal de Molina, 1947: 145.

(29) Sobre el Taki Onqoy ver Duviols, 1973: 112-122; Millones, 1973a y 1973b; Pease, 1973: 71-82. Sobre Yanahuara ver Espinoza, 1973: 145-152; sobre Juan Santos Atahuallpa ver Castro Arenas, 1973, y Varese, 1973: 175-189.

(30) Sobre Paucartambo ver Valcárcel, 1965: 154-5 y sobre Ocongata ver Valcárcel 1970: 176. Cuando Túpac Amaru sitió el Cusco, se le informó de que los rebeldes se habían establecido en las alturas de Urubamba y Calca y en la zona de Lauramarca y Ocongata (Fisher, 1966: 277).

(31) La versión que citamos en la nota 21 es una excepción, pero el informante no dijo explícitamente que la compañera del Señor era la Virgen.





percibida por los mestizos es algo nuevo que comenzó hace 20 años cuando el lugar sagrado indígena fue legitimado por la colocación de una imagen de la Virgen.

III.3. Apachetas

Las apachetas son pequeños adoratorios en las veredas del camino que lleva al Santuario. Se presentan habitualmente bajo la forma de montones de piedras bien arregladas con, a veces, un nicho para disponer los íconos del Señor cuando los peregrinos se detienen para un momento de descanso. Los peregrinos, especialmente los que vienen por primera vez, deben cargar una o más piedras para depositarlas en una de las últimas apachetas antes de llegar al Santuario. Esta práctica tiene mucho que ver con lo que pasaba en el siglo XVI (Guaman Poma I, 1966:187); estas piedras son un símbolo de penitencia: uno carga con sus pecados y los deja ante el Señor. Durante el incanato los viajeros ofrecían despachos a las apachetas para pedir que su viaje se realice en paz, sin demasiado cansancio y con la fuerza suficiente para llegar al destino (Cobo II, 1964: 204). Este tema de la penitencia está presente en todos los ritos ofrecidos a las apachetas en el camino de Qoyllur Rit'i como en todos los grandes centros de peregrinación; en Copacabana, Bolivia, los peregrinos suben al Calvario con piedras que depositan al pie de las cruces de las 14 estaciones del Via Crucis y en las cercanías de Arequipa, Perú, hay una apacheta de gran tamaño a mitad del camino que sube, entre arenales y cactus, hasta el santuario de la Virgen de Chapi. Las apachetas fueron otro problema para la Iglesia Católica en el siglo XVI; el Segundo Concilio Limense ordenó a los sacerdotes la destrucción de las apachetas y pidió que se colocaran cruces en su lugar, práctica que hasta hoy se puede observar en Qoyllur Rit'i (Marzal, 1969:100). Las dos apachetas más importantes están entre el Agua del Señor y el Santuario de Qoyllur Rit'i y la mayor parte de las piedras cargadas por los peregrinos se depositan en ellas; durante la fiesta se planta una cruz grande sobre cada una.

III.4. Inqaychus

En la falda del cerro al lado de la gruta de la Virgen de Fátima, los campesinos edifican con piedras casas en miniaturas de uno o dos pisos con su corral lleno de piedritas blancas que representan ovejas o alpacas; muchas veces en el corral se echa también bosta de estos animales. Estas mismas casitas se construyen en dos lugares en los tres primeros kms. del camino que sube al Santuario. La gente deja estas casitas en el lugar con la esperanza de que durante todo el año la familia gozará de buena salud y que el ganado, fuente principal de ingresos, se multiplicará. En el mercado del Cusco se puede comprar una piedra tallada que representa una vivienda campesina con sus dos o cuatro habitaciones separadas y su corral adjunto con ovejas, vacas o alpacas. También están en venta miniaturas de ovejas,

vacas y caballos. Estas miniaturas se llaman inqaychus o illas y se las utiliza mucho en las fiestas de carnaval, Trinidad, San Juan y Santiago. Estas fiestas están relacionadas directamente con la salud y fecundidad del ganado: alpacas en carnaval, vacas en Trinidad, ovejas en San Juan y caballos en Santiago. Existe además una similitud ritual entre las cuatro fiestas: el inqaychu recibe las mismas aspersiones de chicha y trago que el ganado que está en el corral. El inqaychu se utiliza también en los despachos a los Apus protectores del ganado. Después del rito se guarda cuidadosamente el inqaychu hasta el año siguiente porque se piensa que protege el ánimo o fuerza vital de los animales.⁽³²⁾

Los inqaychus que se compran en el Cusco están hechos a mano pero la variedad más común es un regalo de los Apus. El primero de Agosto, día del renacimiento de la tierra, la gente de Pinchimuro va por las rinconadas del Ausangate en busca de un recuerdo de los Apus. Este recuerdo es un inqaychu que evoca la forma de una vaca, un caballo, un chancho, una alpaca, según la estrella o la suerte del que la encuentra. Se dice que algunos han nacido para criar alpacas, otros ovejas y otros chanchos.⁽³³⁾ Las piedras presentan a veces dos cabezas; si son blancas o grises es señal de buena suerte y se las recoge y si son negras se las desecha. Se las bendice en la misa con aspersion de agua bendita, lo que preservará a los animales de las enfermedades y del viento. Quien las lleva durante un viaje puede ahuyentar los espíritus malos y las almas. A veces se les ofrece una oración y se las dispone en forma de cruz. El material del que están formadas viene de las rinconadas del Ausangate y se dice que para quien sepa mirar se las ve crecer. Como son un regalo del Ausangate tienen las mismas características y poder del Apu; p.e. no les gusta que se las mire fijamente y si alguien lo hace "sudan".⁽³⁴⁾ Aunque las formas y funciones de los inqaychus pueden variar según los lugares, siempre tienen el mismo significado profundo: su origen es divino y son importantes para el bienestar del ganado del que los detecta.

(32) Existen muchas referencias a los inqaychus en los estudios andinos:

... enqays (piedras naturales que semejan formas de ganado, o piedras artificiales talladas en alabastro procedentes de Puno y Bolivia), que vienen a ser amuletos destinados a conservar, proteger, asegurar la fecundidad del ganado e incrementarlo (Casaverde, 1970: 145).

En el departamento de Puno entre los objetos rituales colocados en la mesa de despacho durante el carnaval se coloca:

... una hispa, piedra esculpida de color rosado, que representa una casa con sus animales, dispuestos alrededor del patio. La hispa no se veía la sacaron a la vista. (Mérelle y Roy, 1971: 163)

A pesar de las variaciones regionales en la nomenclatura, enqa, enqaychu, inqaychu, hispa e illa, parecen ser todos sinónimos. El mejor análisis moderno sobre este tema es el de Núñez del Prado Béjar, 1970: 90-1. Ver también Cuba de Nordt, 1971: 175-6 y Delgado, 1971: 190.

(33) Recogido de un campesino de Pinchimuro de 36 años.

(34) Recogido de un campesino de Paqchanta de 30 años.



El término genérico empleado para describir este tipo de piedras es conupa, incluyendo también las piedras en forma de mazorcas o de papas (Cornejo Bouroncle, 1941: 64). Un sermón de Hernando de Avendaño, extirpador de idolatrías en el siglo XVII, atestigua que estos objetos tenían mucha importancia en la vida de los campesinos en los tiempos antiguos:

Hijos míos, no me olvidé de vuestras conupas. Bien sé que en vuestras casas teníais varias especies de ellas; unas para el maíz y las llamabais zaraconupa, huantaizara y arihuazara; otras para las papas que son papaconupa y acsuconupa. ¿Acaso no es así? No podéis negaros porque los Visitadores os las han quitado y las quemaron. Teníais también conupas para el ganado, las llamadas llamaconupa y vuestros hechiceros decían que tenían poder de daros buen maíz y de favorecer el crecimiento de vuestros rebaños y la prosperidad de vuestras chacras (Avendaño, 1649:46v).⁽³⁵⁾

Cobo nos dice que el Inca y los miembros de su familia solían ordenar esculpir imágenes de ellos. Unas eran de tamaño natural pero la mayoría eran más grandes, hechas de piedra u otros materiales; las más chicas eran de oro o de plata. Estas imágenes eran veneradas durante la vida de su propietario y, a la muerte de éste, la familia seguía venerándolas (Cobo, II, 1964:162-3).

¿Qué puede significar la raíz inqa (o inca) en la palabra inqaychu? Si es correcta la tesis de Pease de que el culto al sol y a su representante desapareció totalmente luego de la captura de Tupac Amaru y sus sacerdotes en Vilcabamba en 1572, ¿porqué subsistió la raíz inca en palabras como Incarrí e inqaychu?⁽³⁶⁾ En Pinchimuro la palabra Inca se emplea hasta el día de hoy como título de algunas autoridades de la comunidad, especialmente si el título es quechua: Inca Arariwa (el encargado de la vigilancia de las chacras) e Inca Qollana (el que dirige las faenas comunales). Pease piensa que el término inca existía desde antes del incanato y que si se hubiese referido exclusivamente al culto del sol hubiese desaparecido después de la Conquista (Pease, 1972: 119-120). Inca parece referirse a un arquetipo, es decir a un modelo original del que todo lo que es de la misma especie es representación:

(35) Extraída de Duviols, 1971: 292-3 (traducción mía).

(36) Sobre el culto al sol y su decadencia ver la nota 3. Sobre Vilcabamba ver Duviols, 1971: 126-136 y Wachtel, 1973: 105-124.

INQA: (incca, conforme a la escritura tradicional) y no "INKA" es como se pronuncia esta palabra por los Indios Canas; e "INQA" no significa únicamente emperador, "INQA" denomina el modelo originante de cada ser, según la mitología quechua. Este concepto se conoce más comúnmente con el término "inkachu" "Tukuy kausaq uywakunaq INQAKUNA" debe traducirse, pues, por el modelo o arquetipo originante de todo ser (Arguedas, 1955:74).⁽³⁷⁾

Si el término inkachu o inqaychu significa "arquetipo", ¿que prueba tenemos de su empleo antes del Tawantinsuyo? Cobo y Pease aducen alguna prueba al recordar que la costumbre de hacer imágenes de una persona viva es una forma de inqaychu. Cobo dice: "era esta costumbre tan antigua, que si no fué entre ellos ficción, parece que venía desde que tienen memoria de sus cosas" (Cobo, II, 1964: 162). Uno de los mitos de la creación transcrito por Pease nos muestra a Viracocha saliendo del Lago Titicaca para crear la primera raza de los hombres que viven en la oscuridad. Pero estos hombres pecan contra su creador y Viracocha:

...vuelve a salir del Lago Titicaca y destruye a la humanidad originaria, convirtiéndola en piedra, y hace también de piedra las estatuas con forma humana que se encontraron en Tiawanaco. Estas estatuas son los "modelos" de la nueva humanidad que Wiraqocha hizo salir del subsuelo (de ríos, manantiales, cerros, árboles, etc.), en las cuatro direcciones del espacio. (Pease, 1973:14-15).⁽³⁸⁾

Las fuentes que acabo de citar me parece corroboran la idea de un arquetipo de la vida, humana o animal, en los Andes. Aunque el sentido de inqaychu seguramente haya variado según las épocas hasta evocar en la actualidad el ánimo o fuerza vital del ganado, creo que la relación entre arquetipo y fuerza vital es evidente. En una sociedad agraria como la de los Andes es de esperar que un arquetipo tenga algo que ver con la vida del animal al que se refiere. La riqueza mítica y simbólica del pueblo quechua nos permite entender porqué la fuerza vital tenía que estar representada en una forma concreta. La misma fuerza vital es manifiesta en el culto a los apus y la Pachamama (la tierra):

(37) Extraída de Pease, 1972: 49.

(38) Debo mucho a Franklin Pease para la interpretación de inqaychu pero la relación entre el arquetipo y este mito de la creación no está mencionada en el estudio de este autor. Varios fragmentos de este mito subsisten en los pueblos cercanos al Ausangate. Mi esposa recogió uno de ellos que se refiere a Inkarrí y Qollarí que hicieron una apuesta con piedras: enviaron desde el Lago Titicaca doce piedras que les precedieron en su viaje hacia la selva pero ninguna de ellas llegó porque el sol las sorprendió; y se pueden ver hasta hoy algunas de estas piedras en la región.



... cuando el campesino indígena tradicional sacraliza la naturaleza y rinde culto a los espíritus de los montes (apus) o a la madre tierra que nos da los alimentos (pachamama), no se refiere a los componentes físico-químicos del monte o de la tierra, sino a la fuerza, al poder, al espíritu del monte o de la tierra que tiene la posibilidad de alimentar al hombre y a los animales. (Marzal, 1971 b:126)

III.5. El juego con piedras

La interpretación que los mestizos dan a la construcción de casitas cerca de la gruta de la Virgen de Fátima es de tipo abiertamente comercial. Hasta los años 40 poca gente construía estas casitas pero con la construcción de la carretera a Mahuayani el número de peregrinos aumentó y hubo más "constructores". Las piedras no sólo sirven para las casitas sino también para representar una cantidad de objetos, desde una refrigeradora hasta un camión.

Cada participante en este juego con piedras confecciona una lista de lo que espera adquirir durante el año: una casa, un empleo, un carro, una tienda, una refrigeradora, etc. Además hace una imitación de moneda con pedacitos de papel. Este "dinero" sirve para comprar a los demás peregrinos las piedrecitas que representan los bienes deseados. Uno es habitualmente comprador y vendedor, pero nadie cambia su lista para favorecer los caprichos de los clientes. Hay poco regateo sobre los precios y los intercambios se hacen dentro de un ambiente de chiste y buen humor.⁽³⁹⁾ A todo esto se juntan matrimonios y bautizos fingidos con brindis simulados con piedras. Generalmente está presente un "guardia" encargado de perseguir a los ladrones de piedras. Después de haber conseguido todo lo que está escrito sobre su lista, el peregrino se dirige hacia la urna de la Virgen de Fátima para depositar en ella la lista y el dinero correspondiente a las transacciones. Mucho se refieren a la gruta como el Banco. Me han dicho que los deseos se hacen realidad cuando uno tiene fe y trabaja mucho durante el año.

Vemos cómo la interpretación mestiza de la construcción de las casitas es de tipo mucho más comercial que la interpretación que de ella hacen los campesinos, miembros de una sociedad agraria todavía al margen de la economía de mercado, se preocupan sobre todo del bienestar de su familia y de su ganado. Los mestizos, sin estar desvinculados de la agricultura, están más integrados a la economía de mercado y tienen aspiraciones

(39) En 1973 participé en el juego con piedras y puse en venta al precio de 50 centavos c/u. a unas gringas para trabajar como empleadas; me decepcionó mucho no encontrar demanda para mi oferta.

distintas regidas por un deseo de ascenso social y de mayor consumo. En la fiesta de la Virgen de Copacabana este juego con piedras ha evolucionado: el juego se da en la península del/Calvario, pero no siempre son piedras. Se emplea para ello miniaturas de casas y de todo tipo de artefactos que parecen juguetes, desde latas miniaturizadas de sardinas hasta camioncitos cargados de farditos de coca, papa o azúcar. La evolución se ha dado en un sentido netamente comercial.

IV. Bailarines

De todos los grupos de bailarines que participan en la fiesta de Qoyllur Rit'i, los más numerosos son los wayri ch'unchos, los pauluchas, los qollas, los K'achampas y, aunque con menor frecuencia, los machulas. Examinaré aquí lo que simbolizan estos grupos de bailarines y la relación que tienen con la historia de la región como con la sociedad andina contemporánea. Los wayri ch'unchos son siempre campesinos; los demás grupos pueden ser de campesinos o de mestizos.

IV. 1. Wayri ch'unchos

En el castellano de los Andes el vocablo ch'uncho se emplea, con matiz peyorativo, para designar a los indígenas de la selva; su traducción más exacta sería "salvaje". Los grupos de bailarines ch'unchos que actúan en Qoyllur Rit'i son de tres tipos: los q'ara ch'unchos, los wayri ch'unchos y los ch'uncho extranjero. Me ocuparé solamente de los wayri ch'unchos por ser el grupo más representativo. Estos bailarines llevan sobre la cabeza adornos de plumas de macaw de colores vivos, una camisa blanca y un chaleco rojo; tienen en la mano un palo largo de madera de chonta. La leyenda dice que el Señor se apareció a varias personas y les dijo que los ch'unchos de Paucartambo eran sus predilectos. Cuando se pregunta por qué, la respuesta invariable es que la gente de Paucartambo (más exactamente de Ccatcca) fueron los primeros en llegar al lugar del milagro.⁽⁴⁰⁾ Pero esto no nos explica por qué los ch'unchos de la selva son los predilectos de este Señor que vive entre los nevados y cuyos devotos vienen todos de la sierra. Parece haber dos motivos:

(40) Había pensado que la leyenda de la Virgen del Carmen de Paucartambo hubiera podido aclarar este asunto. Según una versión transcrita por Alfonsina Barrionuevo y Roel Pineda, los qollas de Paucarcolla del Altiplano llevaban la Virgen a Paucartambo para Corpus pero fueron atacados por los ch'unchos. La Virgen fue tirada al río Madre de Dios que la llevó hasta Paucartambo. No entiendo muy bien por qué motivos esta misma acción hizo que la Virgen se encariñara con los ch'unchos e hiciera de ellos sus predilectos (Barrionuevo, 1968: 186 y Roel Pineda, 1950: 60). Sin embargo pude constatar que esta leyenda ya no se recuerda y que los ch'unchos tienen una participación menor que antes en la fiesta: son los qollas y los negritos, no los ch'unchos, quienes ofrecen las misas de fiesta.



a) Los campesinos de esta región consideran que los ch'unchos son sus antepasados. En los tiempos antiguos vivían en las alturas pero algún cataclismo les obligó a refugiarse en la selva:⁽⁴¹⁾ Los leones, dicen, éstos también, ahí mismo, cuando salió el sol se ha convertido en piedra; esos gentiles también eran gente como nosotros, ¿no es cierto? Entonces hasta los huesos eran muy largos, grandes. Ahí se quedan en el mismo sitio donde estaban. En todo el barranco, ahí están los cadáveres de los gentiles, éstos también viven; así era en aquel tiempo. Y cuando salió el sol todos esos ch'unchos también se han entrado a la montaña. Los ch'unchos son también familiares de los gentiles ¿no es cierto?⁽⁴²⁾

En los mitos y leyendas de la sierra se designa habitualmente a los antiguos habitantes por gentiles. Cuando los campesinos hablan de los bailarines ch'unchos especifican siempre que son wayri ch'unchos o, a veces, pukapakurí (con plumas rojas), para distinguirlos de los Indios de la selva:

...Taytanchisqa rivilayusqa chayajmanta hina "mana sasaymanchu, mana noqaqa kaymanchu noqataqa Paucartambu, pukapakuriy sayachiwanqa, mana sayaymanchu, mana salqa ch'unchullatachu necesitaniy. Paucartambu pukapakurita: noqaqa maskhamuniy... "Taytacha r'imarij kasqa.

El Taytacha se ha revelado y dijo: "Yo no quiero estar aquí pero los pukapakuriy de Paucartambo me han detenido, no quedaría quedarme. No necesito estos ch'unchos salvajes. Yo necesito los pukapakuriy de Paucartambo. Les estoy buscando". Así ha hablado el Taytacha.⁽⁴³⁾

b) A los ch'unchos están asociadas las ideas de pobreza e igualdad. Recordemos que los wayri ch'unchos a diferencia de todos los demás grupos de bailarines están constituidos exclusivamente por campesinos:

(41) Este tema es común en la mitología andina: una era de la humanidad termina con un cataclismo o una catástrofe y es seguida por una nueva era. Un ejemplo típico es el mito recogido por Núñez del Prado en Q'eros (ver Ossio, 1973: 275-280).

(42) Recogido de un campesino de Pinchimuro de unos 70 años de edad. Mi esposa recogió una versión similar de un joven mestizo de Paucartambo en la que los ch'unchos también venían de las alturas. Encontramos un testimonio de estas migraciones hacia la selva en Cobo, II, 1964: 80.

(43) Recogido de un campesino de Pinchimuro de unos 85 años.

¿Porqué el ch'uncho es más querido del Señor?

Porque son los hijos pobres, por eso los salvajes (sic) no tienen ni camisa ni nada, desnudos. Ahora muchos están con pantalón. Ellos estaban desnudos, siempre tapada la pinga con la pluma de wakamayo, tapada con plumas; no tienen nada, así los pechos a la vista, el cuerpo negro. Esos bailan con pantalón, aquí así bailamos. Por eso el Señor más quiere a ellos, son sus hijos pobres. Por eso mismo, estamos bailando aquí.⁽⁴⁴⁾



La igualdad es un ideal de la sociedad campesina que evidentemente no se consigue en la práctica, especialmente en lo económico. Dentro de la comunidad de Pinchimuro existen grandes diferencias de riquezas; el hombre más rico posee casi quinientas cabezas de ganado mientras varias familias no tienen ninguna. Existe sin embargo un cierto grado de igualdad social, en tanto que hay comunicación entre todos los miembros de la comunidad y que todos, hombres y mujeres, tienen voz en las asambleas generales. En un cierto sentido los wayri ch'unchos simbolizan este ideal: "todos los ch'unchos son iguales". Esta igualdad está también reflejada en la sencillez del vestido de los ch'unchos cuyos esenciales distintivos son el adorno de plumas y el palo de chonta, aunque en los últimos años el traje completo de ch'uncho pueda costar hasta S/. 2,000 (unos \$50.00).

IV.2. Pauluchas

En cada grupo de bailarines hay habitualmente dos o más pauluchas. Son adolescentes o jóvenes que visten largos pellones, máscaras de varios colores con un espejito sobre la frente y un chal de lana de alpaca; llevan un látigo y del cuello cuelga una botella vacía y un muñequito en forma de paulucha. Su misión es de velar por el orden durante la peregrinación y las ceremonias en el Santuario.⁽⁴⁵⁾ Esto les exige bastante trabajo y para mantenerse alegres toman actitudes jocosas para deleite de los peregrinos: corren y saltan, empujan a la gente y piden propina con voz de falsete. Por la noche del lunes, cuando la fiesta está por terminar, escalan el glaciar y cargan grandes bloques de hielo.⁽⁴⁶⁾

(44) Recogido de un campesino de Pinchimuro de 55 años.

(45) La parte principal de la fiesta está organizada y dirigida por la Hermandad de Qoyllur Rit'i de Urcos. Hay generalmente unos 30 hermanos presentes que se hacen ayudar por los pauluchas. No hay nunca ningún guardia civil en servicio.

(46) En 1973 unos 700 pauluchas escalaron el glaciar, divididos en dos grupos: los de Paucartambo y los de Quispicanchis. Ramírez dice que se da una batalla sobre el glaciar entre los dos grupos (Ramírez, 1969: 86). Acompañé al grupo de los de Quispicanchis y esperé con ansiedad que diera inicio el combate. No pasó nada y supe después que nunca se da este combate, lo que no impide que algunos pauluchas desaparezcan durante la marcha.



En quechua, los vocablos paulucha y ukuku significan "oso" y tienen relación estrecha con la palabra ukumari que se refiere a la descendencia de una mujer campesina y de un oso. En muchos cuentos de la región actúan juntamente el ukuku, el cura y el condenado:⁽⁴⁷⁾

El ukuku es un personaje del cuento popular incorporado a la danza. Lo llaman Osito o Juan Oso. Mitad animal, mitad hombre, es hijo de un oso y de una campesina raptada por éste. En su primera hazaña Juan Oso mata a su padre. Ya en el pueblo, nombrado sacristán por el cura que quiere aprovecharse, rompe las campanas.

Su fuerza es increíble. Mata a los compañeros de escuela que lo hostilizan y también a los que quieren victimarlo por orden del párroco que lo había adoptado. El cura lo manda a la selva por leña, con la esperanza de que las fieras lo devoren. Pero regresa sano y salvo.

Por último lo envía a una comarca donde un chacarero "condenado" aterroriza a las gentes. Juan Oso lo vence y con ello salva su alma. En premio recibe una cuantiosa fortuna. Su fama trasciende por campos y villas. El cura sabedor de esto lo llama hijo y lo recibe con grandes fiestas, celebrando una misa en acción de gracias. (Barrionuevo, 1968: 183).

El ukuku se caracteriza por la fuerza, su picardía y su habilidad para vencer al condenado. Nace de la unión antinatural de un animal con un ser humano. Puede ser que su asociación con el cura lo haga más aceptable para la sociedad, aunque ésto me parezca dudoso porque, por lo menos en los cuentos, el cura aparece siempre ridiculizado.⁽⁴⁸⁾

En la zona del Santuario se dice que hay muchos condenados. Cuando visité el santuario por primera vez, el joven mestizo que me guiaba se negó a quedarse durante la noche por miedo a la visita de los condenados: "Ahora hay condenados y antes también los había. Una vez una persona estaba durmiendo en la capilla de Qoyllur Rit'i y el condenado entró llorando. Se arrodilló ante el Señor pidiéndole perdón".⁽⁴⁹⁾ Se dice que para obtener el perdón el condenado debe subir al Ausangate, desnudo y encadenado, para tocar la cruz de plata que está en la cumbre del nevado. Muy pocas veces el condenado puede alcanzar la cumbre porque resbala en alguna parte del camino y debe volver a emprender la

(47) El condenado es el espíritu de un difunto castigado por los Apus, muchas veces por incesto, y condenado a vagar. Aquel a quien el condenado atrape, muere.

(48) Hay buenos ejemplos de este tipo de cuentos en Morote Best, 1958: 164.

(49) Recogido de un campesino de Pinchimuro de unos 85 años. Ver también Casaverde, 1970: 206.

escalada desde el pie del cerro y abrirse un nuevo camino entre rocas, nieve y hielo. Morote Best piensa que cuando los pauluchas de Qoyllur Rit'i suben hacia las nieves durante la noche están realizando el acto de penitencia de los condenados del Ausangate (Morote Best, 1958: 158-160). Me parece más bien que los pauluchas están en Qoyllur Rit'i para neutralizar el peligro potencial de los condenados.⁽⁵⁰⁾

Hay mucho en común entre el paulucha y el condenado. Ambos son fuertes, el paulucha tiene fuerza física y el condenado un poder supranatural; ambos son antinaturales, el paulucha por ser hijo de una unión antinatural y el condenado por haber cometido un acto contra la naturaleza; ambos son, a su manera, soldados, los pauluchas porque se autotitulan “soldados de Cristo” y los condenados porque obedecen al Apu que les ha castigado y tienen que cumplir todas sus órdenes. Esta interpretación está respaldada por la creencia muy común en toda la región de que los Apus desaprueban el catolicismo y que su poder está en proporción inversa al número de las capillas de la zona. Por tanto la presencia de condenados en las cercanías del Santuario evoca la presencia de los Apus, esas divinidades antiguas que el catolicismo intenta descartar poco a poco.

¿Porqué los pauluchas son tan populares y desempeñan un papel tan importante cuando el oso no es un animal de las alturas y que la inmensa mayoría de los peregrinos nunca han visto un oso? Parece que el paulucha haya simbolizado primero algo mucho más vinculado a la vida de la sierra, probablemente la alpaca.

¿Qué significa el ukuku? (i. e. el paulucha)

Bailan porque quieren tener animales. Así bailan ellos, como animales. Bailan como alpacas por querer alpacas; llevan el pellón para tener animales. Por eso bailan ellos con lana de alpaca en la cabeza, por eso están subiendo al cerro por Waman Lipa, por Sawasi y por Funa, a traer nieve; todo por querer animales. También quieren absolverse de sus pecados, por eso suben arriba. A veces se pierden; como entran en esa inmensa nevada de repente dando un mal paso desaparecen.⁽⁵¹⁾

(50) Tuve la idea de esta interpretación después de tener conocimiento de la de Michael Sallnow presentada en este mismo volumen pero discrepo totalmente del significado que da a los distintos grupos de bailarines.

(51) Hay buenos ejemplos de este tipo de cuentos en Morote Best, 1958: 164.

Recogido de un campesino de Pinchimuro de unos 85 años. Ver también Casaverde, 1970: 206.



Para la gente que vive en las alturas, la alpaca es un animal de importancia vital; con su lana tejen ropa, su carne fresca o seca (ch'arki) es alimento, su cuero sirve de cama, su feto y su sebo se utilizan para los despachos y su estiércol sirve de combustible. En la sociedad campesina moderna la alpaca es prácticamente la fuente de todos los ingresos en efectivo: da 6 libras de lana cada año (el año pasado en la feria de Sicuani se vendió la libra de lana blanca a S/ 50.00 y la de color a S/. 35.00). Dada la importancia de las alpacas se entiende porqué están asociadas de alguna manera a Qoyllur Rit'i. Además tenemos otras pruebas de la identificación del paulucha a la alpaca:

- a) En la leyenda de Qoyllur Rit'i, el Señor representado por el joven mestizo Manuel está asociado con la multiplicación de las alpacas que Mariano Mayta pasteaba: "así el padre encontró a su hijo Marianito al cuidado de los animales. De inmediato comenzó el recuento de sus animales dándose cuenta que habían aumentado en gran cantidad" (Ramírez, 1969: 63). Aunque Ramírez no precise que eran alpacas, me parece evidente que lo eran: hasta hoy, en esas alturas próximas a los 5,000 m.s.n.m. pastean prácticamente solo las alpacas y en mis distintas visitas vi bastantes alpacas, unas cuantas llamas, una que otra oveja y de vez en cuando un caballo.
- b) El vestido de los pauluchas representa la piel de una alpaca con sus hilachas; además ciertos bailarines llevan cueros de alpaca y todos visten un chal de lana de alpaca. Uno de mis informantes me contó que la primera alpaca fué hija de un ukuku del incanato:

La alpaca ha nacido de un ukuku. Después se multiplicaron de color curuza (medio ceniza) y de color vicuña. ...El ukumari ha parido una alpaca, una curuza color wayra (ceniza). Esa alpaca tenía mucha lana.⁽⁵²⁾

Las máscaras de los pauluchas son del mismo tipo que las que llevan los llameros, bailarines del Altiplano. En esas danzas los llameros imitan a las llamas y sus máscaras blancas con nariz puntiaguda pueden representar toda clase de auquénidos.

- c) Los pauluchas hablan siempre con voz de falsete y en tono muy agudo, como el grito de las alpacas que es también muy agudo. Sin embargo para la mayoría de los

(52) Recogido de un campesino de unos 65 años en Qoñamuro, comunidad vecina a Pinchimuro.

peregrinos el paulucha es un oso y no una alpaca. El oso existe en el Perú (Cobo, I, 1964: 350, y Guaman Poma, I, 1966: 54) y desde el siglo XVI se cuentan historias relativas a su gusto por las mujeres (Morote Best, 1958: 174).⁽⁵³⁾ Con la Conquista los cuentos han sido incrementados con elementos europeos y el oso se popularizó con la presentación de osos amaestrados en las ferias. Con el correr del tiempo el significado del paulucha puede haber cambiado porque su apariencia física es la de un ukuku; porque muchos peregrinos no son pastores de alpacas y por la necesidad de tener un poco de humor durante una fiesta tan sagrada.⁽⁵⁴⁾

IV.3. Qollas

Los qollas llevan monteras de vivos colores, máscaras blancas semejantes a las de los pauluchas, una lliclla y una cría disecada de vicuña a la espalda y una honda en la mano. Los qollas están asociados con el altiplano y el comercio, su presencia refleja las actividades sociales y económicas de la región. Varias de las tiendas de Ocongate son de gente del altiplano; en octubre y noviembre los compradores de lana llegan en camiones y camionetas desde Juliaca y Puno para este mercado. Los pobladores de esta región tienen un gran respeto por su sentido del negocio y un comerciante de Ocongate me dijo que los juliaqueños podían negociar hasta con piedras.

Cuando los peregrinos llegan a Ocongate después de la procesión por las alturas de Sinakara, se dá una batalla ritual durante la tarde en la plaza del pueblo entre los wayri ch'unchos de Paucartambo y los qollas de Ocongate; los primeros son siempre vencedores. Durante esta batalla los ch'unchos procuran capturar la imilla ("dama" en aymara) de los qollas, "matando" a su protector, que los pauluchas tendrán que "enterrar". Esta batalla tiene su origen en una de las leyendas de la fundación de Ocongate:

(53) Según Morote Best sería el caso en Q'eros, área quechua-hablante muy aislada en la que los pobladores controlan zonas ecológicas: "los osos huyen de los varones pero no de las mujeres a las que más bien hacen huir" (Morote Best, 1958: 136).

(54) La importancia, y probablemente también la antigüedad de los wayri ch'unchos y de los pauluchas están demostradas por el hecho de que llevan consigo unaminiatura que les representa, equivalente funcional del inqaychu. En el caso de los ch'unchos se trata de un pequeño adorno de plumas que llevan dentro del adorno grande, que les caracteriza; para los pauluchas se trata del paulucha miniaturizado que les cuelga del cuello.



Sostienen los abuelos del pueblo (de Ocongate) que en tiempos muy remotos, hubo una hambruna en la región de los Qollas (Collao) y que por falta de productos los habitantes emigraron en sucesivas oleadas de gente que quería radicarse en toda la quebrada, ingresando a ella cada vez más; pero los kurajruna u hombres mayores, se reunieron en gran cantidad para expulsar de sus tierras a todos los qollas, con armas, hondas, piedras y palos, parapetados a lo largo de la cordillera y a manera de cerrar el paso en los caminos que dan acceso a los viajeros; en eso ocurrió que un hombre del lugar raptó a una joven qolla. Esto fue motivo para que se reforzaran los qollas infligiendo a los del lugar una derrota que los hizo retroceder, o sea que fueron arreados (q'atiy) adentro (ukhu), de donde resulta el nombre Ukhuqatiy que con el correr de los años resultó el nombre de Ocongate. En todas las rinconadas se establecieron los qollas.⁽⁵⁵⁾

Según esta leyenda los qollas perdieron una de sus mujeres y en represalia atacaron a los pobladores locales. En la leyenda de Qoyllur Rit'i la gente de Paucartambo llegó al lugar del milagro antes que los pobladores locales, los de Ocongate; es en este sentido que los wayri ch'unchos vencen a los qollas. La batalla ritual de Ocongate corresponde a una fusión de las dos leyendas: los qollas representan Ocongate y los ch'unchos, como en la leyenda de Qoyllur Rit'i, representan a los primeros pobladores de la zona. A otro nivel de interpretación descubrimos en la batalla una inversión de las relaciones sociales existentes en la región: los wayri ch'unchos son campesinos pobres mientras los qollas son, en cierta medida, mestizos pudientes. Esta prosperidad relativa aparece en el kacharpariy cuando los qollas hacen su entrada en la plaza de Ocongate con sus llamas cargadas de coca y ch'arki y latas de alcohol que ofrecen en venta a los asistentes. El nombre completo de esos bailarines es q'apaj qolla, "qollas ricos y poderosos". En la vida de cada día son los mestizos que dominan, pero en la batalla ritual les toca a los campesinos, aunque sea solo simbólicamente; esto demuestra una vez más la identificación de Qoyllur Rit'i con los campesinos y con los pobres en general.

IV.4. K'achampas y machulas

Me ocuparé ahora del último grupo de bailarines: los k'achampas y los machulas. Los primeros visten como qollas pero no llevan la lliclla ni la vicuña disecada; sus máscaras son de color rosado con bigotitos negros pintados. Gilt Contreras intentó encontrar el origen

(55) Esta versión ha sido recogida por Zoila Andrade Gutiérrez en 1966 y puede ser consultada en las fichas del Instituto de Pastoral Andina.

de estos bailarines en el Warako, danza guerrera del incanato que marcaba el paso de joven a adulto. Es por lo menos paralelismo interesante: el warako daba a los jóvenes el derecho de llevar waras (pantalón) y ch'umpi, signos de adultez (Gilt Contreras 1963: 62); el vestido tiene también importancia en la k'achampa actual:

"bailamos k'achampa para tener nuevas ropas, para no envejecer rápido, para tener nuevos vestidos en nuestra casa, para tener buena cosecha".⁽⁵⁶⁾



Los machulas ya no existen como grupo de bailarines aparte pero representan a los antiguos pobladores de las alturas. A todos los antepasados se les llama gentiles y se les divide en benévolos y malévolos, como a las estrellas. Los wayri ch'unchos representan a los antepasados benévolos y los soq'a machulas a los malévolos. El soq'a vive en la tierra o en las piedras y solo sale a la puesta del sol para buscar sus víctimas, que son generalmente mujeres que van a dar a luz o gente que tropieza con sus morales u orina sobre ellas al atardecer. También se presenta bajo la apariencia del esposo que se ha ausentado y pasa la noche con la mujer que no sospecha nada. La víctima contrae enfermedad de soq'a, larga y dolorosa enfermedad que lleva a la muerte al paciente quien se pone amarillo, no puede comer nada y se desintegra gradualmente. Me parece que los bailarines machulas de la fiesta representan al soq'a. En ciertos grupos de bailarines hay un machula que viste un abrigo largo y lleva una máscara grotesca de cuero con una larga y espesa barba blanca; para afianzar su carácter de anciano camina con bastón y habla con voz temblona. Como los pauluchas pero todavía más que ellos, asumen un rol de payaso. Sus chistes y travesuras ayudan a sublimar el terror que los campesinos tienen al soq'a en su vida diaria. En el pasado los machulas bailaban para recoger oro y plata.⁽⁵⁷⁾ Es probable que el número de los pauluchas haya aumentado mientras decrecía el de los machulas para que no faltara nunca la dosis de buen humor necesaria para la fiesta.

IV.5. El arariwa

Si el análisis de cada uno de los grupos de bailarines pudo ayudarnos a comprender el significado más profundo de la fiesta, es el examen del personaje del arariwa y de su rol que nos permitirá ver el sentido de todo el conjunto. El arariwa⁽⁵⁸⁾ es un ch'uncho, jefe del grupo de los bailarines; su actuación durante la fiesta ha sido descrita detalladamente en

(56) Recogido de un campesino de Pinchimuro de 55 años.

(57) Idem.

(58) El cargo de arariwa es evidentemente antiguo. Ver Guaman Poma, III, 1966: 280.



otro artículo de esta revista y por Ramírez (1969), pero las observaciones de este último corresponden a una época en la que el arariwa tenía un rol más importante. Al llegar cerca del Santuario los ch'unchos se detienen y sólo su arariwa, que viste como ellos, avanza hacia la puerta de la capilla, se arrodilla, reza y retrocede; repite este movimiento una segunda vez pero presenta su oración al Señor desde la mitad del Santuario. A la tercera vez ya va hasta la imagen y vuelve a salir de la capilla. Es entonces cuando todo el grupo entra para rezar y bailar (Ramírez, 1969: 84). El arariwa parece actuar de intermediario entre el creyente y el Señor.

¿Porqué es el arariwa el intermediario? Pienso que la respuesta está en el papel del arariwa en la vida de la comunidad campesina: es el responsable del cuidado de las chacras contra el mal tiempo, las plagas, la incursión de animales y los ladrones. En la comunidad de Pinchimuro que agrupa a una 70 familias con aproximadamente 40 has, de tierra cultivable, había un arariwa con 4 ayudantes: durante el ciclo agrícola 1973-74. La duración de su cargo es de un año, como todas las demás autoridades elegidas dentro de la comunidad. Para poder cumplir con todos los rituales y despachos prescritos, el arariwa, después de consultar con su esposa, contrata los servicios de un paqo (shaman) o maestro. Antes de elegir al maestro que les convenga, la pareja va primero a Qoyllur Rit'i, después a Tayankani y por fin al templo de Ocongate para ofrecer en cada Santuario, velas y oraciones para que el año sea bueno y que el maestro sea eficaz. Cuando han decidido qué maestro les conviene más, van a consultar a los demás paqos de la zona para saber si el que han elegido tendrá éxito aquel año. Si después de consultar a la coca, los paqos dan una respuesta afirmativa, el arariwa y su esposa visitan al maestro elegido, llevando consigo 6 botellas de trago. Celebran un contrato que estipula los honorarios y las fechas de pago.⁽⁵⁹⁾

Los campesinos suelen tener chacras y ganado en las alturas de Ocongate. La chacra sirve casi exclusivamente para el cultivo de papas, alimentación básica del campesino, natural o helada y deshidratada (ch'uño); prácticamente no comen carne salvo en los días de fiesta en que preparan cuyes asados. El ganado que tienen es para ellos como un capital, por la fácil comercialización de la lana y de la carne. Dada la importancia vital que tiene la papa para la subsistencia en el campo se entiende que haga falta un especialista dedicado por la comunidad a asegurar una buena cosecha. El arariwa y sus ayudantes deben proteger las chacras contra todas las fuerzas, naturales o supranaturales sobre las que la gente tiene poco control.

(59) Es la información me fue proporcionada por el actual arariwa de Pinchimuro y por uno de sus asistentes.

Con el ganado la cosa es algo distinta. Aunque las alpacas, principal ganado de los campesinos, están tan expuestas al peligro como las papas, no existe un especialista dedicado a su cuidado (Browman, 1974:191; Flores,1968: 119). En caso de emergencia, p. e. después de un robo, se recurre a los servicios de uno de los paqos de la comunidad, pero, habitualmente, los ritos relacionados con el ganado se celebran por la familia, especialmente durante las fiestas de carnaval y San Juan. De hecho hay siempre uno de los miembros de la familia que acompaña el ganado, sea durante el día cuando patea o durante la noche cuando está en el corral adjunto a la vivienda; esto mismo aclara el que las alpacas y su cuidado sean de responsabilidad de cada familia mientras que la responsabilidad de las chacras principalmente al arariwa.

En el pasado, los Apus eran responsables del cuidado de las alpacas como lo hemos visto al estudiar los inqaychus, que son regalo de los Apus. Los Apus siguen asumiendo este papel y por eso se les ofrece despachos en carnaval y San Juan, pero también lo asume el Señor de Qoyllur Rit'i como lo vimos al describir la función de los pauluchas y de las casas y del ganado en miniatura. También Qoyllur Rit'i tiene que ver con la protección de las chacras dado que el arariwa va a consultar al Señor antes de contratar un paqo como maestro. Podemos entonces afirmar que el arariwa que encabeza el grupo de bailarines establece un vínculo entre los aspectos pastoril y agrícola de la actividad del campesino. Durante su cargo, el arariwa suele utilizar una cruz para alejar el mal tiempo; es quizás por esta familiaridad que tiene con la cruz que le toca también a él guiar a los peregrinos en el área cuyo carácter sacral está marcado por las cruces.⁽⁶⁰⁾

V. Fe de mestizos y campesinos

Tanto campesinos como mestizos hacen la peregrinación a Qoyllur Rit'i. Emplear los términos campesino y mestizo, como cholo o blanco, puede implicar el riesgo de no ser entendido dado el poco acuerdo entre los científicos sociales que analizan la sociedad andina (Van den Berghe, 1973: 5-18). Intentaré precisar la comprensión y extensión de los términos que empleo para distinguir entre los peregrinos.

En la región de Ocongate la gente se autoidentifica como campesinos o mestizos. Los campesinos suelen vivir en comunidades indígenas, son quechua-hablantes, tienen tierra y crían algunas cabezas de ganado. En la misma comunidad hay algunas tiendas de

(60) Esta interpretación del papel del arariwa y de la cruz que lleva ha sido inspirada por Michael Sallnow.



propiedad de campesinos para el suministro de artículos de primera necesidad como sal, azúcar, querosene, coca, trago etc., pero su volumen de transacciones es muy reducido. Muchos hombres jóvenes emigran temporalmente hacia la selva para trabajar en los lavaderos de oro. Varios trabajan como intermediarios y compran lana, cueros y papas para ir a venderlos en Sicuani. En realidad hay poca, por no decir ninguna, especialización económica. Viven básicamente en una economía de subsistencia con la papa como alimento principal y la venta de lana o de carne para conseguir la plata necesaria para adquirir lo que no pueden producir ellos mismos.

Los mestizos viven o en las comunidades o en Ocongate, capital del distrito. Los que viven en el campo son desde el punto de vista sociológico, muy semejantes a los campesinos (Valcárce¹, 1965: 47). Poseen chacras y ganado, mascan coca y beben trago y, muchas veces, manejan mejor el quechua que el castellano.⁽⁶¹⁾ Las diferencias entre estos mestizos y los campesinos con quienes viven se manifiestan especialmente, en el vestido, en la alimentación, en la educación de sus hijos facilitada por los parientes que tienen en el Cusco y por su ocupación: intermediario, propietarios de tienda o de camión o las tres cosas juntas. Les caracteriza además su posición de dominadores de los campesinos con los cuales tienen vínculos de compadrazgo. Los mestizos que viven en la capital de distrito se llaman vecinos y presentan muchas de las características de los que viven en el campo con la diferencia de un rechazo típico a ciertas costumbres de los campesinos, como mascar coca o beber trago, además de ciertos prejuicios raciales con respecto al grupo campesino.

El término cholo se emplea en la región pero no tiene las connotaciones peyorativas que se le da en el Cusco o en la costa del Perú. Campesinos y mestizos llaman así a los jóvenes campesinos de ambos sexos, pero saben muy bien el sentido peyorativo que tiene esta palabra en otras partes del país. Un negociante mestizo de Ocongate me contó con cólera que cuando estuvo en Lima se había dicho de él: es un cholo de la sierra.

Cuando en este artículo empleo el término mestizo, no me refiero a toda persona que no es campesina, sino principalmente a los mestizos que viven en el campo o en las pequeñas poblaciones como a los que trabajan en el Cusco, camioneros, artesanos, pequeños

(61) Practican ciertas costumbres de los campesinos: p.e. ponen una piedra pintada de rojo en medio de las papas para atraer la helada necesaria a la elaboración del ch'uño. Durante el viaje inaugural de un ómnibus que cubre la ruta Cusco-Ocongate, el piso del vehículo fue alfombrado con hojas de coca y antes de emprender el viaje, el propietario mestizo había ido a Qoyllur Rit'i con su familia para pedir el éxito de su nueva empresa.

comerciantes, etc. La clase media del Cusco, los "profesionales", no está presente en Qoyllur Rit'i. Los campesinos, los mestizos del campo y los mestizos que trabajan en la ciudad tienen mucho en común que con la clase media del Cusco que está más orientada hacia Lima o el extranjero y cuyo standard de vida y aspiraciones son muy distintos.⁽⁶²⁾

Todos los peregrinos dicen que el Señor es milagroso, pero el sentido de esta palabra varía según la emplee un campesino o un mestizo. Para los campesinos, es milagroso porque apareció en un milagro; para los mestizos es milagroso en un sentido más convencional: hace milagros y se sabe que hizo muchos a favor de los mestizos, desde hacer encontrar dinero hasta hacer recobrar la salud. No he escuchado nunca que tales milagros hayan favorecido a campesinos. No creo sin embargo que la gente haga la peregrinación con la esperanza de un milagro, ni siquiera los mestizos. Hemos visto que los campesinos van a Qoyllur Rit'i para pedir por la salud de sus familiares y de su ganado y también para implorar la bendición del Señor, su gracia, lo que envuelve los mismos deseos en forma más abstracta. Pregunté a alguien si en alguna cosa le había ayudado el Señor; me contestó: "no me ha ayudado en nada. Ahora sí me está mandando la gracia del Señor".⁽⁶³⁾ Lo que quiere decir este campesino al decir gracia es que todo le va bien a él, a sus chacras y a su ganado. Es el mismo fin que persiguen los mestizos pero además piden por el éxito de su trabajo y de sus negocios, no siempre los suyos propios sino también por los de sus hijos a fin de que tengan una posición en la vida mejor que la de sus padres. El juego con piedras al lado de la gruta de la Virgen puede ser una representación concreta de lo que los peregrinos han pedido en el Santuario; es de notar sin embargo que mucha gente, campesinos y mestizos, no participan en el juego. Finalmente creo que la mejor

(62) Quise limitar este análisis a su nivel más simple para aliviar lo extenso que sería la presentación de un problema todavía muy confuso para los científicos sociales. El único autor que determinó exactamente el tipo de gente que concurre a la fiesta fue Marzal (1971a: 231-245). Le parece que los peregrinos de Qoyllur Rit'i son predominantemente campesinos: "aunque el Santuario sea predominantemente campesino e indígena, también hay visitantes cholos y mestizos (el subrayado es del autor, pág. 245). Pero debemos notar que a la fecha de la publicación de su libro, Marzal no había presenciado la fiesta; su información la obtiene principalmente de la lectura del estudio de Ramírez y también de los apuntes de campo de uno de sus estudiantes de la Universidad Católica que estuvo en Qoyllur Rit'i en 1969. Aunque no me parezca que el método cuantitativo sea el más eficaz para el estudio de un tema tan complejo como la religión, pienso sin embargo que el trabajo de Marzal sigue siendo la mejor introducción a la religión tradicional y al supranatural en los Andes. El mismo Marzal hace notar que los instrumentos del sociólogo no están adecuados para un estudio del significado de Qoyllur Rit'i:

Ni creo además que los métodos de investigación más sociológicos sirvan realmente para algo en 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. (Ibid: 242)

(63) Recogido de un campesino de Pinchimuro de unos 85 años.



interpretación de Qoyllur Rit'i me la dio un chofer de camión de Urcos, devoto del Señor, cuando me dijo que desde 1945 no había dejado nunca de ir al Santuario para pedir siempre la misma cosa: tener buena salud y que sus hijos no tengan que ser camioneros como su padre. No tuvo nunca ningún problema de salud y todos sus hijos estudian en la Universidad.

VI. Conclusiones

Con este análisis de Qoyllur Rit'i quería mostrar a la vez el cambio y la continuidad en la fiesta. Mientras el catolicismo sigue edificándose sobre la base de las creencias y tradiciones indígenas existentes y la refuerza, la continuidad queda demostrada por la importancia de las piedras: en la leyenda de Qoyllur Rit'i, en la gruta de la Virgen de Fátima, en las casas de miniatura y los inqaychus y en el crecimiento de las apachetas, la importancia que en los Andes tienen las piedras está a tono con la que tienen en el mundo entero:

La roca le enseña (al hombre) algo que trasciende la precariedad de su humanidad, un modo absoluto de ser. Su fuerza, su amovilidad, su tamaño y sus extraños contornos no tienen nada de humano; indican la presencia de algo que fascina, horroriza, atrae y hace temblar, todo a la vez. Su imponente, su dureza, su forma y su color ponen al hombre frente a una realidad y una fuerza que pertenecen a un mundo otro que el mundo profano del que el hombre hace parte ...Una roca o un guijarro pueden ser el objeto de una veneración porque representan o imitan alguna cosa, porque vienen de alguna parte... la mayoría de las piedras relacionadas con el culto han sido utilizadas como instrumentos: ayudan para conseguir algo o para asegurar la posesión de este algo (Elíade, 1958: 216).

Las piedras y rocas no solamente ayudan al hombre a trascender su existencia cotidiana sino que son también un instrumento para poder satisfacer sus necesidades, como en el caso de las casas en miniatura y de los inqaychus.

La continuidad aparece con los bailarines wayri ch'unchos, antepasados de los actuales pobladores de las alturas y predilectos del Señor. Su distintivo es el adorno de plumas que llevan en la cabeza. Cuando los ch'unchos entran en el Santuario se quitan este adorno y lo llevan en la punta de su palo de chonta mientras se acercan al Señor. Lo presentan al Señor y lo depositan a un costado del altar para que reciba la bendición. Durante el incanato las

plumas y la madera de chonta también tenían un significado ritual.⁽⁶⁴⁾ En varios mitos de creación de las culturas preínclicas aparecen aves y plumas (Klauffmann, 1973: 524-7). Para Elíade las plumas son el símbolo universal del vuelo:

Los chinos expresan la idea: "escalar el cielo volando" de la manera siguiente: mediante las plumas de los pájaros ha sido transformado y se elevó como un inmortal. Los Taoistas y los Alquimistas tienen el poder de elevarse en el aire. Al igual que el plumaje de los pájaros, la pluma es uno de los símbolos más frecuentes del "vuelo shamánico" y muy representado en la más antigua iconografía china (Elíade, 1967:100).

En la leyenda de Qoyllur Rit'i el tema del vuelo está presente en el vuelo del Señor, nunca mencionado en las versiones escritas de la leyenda, pero sí por los campesinos y mestizos. El Cristo crucificado que apareció en Sinakara fue llevado a Ocongate pero escapó y regresó a Sinakara. Hecho que se repitió al segundo intento. La tercera vez el Señor se reveló en sueños a los mestizos y les dijo que no se quedaría tranquilo hasta que los wayri ch'unchos de Paucartambo vengan a ofrecerle una danza; vinieron y bailaron en Sinakara, después de lo cual el Señor estuvo totalmente conforme en quedarse en Ocongate.⁽⁶⁵⁾ De modo que el Señor se quedó tranquilo sólo después de haber encontrado a los wayri ch'unchos.

Las plumas de los ch'unchos pueden simbolizar este vuelo pero ¿no simbolizan también un vuelo espiritual? Según Elíade los vuelos simbolizados por pájaros o por plumajes significan una ruptura con el mundo de lo cotidiano y encierran trascendencia, como en el caso del culto a las rocas, y libertad (Elíade, 1967: 106).⁽⁶⁶⁾

La fiesta entonces no solamente satisface necesidades prácticas de fertilidad, bienestar de la familia o éxito en el trabajo, sino también ciertas necesidades espirituales universales experimentadas desde antes de la Conquista y de la Cristiandad. A otro nivel de análisis podemos afirmar que los vuelos del Señor hacia Sinakara enfatizan su identificación con los campesinos.

(64) El uso de las plumas durante el incanato aparece claramente en los dibujos de Guaman Poma. Ver Kauffmann, 1973: 494. Sobre la chonta ver Guaman Poma, I, 1966: 62.

(65) Recogido de un mestizo de Ocongate de unos 75 años. Este tema de las imágenes que se niegan a quedarse en el lugar que se les asigna es muy común; ver Morote Best, 1953b: 91-4.

(66) Hago una interpretación muy libre del texto de Elíade que se refiere al éxtasis o a los trances provocados por las drogas.



La celebración de Qoyllur Rit'i es "oficial" desde fines del siglo XVIII pero, espero haberlo demostrado, "extraoficial" desde mucho antes. Con el pasar de los siglos se dieron muchos cambios: el declinar de los machulas como bailarines, la mayor importancia de la construcción de casitas por los mestizos y la mayor concurrencia a la fiesta año tras año. Aunque la influencia de los Apus haya declinado en la región la fiesta no ha pasado a ser más "ortodoxa". La Iglesia Católica, representada por los Jesuitas de Urcos, desempeña un papel importante en la fiesta principal de los días anteriores a Corpus Cristi pero prácticamente ninguno durante las fiestas de Ascensión y Exaltación que también atraen peregrinos locales al Santuario. Se ha podido notar un cambio en la acción de la Iglesia durante la fiesta: hasta hace poco los peregrinos no podían comulgar pero los Jesuitas han cambiado la costumbre al asumir la responsabilidad del Santuario y durante los principales días festivos puede haber hasta cuatro sacerdotes confesando de diez a doce horas durante el día. Existía una forma de confesión también durante el incanato y la práctica actual puede reforzar la idea de continuidad (Cobo, II, 1964: 206 y Marzal, 1969: 116). Otro cambio introducido por los Jesuitas fue la abolición de los aranceles, que fueron en el pasado una fuente lucrativa de ingresos para algunos sacerdotes. Los cambios que he señalado no me parecen significar una actitud realmente nueva de la Iglesia frente a Qoyllur Rit'i.

Desde el siglo XVI la actitud de la Iglesia frente a este tipo de fiestas siempre ha sido muy ambigua por haber querido a la vez abolir y prolongar las creencias indígenas. La primera tendencia aparece muy claramente en la actitud de Cristóbal de Albornoz, visitador eclesiástico y Vicario General del Cusco en el siglo XVIII:

Albornoz, extendió su inquisición al folklore indígena; aconseja a los doctrineros prohibir el uso de gualparicos (atuendos militares o folklóricos) en los bailes y fiestas, este término incluye: vestidos, adornos de plumas y sonajas atadas a los pies, disfraces con pieles de tigrillo, puma o venado, y también los instrumentos de música y la música misma ("figuras de músicas"). Albornoz pide, también que se destruyan todas las vasijas antiguas decoradas que se puedan encontrar y que se prohíba su fabricación. Su argumento merece ser tomado en consideración: tales objetos evocan para los indígenas todos los ritos antiguos (Duviols, 1971: 239).

La otra tendencia, respetar las costumbres y creencias cada vez que no se opongan al catolicismo, ha sido propugnada por el P. Acosta:

De estas danzas la mayor parte eran superstición y género de idolatría, porque así veneraban sus ídolos y guacas: por lo cual han procurado los preladados evitarles lo

más que pueden semejantes danzas, aunque por ser mucha parte de ella una recreación, les dejen que todavía dancen y bailen a su modo.

... Los nuestros que andan entre ellos han probado por ellos las cosas de nuestra santa fe en su modo de canto y es cosa grande el provecho de que se halla con el gusto del canto y la tonada; están días enteros repitiendo sin cansarse. También han puesto en su lengua composiciones y tonadas nuestras... y es maravilla cuán bien las toman. (Acosta, 1954: VI, c. 28).⁽⁶⁷⁾

La ambigüedad de la actitud de la Iglesia sigue hasta hoy: algunos sacerdotes piensan que Qoyllur Rit'i es una expresión popular de la fe cristiana y otros dicen que es puro folklore. Además de esta ambigüedad algunos otros factores contribuirán a la evolución de Qoyllur Rit'i en la línea que le es propia. Primero el aislamiento geográfico del Santuario hace que no concurren sino peregrinos y esporádicamente algunos turistas y comerciantes, cuya influencia es escasa; mientras que en Ocongate los grupos de bailarines han tenido que abandonar la plaza ante la invasión bulliciosa de los comerciantes que afluyen para la feria de Corpus. Segundo, la mayoría de los peregrinos vienen de áreas aisladas en las que las costumbres y creencia tradicionales tienen mucha fuerza. Por fin la Hermandad del Señor de Qoyllur Rit'i hace todo lo que puede para que la fiesta siga con la misma forma.

El interrogante mayor para el antropólogo que estudia una fiesta como Qoyllur Rit'i es, como lo dice Marzal (1969: 108): "ceremonias como ésta ¿significan un sincretismo de contenidos o son sólo un mestizaje de formas?". Mi parecer es que, por lo menos para los campesinos, Qoyllur Rit'i es un mestizaje de formas, porque la mayor parte de las creencias y de los ritos asociados a esta fiesta son la continuación de los que estaban asociados originalmente, y todavía lo están en cierta medida, a las deidades indígenas.



(67) Extraída de Albó, 1966: 412.



Referencias bibliográficas

Acosta, José de

1954 *Historia Natural y Moral de las Indias. (1590)*, ed. por P. Francisco Mateos. *Biblioteca de Autores Españoles*, vol. 73, Madrid.

Albó, Javier

1966 “*Jesuitas y culturas indígenas: Perú 1568-1606*”, 2da. parte, en *América Indígena*, XXVI, 4: 395-445.

Alencastre, Andrés

1950 “*Notas*”, en *Tradición, Revista Peruana de Cultura*, Año 1, vol. II, 3-6: 177-8. Cusco.

Amades y Gelats, Joan

1955 “*La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña*”, en *Tradición*, Año 5, vol. VII, 16-18: 5-21, Cusco.

Aparicio, V., Manuel Jesús

1970 “*Cartografía Histórica Cuzqueña: Mapas del Cuzco Existentes en el Archivo General de Indias*”, en *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, 13: 185-202. Cusco.

Arguedas, José María

1955 “*Taki Parwa y la Poesía Quechua de la República*”, en *Letras Peruanas*, vol. 4, N° 12, Lima.

1964 “*Puquio, una Cultura en Proceso de Cambio*”, en *Estudios sobre la Cultura Actual del Perú*, UNMSM: 221-272. Lima.

Avendaño, Hernando de

1649 *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica en lengua castellana y la general del Inca. Impúgnase los errores particulares que los indios han tenido. Lima (Bibliografía Rivet 73 k).*

Barrionuevo, Alfonsina

1968 *Cuzco Mágico. Lima: Ed. Universo.*

Browman, David L.

1974 “*Pastoral Nomadism in the Andes*”, en *Current Anthropology*, vol. 15, N° 2: 188-196.

Casaverde R. Juvenal

1970 *“El Mundo Sobrenatural en una Comunidad”, en Allpanchis Phuturinga, 2: 121-243. Cusco.*

Castro Arenas, Mario

1973 *La Rebelión de Juan Santos. Lima: Ed. Milla Batres.*

Cobo, Bernabé

1964 *Historia del Nuevo Mundo, (1653), ed. por P. Francisco Mateos. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.*

Cornejo Borouncle, Jorge

1941 *“La idolatría en el Antiguo Perú”, en Revista Universitaria, Año XXX, N° 81: 27-123. Cusco.*

Cuba de Nordt, Carmela

1971 *“La Velada del Ganado en la Noche de San Juan (24 de junio)”, en Allpanchis Phuturinga, 3: 175-7. Cusco.*

Delgado Aragón, Julio G.

1971 *“El Señalacuy”, en Allpanchis Puthuringa, 3: 175-7. Cusco.*

Duviols, Pierre

1966 *“Francisco de Ávila y la Narración Quechua de Huarochirí (¿1598?) – Bibliografía – Documento”. Separata de Dioses y Hombres de Huarochirí. Lima.*

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.*

Eliade, Mircea

1958 *Patterns in Comparative Religions. Trans. by Resemary Sheed. New York: Sheed and Ward.*

1967 *Myths, Dreams and Mysteries. Trans. by Philip Mairet. New York: Harper Torchbooks.*

Espinoza S. Waldemar

1973 *“Un Movimiento Religioso de Libertad y Salvación Nativista: Yanahuara, 1596”, en Ossio, op. cit.:143-152.*



Fischer, Lilian E.

1966 *The Last Inca Revolt. Univ. Of Oklahoma Press, Norman. Oklahoma.*

Flores Ochoa, Jorge

1968 *Los pastores de Paratía. México: Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social 10.*

1971 *“La Wak'a Awicha”, en Allpanchis Puthuringa, 3: 68-78. Cusco.*

Gilt Contreras, Mario A.

1963 *“La Danza de los K'achampas”, en Revista del Instituto Americano de Arte, Año XI, N° 11: 75-96. Cusco.*

Guaman Poma, Felipe

1966 *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno, (1613), interpretada por Luis F. Bustos Gálvez. Lima: Ed. Cultura Peruana.*

Kauffmann Doig, Federico

1973 *Manual de Arqueología Peruana. Lima: Ed. Peisa.*

Llanque Chana, Domingo

1973 *“El Trato Social entre los Aymaras”, en Allpanchis Phuturinga, 5: 19-32. Cusco.*

Marzal, Manuel

1969 *“La Cristianización del Indígena Peruano”, en Allpanchis Phuturinga, 1: 89-122. Cusco.*

1971a *El Mundo Religioso de Urcos. Cusco: Ed. Instituto de Pastoral Andina.*

1971b *“¿Puede un Campesino Cristiano Ofrecer un Pago a la Tierra?, en Allpanchis Phuturinga, 3: 116-128. Cusco.*

1973 *“Origen del Mundo y del Hombre en Urcos”, en Ossio, op. Cit.: 253-274*

Merelle, G. y Roy, L.

1971 *“Fiesta del Ganado”, en Allpanchis Phuturinga, 3: 163-167. Cusco.*

Millones, S. G. Luis

1973a *“Un Movimiento Nativista del Siglo XVI: el Taki Onqoy”, en Ossio, op. cit*

1973b *“Nuevos Aspectos del Taki Onqoy”, en Ossio, op. cit: 95-107.*

Molina, Cristóbal de

1947 *Ritos y Fábulas de los Incas*. Buenos Aires: Ed. Futuro.

Morote Best, Efraín

1953a *“Aldeas sumergidas”*, en *Folklore Americano*, 1, Lima.

1953b *“Dios, las Virgen y los Santos en los Relatos Populares”*, en *Tradición*, Año III, vol. V: 12-14:76-104. Cusco.

1958 *“El Oso Raptor”*, en *Archivos Venezolanos de Folklore*, 5: 135-178. Caracas.

Murra, John M.

1967 *“La Visita de los Chupachu como Fuente Etnológica”*, en *Ortiz de Zúñiga*, 1967: 418-444.

Núñez del Prado Béjar, Juan V.

1970 *“El Mundo Sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú, a través de la Comunidad de Qotobamba”*, en *Allpanchis Phuturinga*, 2: 57-119. Cusco.

Núñez del Prado, Óscar

1973 *“Versión del Mito Inkarrí en Q'eros”*, en *Ossio*, op. Cit: 275-280.

Ossio, Juan A., ed.

1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima: Colección Biblioteca de Antropología.

Ortiz Rescaniere, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí*. Lima: Ediciones Retablo de Papel.

Palomino Flores, Salvador

1968 *“La Cruz en los Andes”*, en *Amaru*, 8: 63-66. Lima.

Pease, Franklin

1972 *Los Últimos Incas del Cuzco*. Lima: Ed. P. L. V.

1973 *El Dios Creador Andino*. Lima: Mosca Azul Editores.

Ramírez, Juan A.

1969 *“La Novena del Señor de Qoyllurit'i”*, en *Allpanchis Phuturinga*, 1: 61-88. Cusco.



Roel Pineda, Josafat

1950 *“La Danza de los Ch'unchos de Paucartambo”*, en *Tradición*, Año 1, vol. I, 1: 59-70. Cusco.

Valcárcel, Daniel

1965 *La Rebelión de Túpac Amaru*. México: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular N° 72.

1970 *Túpac Amaru el Revolucionario*. Lima: Moncloa – Campodónico ed.

Van den Berghe, Pierre

1973 *“El uso de Términos Étnicos en la Literatura de Ciencias Sociales en el Perú”*, en *Allpanchis Phuturinga*, 5; 5-18. Cusco.

Varese, Stéfano

1973 *La Sal de los Cerros*. Lima Ed. Retablo de Papel.



QOYLLURIT'I, UNA FIESTA INCA DE LAS PLÉYADES:

REFLEXIONES SOBRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO
EN EL MUNDO ANDINO



Robert Randall

QOYLLURIT'I, UNA FIESTA INCA DE LAS PLÉYADES: REFLEXIONES SOBRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO EN EL MUNDO ANDINO*



Introducción

Elevándose directamente de la selva, las cumbres nevadas de las montañas de Colquepunku son macizos de un blanco brillante que flotan por encima de los nublados bosques tropicales. El interior de esta cordillera cobija un valle aislado que durante la mayor parte del año es el hogar solo de rebaños de llamas y alpacas que pastan a 4 500 metros sobre el nivel del mar, debajo de tres relucientes glaciares. Sin embargo, durante la semana anterior al Corpus Christi, más de 10,000 personas, la mayoría de ellas indios y *campesinos*,⁽⁶⁸⁾ realizan una peregrinación al valle de Sinakara: la música rebota en las paredes del valle y los danzantes, enfundados en disfraces emplumados, dan saltos en medio del humo de cientos de hogueras. Esta es la legendaria fiesta religiosa del Qoyllur Rit'i (la estrella de nieve), probablemente el espectáculo más impresionante y deslumbrante en los Andes.

En 1979, 1980 y 1981 tuve la suerte de hacer el recorrido a la fiesta con los habitantes de Moyamarca, una pequeña comunidad de las afueras de Paucartambo. Cada año, la comunidad envía un contingente de danzantes y músicos al Qoyllur Rit'i. Salen del pueblo a las 3 de la tarde y caminan toda la noche bajo la luz de la luna, siguiendo al río Mapocho, para llegar a Ocongate a la salida del sol. Luego toman un camión a Mayahuani y suben al santuario. A las 2 de la mañana, cientos de danzantes *ukuku* (oso), cada uno representante

* Publicado en: *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, XI (1-2). Lima, IFEA, 1982, pp. 37-81.

(68) La fiesta parece haber ido sufriendo transformaciones en los últimos años a medida que más y más mestizos (así como antropólogos, fotógrafos y turistas de todo tipo) han comenzado a asistir. En la película sobre Qoyllur Rit'i hecha por Nishiyama en 1974, solo se veían algunos mestizos y no había bandas de metales. Además Nishiyama, que ha asistido por más de veinte años, afirma que la fiesta solía estar compuesta casi exclusivamente de "gente indígena" (comunicaciones personales). Un contingente de danzantes de Puno llegó por primera vez en 1979 y sigue asistiendo. Tradicionalmente, los *ukukus* de Paucartambo (*ch'unchos*) escalaban el glaciar de la mano izquierda, mientras que los de Quispicanchis (*collas*) escalaban el de la derecha. En 1979, un grupo escindido de Acomayo reclamó el del medio (se identificaron a sí mismos incorporando las rayas roja y blanca de la bandera peruana en sus disfraces).