

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Los Ritos Contemporáneos de Camélidos y la Ceremonia de la Citna

メタデータ	言語: spa 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 友枝, 啓泰 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003043

Los Ritos Contemporáneos de Camélidos y la Ceremonia de la Citua

HIROYASU TOMOEDA

Museo Nacional de Etnología

Introducción

La preocupación e interpretación del quehacer ceremonial de las sociedades prehistóricas presenta serias dificultades que merecen la atención de las diferentes perspectivas de las disciplinas sociales. Es muy claro que en razón de su material, los arqueólogos centran su interés en el quehacer espectacular del hombre andino, siendo los monumentos el tema básico de su reflexiones. Pero debemos establecer un balance entre lo que dicen aquellas fuentes y el total del universo ceremonial, que no se redujo a construir y usar grandes espacios. Si lo hiciéramos así, dejaríamos incompleto el panorama de lo que constituye la ceremonia en los Andes.

La condición de etnólogo me permitirá apreciar el monumento (descubierto y descrito por mis colegas arqueólogos), y en uso de las herramientas de mi disciplina podré penetrar en las ideas básicas (concepción del universo filosófico) de quienes forjaron aquellas construcciones.

Por ejemplo, el hallazgo de los restos de un canal, una figura de piedra zoomórfica o un *qero* desgastado podrán decir poco si es que no se asocian, directamente a un monumento. Pero la etnología, al colocarnos en la posibilidad de estudiar la articulación del mundo andino, podrá recuperar para todos (etnógrafos y arqueólogos) el rol que desempeñaban en el momento en que la población les reconocía un papel activo.

En las páginas que siguen vamos a explorar la interrelación entre estos elementos, que aparecen fragmentarios o rústicos, con contextos ideológicos mucho más ricos y efectivamente ceremoniales. Para ello usaremos los rituales de camélidos vigentes, relativamente poco conocidos,¹⁾ pero que en sus planteamientos básicos parecen contener el germen o quizá hoy día, la síntesis, de lo que alguna vez fue un gigantesco despliegue de espectacularidad.

Ritos de Llamas

Los meses de agosto y setiembre en los Andes, coinciden con la época transi-

1) Las descripciones detalladas de los ritos de camélidos se encuentran en Delgado (1971:185-197), Gow y Gow (1975:141-162), Nachtigall (1975:133-140), Valderrama y Escalante (1976:177-192), Flores Ochoa (1977:211-237) y Tomoeda (1985:282-299).

cional de la sequía a la lluvia. Las nubes densas que se originan en las tierras bajas de oriente, cubren de tarde en tarde el cielo despejado, pero no se convierten en lluvia. En los andenes, terrazas en pendiente, los tallos secos de maíz quedan a merced del viento que los hace producir sonidos lúgubres, se ha perdido el festivo ambiente de la cosecha pasada. En las punas, arriba de los 4,000 metros sobre el nivel del mar, los pastos han desaparecido luego de satisfacer el hambre de las llamas y otros camélidos. La carencia de este alimento, hace que tengan que dispersarse y subir aún más, buscando zonas donde el deshielo preserve algo de verdor. Hay que esperar unos meses hasta que retoñen las plantas, esto lo convierte en un período de trabajosa resistencia.

Esta época transicional, en espera de la lluvia, es concebida por los campesinos como un período de crisis, en el que apenas se percibe el aliento de la fuerza vital. Es la temporada peligrosa y depresiva que anualmente deben soportar los seres vivos, en abierto contraste con febrero y marzo donde hombres animales y dioses vibran con el carnaval. Los agricultores expresan esta condición crítica y la tensión que se percibe en el ambiente diciendo que la Pachamama está enferma. Para que se recupere es necesario apoyarla ritualmente, hay que "tinkar" a la tierra, es decir esparcir ceremonialmente chicha o "trago" (aguardiente). O prepararle ofrendas de flores, hojas de coca, grasa de llama, etc., que se darán por recibidas cuando se quemen o se entierren en lugares determinados. A Pachamama, entonces, le habrá llegado "su comida" y recuperará sus fuerzas. Así lo creen los agricultores.²⁾

Al mismo tiempo, los pastores de llamas y alpacas realizan sus propios ritos, con la esperanza de que se multipliquen sus rebaños. Los ritos se denominan *agustukuy*, es decir la fiesta de agosto, llamada así en reconocimiento específico de este período crítico transicional. De los contenidos de una serie de canciones cantadas en esta ocasión, podemos entender que tratan de expresarnos la pérdida de fuerza vital (*kamaq*) y su recuperación.

<i>Kamaqchallayman igualaykuway</i>	Restitúyeme mi fuerza,
<i>Kamaqchallayman cabalaykuway</i>	Complétame mi fuerza,
<i>Inciensollaykiwan chuyachaykiwan</i>	Con tu inciencio, con tu chuya (trago),
<i>Qollque platopi qori platopi</i>	En tu plato de plata, en tu plato de oro.
<i>Kamaqchallayman alcanzaykuptikiqa</i>	Si me alcanza mi fuerza,
<i>Kikichallaysi chauchurichkasaq</i>	Creceré y daré raíces, yo solo,
<i>Mallkichahina wayllachahina</i>	Como el arbolito, como la waylla,
<i>Chiri wairapi chauchurichkasaq</i>	En el viento frío estaré dando raíces.

La fiesta de agosto es un rito de pequeña escala que lleva a cabo el dueño del rebaño invitando a sus parientes cercanos, sus vecinos y amigos. Sin embargo, debe ser realizado en el orden prescrito y con mucho cuidado. La estructura interna del

2) El pago (ofrenda) a la tierra en el mes de agosto fue referido entre otros por Casaverde (1970:131, 150), Dalle (1971:38, 1973:148), Albó (1976:152), Gow y Condori (1976:10).

ritual exige una duración de tres días.

En la primera etapa o *víspera* (*tiarichiy* = hacerlo sentar), el dueño del rebaño prepara en su casa un altar llamado *mesaqepi* (Fig. 1), alrededor del cual la gente reunida realizan la *tinka* a la tierra, o esparcen gotas al aire invocando a los Apus (espíritus de los cerros) o a Pachamama. Al mismo tiempo se ofrendan hojas seleccionadas de coca (*cocakintu*), granos de maíz, grasa de llama e incienso (Fig. 2). La *tinka* y la ofrenda se repiten muchas veces hasta el amanecer, porque los pastores creen que son muchos los espíritus que moran alrededor de ellos, custodiando a las llamas y alpacas. El altar o *mesaqepi* llega a la escena en forma de una manta que se pone en el suelo para delimitar el espacio de la ceremonia. Al hacerlo descubre en su interior unas pequeñas figuras zoomorfas de piedra que se conocen como *illas* (Fig. 3), a las que se suman conchas marinas y una cruz de madera como elementos indispensables, pudiéndose agregar varios más (retablos, etc.). El *mesaqepi* representa el mundo subterráneo y por tanto acarrea valencias fecundantes. Se le suele llamar *pachacabildo*, es decir cabildo de la tierra, lo que constituye una metáfora de los poderes mencionados. Además la implicación directa del concepto cabildo es la convocatoria de los espíritus circundantes, en lo que resulta ser una reutilización del término colonial.

El segundo día los celebrantes se trasladan a un corral especialmente preparado (Fig. 4). Todos los animales que tiene el dueño deben ser trasladados a dicho corral, sin excepción. Si se escapa alguno de ellos, constituirá un mal presagio. También se recrea el espacio sagrado trayendo el *mesaqepi*, de tal manera que animales, hombres y dioses sigan participando de la ceremonia. En las canciones se demostrará especial aprecio por el nuevo ambiente, al que se denominará *qorikancha* (cancha o corral de oro), exactamente como los Incas llamaron al Templo mayor del Cuzco.

<i>Kunan punchaoqa qollqe kuralpi</i>	Hoy en el corral de plata,
<i>Lunes punchaoqa qori kuralpi</i>	El lunes en el corral de oro.
<i>Imayllamantam dueñollay ruwawanki</i>	¿Qué me estás haciendo, mi dueño?
<i>Qaykallamanta dueñollay ruwawanki</i>	¿Cómo lo estás haciendo, mi dueño?
<i>Vierneschalla punchauchalla</i>	Hoy es viernes, madre mía,
<i>mamallay</i>	Es tu día, es el día de tu santo,
<i>Diallaykiqa, santuykiqa, mamallay</i>	madre mía.

En la "coricancha" se repiten los actos rituales del día anterior y se esparcen gotas sobre las llamas y alpacas. Los dueños de casa (marido y mujer) escogen tres crías de su rebaño y las hacen "sentar", es decir les amarran las patas traseras para ponerlas en posición vertical, con cuidado de que sus cabezas se orienten en dirección Este (Fig. 5). A continuación se purifica a las crías con humo de incienso, y se humedece sus lomos con chicha. Sobre esta superficie mojada se trazan tres líneas con un trozo de arcilla endurecida de color marrón rojizo, al que llaman *taku*. Las líneas parten de un punto situado cerca de las asentaderas de cada llama y corren sobre el lomo del animal a manera de ramas de un árbol. Su diseño nos sugiere el



Fig. 1 El rito de camélidos de carácter propiciatorio comienza cuando el dueño desata una manta envuelta y amarrada que se llama *mesaqepi*. El dueño la trata con mucho cuidado sin olvidar el sahumero y la libación previos a la apertura.

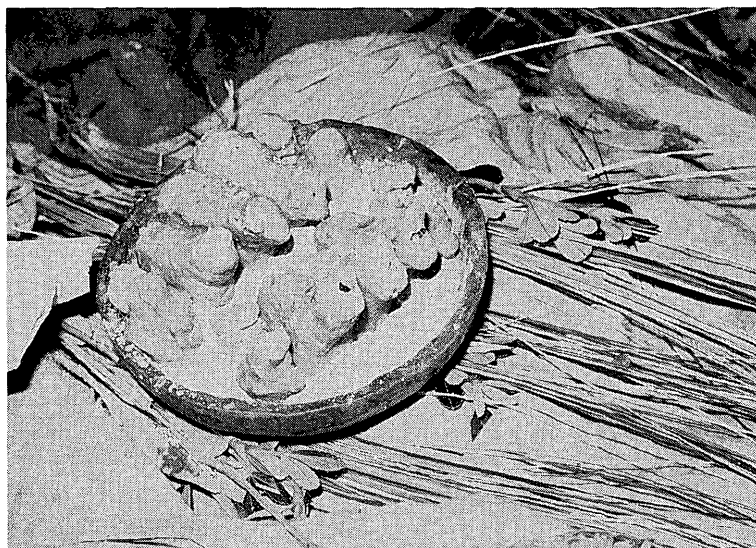


Fig. 2 Las figuras de animal hechas de harina de maíz y grasa de llama son llamadas *kanta*, que se preparan en la noche de víspera, para incinerar o enterrar al día siguiente como "comida" ofrecida a la Pachamama y a los Apus.

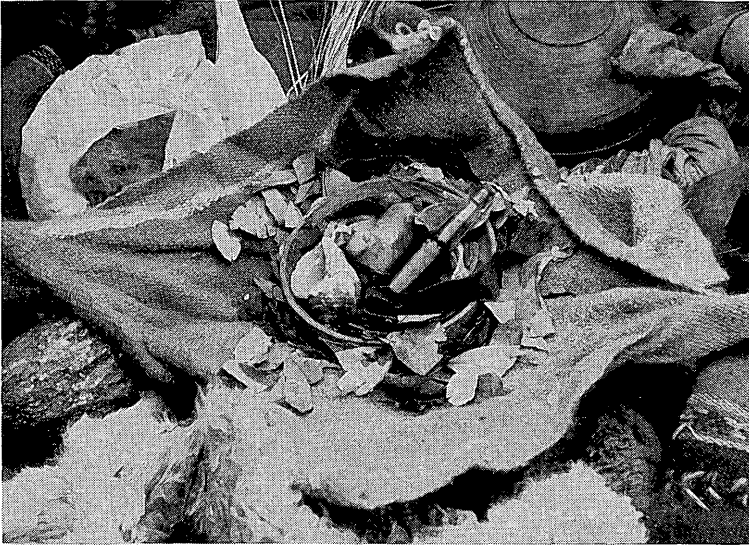


Fig. 3 *Illa*, figurina zoomorfa de piedra está puesta sobre las hojas de coca que son “pastos” (el vino que acompaña es “agua”). *Illa* aparece como fuerza fecundante ctónica de carácter masculino. En las leyendas se le considera animal misterioso y es una creencia muy difundida en los Andes.



Fig. 4 El corral ritual donde se reúnen los hombres, animales y dioses es elogiado como “cancha de oro” en la canción del rito, aunque su apariencia difiere poco de otros corrales comunes excepto su tamaño relativamente pequeño.

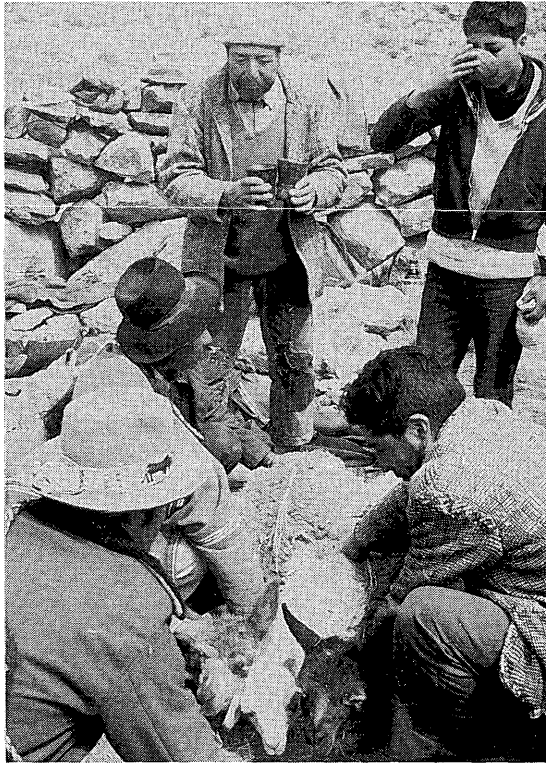


Fig. 5 Tres llamas hembras jóvenes sentadas orientando sus cabezas hacia el Este, reciben el sahumero y la libación de chicha y aguardiente que realizan todos los participantes uno a uno en orden.

crecimiento de las plantas, lo que nos lleva al simbolismo general de la ceremonia, referido a la renovación vital. La pintura tiene además la función mágica de ahuyentar los males, que pudieran cernirse sobre el ganado. Luego, el dueño cortará la punta de las orejas de las crías, de acuerdo a un patrón conocido que servirá para identificarlas como parte de su propiedad. Finalmente, con una aguja gruesa se les coserá unas cintas de adorno en las mismas orejas mutiladas.

El líquido asperjado y el incienso tienen funciones purificadoras. Es así que a la chicha y al aguardiente se les llama *chuya*, que significa pura, clara o transparente.

La fuerza vital perdida es conceptualizada de varias maneras, una de las cuales es la "contaminación", concepto con el que los pastores aluden al estado anterior de las cosas, antes de ser purificadas. Es por eso que en ciertas ocasiones, en ese mismo día tiene lugar un ritual llamado *chikitipi*, que limpiará las cosas "contaminadas". *Chiki*, significa desgracia o mala suerte y *tipi* significa despedazar o rasgar.

Para llevar a cabo este rito se preparan dos cuerdas hiladas en sentido contrario al usual, es decir en dirección opuesta a las agujas del reloj. Hacia el atardecer, las

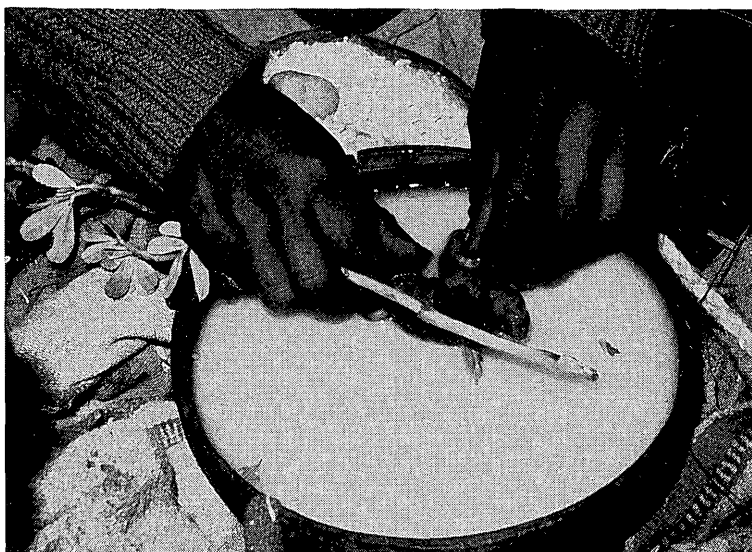


Fig. 6 Las *illas* son sumergidas y lavadas cuidadosamente en una fuente rebosante de chicha que representa la laguna (*qocha*). Luego las *illas* se envuelven en *sankus*, bollos de harina de maíz cocinados al vapor, para que “sudasen” (*humpinampaq*).

cuerdas son utilizadas para purificar a todos los animales, para ello se constituye el “arco”. Así se llama a un espacio formado por la distancia que media entre las dos cuerdas dispuestas de la manera siguiente: una se sujeta a ras del piso de tierra y otra, paralela a la primera, a unos dos metros del suelo, sostenidos ambas con los pies y manos de dos de los participantes. Una vez que han desfilado los animales tres veces a través del “arco”, lo hacen los asistentes. A continuación se despedazan las cuerdas que se consideran contaminadas por bestias y personas que pasaron a través de ellas. Los trozos de las cuerdas y la ofrenda (hojas de coca, estrella de mar, etc.) se envían luego a un curso de agua alejado de la residencia. El encargo lo llevará alguien que no es el dueño o celebrante. La ofrenda que toma el nombre de *ichoq* (izquierda) y el bollo formado por los pedazos de las cuerdas, es arrojado al río o riachuelo.

También las *illas* de la *mesaqepi* pasarán por un ritual purificador en la noche de la víspera (Fig. 6). Se les sahuma con incienso y luego se les lava con chicha, para ser envueltas en una masa de harina cocida que toma el nombre tradicional de *sanku*, término con resonancias muy antiguas ya que Garcilaso de la Vega lo menciona en los rituales de purificación incaicos. Los pastores explican que la *illa* debe ser envuelta para “calentarse” ya que la pérdida de fuerza vital es expresada como enfriamiento.

El ritual del tercer día consiste en el enterramiento de los pedazos de orejas cortados en la jornada anterior. La dueña es encargada de recoger y guardar los trozos de orejas, sin que se pierda ninguno. La cuenta de ellos se comprueba con los con-

currentes. Si ella se descuida y pierde alguno, Pachamama no concederá las crías esperadas.

Para concluir la descripción de este ritual ganadero conviene decir que tenemos la convicción de que su antigüedad se remonta a épocas prehispánicas. A pesar que los cronistas, preocupados, en el mejor de los casos, por las ceremonias espectaculares del Cuzco, no prestaron atención a los rituales comunales. Esto no impide descubrir, a partir de una mirada cuidadosa, las similitudes existentes entre la información histórica y la etnográfica. Tomemos en cuenta los elementos básicos del ritual descrito:

- a) el período de crisis, ahora enmarcado en el mes de agosto;
- b) la invocación a Pachamama y a los espíritus de los cerros, dispersos en el paisaje adyacente;
- c) la pérdida y recuperación de la fuerza vital.

Resumido así el ritual, echaremos una mirada a la documentación existente.

La Celebración de la Citua

En primer lugar revisaremos situaciones en los cuales los Incas concentraban fuerzas vitales dispersas, ajenas al Cuzco, para organizarlas en su favor. Nuestra primera evidencia la encontramos en Polo de Ondegardo (1916:1a. parte, 42), que nos cuenta que una vez conquistada una nueva región, las tropas del Tahuantinsuyo llevaban al Cuzco las imágenes de los dioses vencidos. Las deidades o "guacas principales", nos dice el cronista, servían de rehenes para garantizar la sumisión de los vasallos recién adquiridos. Las guacas iban a ser colocadas en el templo del Sol, que como ya dijimos se llama Coricancha, y que también contenía a los dioses más importantes del Tahuantinsuyo: Inti, Wirakocha e Illapa. En otras ocasiones, se les colocaba en los caminos en dirección al Suyo o región de donde provenían. En otro lugar de su crónica (1917:2da. parte, 17) Polo menciona el adoratorio de Vilcacona donde se reunían a las guacas traídas al Cuzco para rendirles respeto, pasada la ceremonia el grupo de dioses vencidos volvía a dispersarse.

Cieza de León (1985:87) nos da una referencia similar, según él, una vez al año el Inca hacía llegar al Cuzco a todas las guacas del Tahuantinsuyo. Su presencia en la capital daba lugar a grandes festejos, allí eran reverenciados en lugares predeterminados, por cuzqueños y provincianos. Una vez en el Cuzco, las guacas eran interrogadas por el clero incaico acerca del futuro del Tahuantinsuyo y del Inca gobernante, con mucho detalle y dirigiendo la encuesta a cada una de las deidades convocadas. Las preguntas iban desde la salud del Inca a la fertilidad de la tierra y los ganados, o bien sobre la paz o sublevaciones de las naciones sometidas. Si por cualquier razón, la convocatoria no podía hacerse, la clase gobernante vivía en zozobra, cuidándose de un posible año de desventuras. A esta reunión, Cieza la llama Capac Cocha.

Sin detalles de nombre, pero asegurando una periodicidad anual, el licenciado Santillán (1968:112) nos da cuenta de una ceremonia que él califica de la más importante. Para ella concurrían al Cuzco, en honor al Sol, todas las guacas del Tahuantinsuyo.

tinsuyo, acarreando los objetos con los que se les rendía culto. Una vez allí, reunidas con el Sol y la Luna en la "casa del Sol", se convocaba también a los cuerpos momificados de los Incas pasados y se les festejaba durante un mes. Transcurrido este tiempo, y cargados de regalos ofrecidos por el señor del Cuzco, las guacas y sus acompañantes regresaban a su lugar de origen. Por la descripción y magnificencia, creemos que se trata de la Citua, a la que otros cronistas, como Cobo, describen como una de las tres festividades más solemnes del estado cuzqueño.

Si asumimos que es ésta la fiesta que nos interesa, debemos analizar la descripción mejor detallada de la Citua, tal aparece en el relato del Chantre cuzqueño Cristóbal de Molina (1943:29-46).

Nos dice él que la fiesta se celebraba en el mes de Coya Raimi y que correspondía a agosto del calendario cristiano. Para celebrarla se llevaban al Cuzco todas las guacas del Tahuantinsuyo, de Quito a Chile. De acuerdo con Molina, era ésta la época del inicio de las lluvias y consecuentemente el de las enfermedades o plagas, la celebración entonces era para prevenirse de ellas. Así había sido declarado por el Inca y por el Supremo Sacerdote del Sol, quienes por encargo del Hacedor convocaban a una gran ceremonia que arrojaría los males de la tierra. El anuncio se hacía en la plaza que se extiende delante del Templo del Sol, ante una multitud que concurría armada y en ánimo de batalla.

La condición previa de la fiesta era el abandono de la ciudad que tenían que hacer los forasteros, los hombres de orejas quebradas (probablemente se refiere a los que se les había rasgado el lóbulo en el que insertaban los pendientes), los deformes (ejemplificados con los jorobados), y los perros. Recordemos aquí que se trata de un inmenso espacio contaminado (todo Cuzco), y por tanto requiere de medidas drásticas para dar paso a los rituales masivos de purificación.

Retomemos el hilo de la celebración. Del templo mayor la multitud se desplazaba a la plaza central del Cuzco, allí se acomodaban cuatrocientos guerreros en torno a la pirámide truncada que servía de símbolo de poder al Inca ("usno de oro" dice Molina). En el camino iban gritando "las enfermedades, desastres y desdichas, salid de esta tierra", una vez llegados a su destino se realineaban de cien en cien en dirección a los cuatro puntos cardinales. En la plaza los había esperado otra multitud que gritaba: "Vaya el mal fuera". A continuación, los cuatrocientos guerreros partían corriendo en dirección de los suyos o regiones que correspondían a la orientación tomada. El camino hacia las afueras de la ciudad se hacía en etapas, luego de cierto trecho, los guerreros que iniciaban el circuito eran reemplazados por otros tantos que tomaban las armas y continuaban su marcha hasta que un nuevo grupo los relevaba en la tarea.

La carrera concluía en los ríos que limitaban la ciudad del Cuzco. Allí los guerreros encargados del último trecho se bañaban y lavaban sus armas. Un detalle no aclarado pero muy sugerente es narrado explícitamente por Molina: los guerreros que corrían en dirección del Chinchaysuyu concluían su faena en las aguas del río Apurímac, allí al sumergirse con sus armas, también lo hacían con "lanas" que al parecer traían consigo. La mención no puede dejar de recordarnos la ceremonia del

chikitipi, donde las cuerdas contaminadas también necesitaban purificación. Hay que llamar la atención, acerca de quienes portaban las armas contaminadas: eran en su mayoría mitimaes, es decir gente asignada al Cuzco, pero cuyo origen estaba en otros lugares. Funcionalmente parecen estar repitiendo el papel de la persona que llevaba la ofrenda y las cuerdas contaminadas en el ritual ganadero. Como los mitimaes, debería ser ajeno a la familia celebrante.

Una coincidencia final en el pensamiento de los pastores contemporáneos y la teología incaica: los males arrojados a los cursos de agua —mejor si son caudalosos como el Apurímac— serán llevados al mar para su total extinción.

Mientras los guerreros corrían ahuyentando los males, los cuzqueños y mitimaes sacudían sus mantas y llicllas (especie de rebozo andino) gritando “Vaya el mal fuera”. Luego, imitando a los guerreros, todos los habitantes se bañaban en cursos de agua o fuentes, coincidiendo el final de dicha limpieza con el alba del nuevo día. Se iniciaba entonces una jornada de regocijo, se comía y se bebía con ánimo celebratorio, ya que se pensaba que de no hacerlo, el año que se iniciaba sería de escasez. Así mismo se evitaban las peleas, estableciendo las normas para un confortable año de paz.

Los dioses también participaban en los actos de purificación, las figuras del Sol, de Wirakocha, y de Illapa salían del templo y se les envolvía en una capa de zancu, tal como hacen los pastores modernos con las illas. Lo mismo sucedía con las momias de los Incas difuntos, que eran llevados a sus baños privados y lavados al mismo tiempo que los otros habitantes del Cuzco. Luego, vueltos a sus aposentos se les “calentaba” cubriéndolos con zancu. Al día siguiente, dioses y momias se colocaban en la plaza central del Cuzco, donde se sacrificaban cuatro llamas blancas, sin mancha ni defecto alguno, tomadas de los rebaños del Sol. El zancu entonces era bañado en la sangre del sacrificio y se repartía como comida ceremonial en ese día de fiesta, se le llamaba entonces, yawar zancu.

Pero la inmolación de los animales respondía también a otras necesidades, a la llama recién sacrificada se le extraían los pulmones (“bofes” dice Molina) y a través de ellos los sacerdotes adivinaban el futuro. Comprobándose así, si las ceremonias habían sido llevadas de acuerdo a lo prescrito. La carne de las llamas se repartía en pedazos muy pequeños y era consumida de inmediato como “cosa sagrada”. Mientras esto sucedía, los sacerdotes recitaban oraciones, varias de las cuales fueron consignadas por nuestro cronista. Nos interesa aquella que Molina llama simplemente “otra oración” (1943:41) pero que denota claramente que se dirige a los dioses para renovar la fertilidad: “¡Oh Hacedor!, señor de los fines del mundo, misericordioso que das ser a las cosas, y en este mundo hiciste los hombres que comiesen y bebiesen, acreciéntales las comidas y frutos de la tierra; y las papas y todas las demás comidas que criaste, multiplícalas para que no padezcan hambre ni trabajo, para que todos se críen, no hiele ni granice; guárdalos en paz y en salud”.

No es la única oración que muestra coincidencias con el ritual de los pastores de hoy. Dos de las otras oraciones tienen títulos significativos. Se llama una de ellas “oración para que multipliquen gentes”, abundando entonces sobre el argumento

de fertilidad. Otra está dirigida "a todas las huacas", con lo que refuerza la idea de la necesidad de concentrar los esfuerzos dispersos para recobrar la fuerza vital (Molina 1943:39).

La celebración central concluía luego de cinco días. Nos interesa el último. Nuevamente se concentraban en la plaza los dioses pertenecientes a los pueblos sometidos por el Inca. Concurrían allí con toda la parafernalia propia, a compartir el yawar zancu, portados en andas por sus conciudadanos. Este era un día de licencia para los expulsados al inicio de la Citua: forasteros, mutilados y deformes eran readmitidos para rendir homenaje a los dioses del Tahuantinsuyo. La fiesta que allí se celebraba culminaba al día siguiente. Para los congregados se sacrificaba una llama y se quemaba gran cantidad de ropa de distintos colores. Al final del segundo día, los visitantes del Cuzco pedían permiso para regresar a sus respectivos hogares, que les era concedido por los dioses mayores y por el propio Inca. La condición era que las guacas que habían traído, permaneciesen en el Cuzco y se llevasen en cambio las que habían traído el año pasado. Con este sistema de turnos, el estado incaico se aseguraba que siempre existiese un rehén sagrado en Cuzco, mientras que una réplica del mismo era venerado en su lugar de origen. El Inca, al acordar la licencia para dejarlos partir, les otorgaba regalos en joyas de oro y plata, estableciendo vínculos de intercambio y simbología que les recordaría los lazos con el señor de Cuzco. En Huancayo y Ayacucho, las illas utilizadas como ofrenda, permanecen enterradas cerca del puquial (manantial donde generalmente se llevan a cabo los rituales) durante un año. Otra illa igual o parecida se mantiene en la casa del oferente. Al llevar a cabo las ceremonias que se describieron al comienzo de este trabajo, la illa de la casa se coloca junto con el contenido del mesaqepi y será enterrada luego de la purificación de hombres y ganado. A su vez, la illa usada el año pasado volverá a la superficie y a la casa del dueño, donde dispensará protección y asegurará la fertilidad del ganado.³⁾

Para finalizar intentaremos otra analogía entre la fiesta de la Citua y los pastores. En Huancayo, para la fiesta de la herranza o marca del ganado (en este caso vacunos) el dueño hace venir al pastor o pastores, a los que premia con regalos al terminar la ceremonia. El más interesante es la *wallqa* o rodela de cuerdas e hilos que se coloca en el cuello del pastor y sobre el pescuezo de las vacas y toros que han venido a la ceremonia. De los hilos penden panes, frutas, dinero etc. que se llevarán de regreso a los lugares de pastoreo, despedidos con *kacharparis* o canciones de adiós, hasta el año próximo.⁴⁾ A mi juicio, los regalos a los visitantes del Cuzco durante la Citua contenían el mismo principio, sintetizado, como en tanto otros casos, en los rituales de ganado.

3) Véase por ejemplo Matos Mar (1951:56-58), Anónimo (1951:482-484) y Mendizábal Losack (1963-4:203, 204).

4) Acerca del "despacho" o *halapakuy* de los pastores y ganados véase Arguedas (1953:272), Fuenzalida (1965:129), Quijada (1974:11), Matayoshi *et al.* (1977:15) y Taipe (1991:83, 102, 106).

Reunión de Dioses: Los Mitos de Huarochiri

Hasta ahora hemos comentado las relaciones entre el ritual —hoy empobrecido— de los pastores y las ceremonias estatales incaicas. En ambos casos, la regularidad es la norma que las regía, ajustándose de alguna manera al ritmo de la vida agropastoril. Pero el Tahuantinsuyo debió resolver situaciones de crisis que escapaban a las previsiones corrientes. Para ello existieron ceremonias que respondían a estas épocas traumáticas. La más importante de ellas es la Capac Cocha. Como veremos, el principio para afrontar el problema sigue siendo el mismo, si agosto es un mes peligros y en la Cítua se requiere la convocatoria y asistencia de los dioses ajenos al Cuzco, también en las situaciones de crisis (enfermedad del soberanos, plagas o sublevaciones), el Inca acudía nuevamente a reclamar la presencia de las huacas, para que la suma de esfuerzos haga retornar el tiempo en que los problemas no existían.

El texto que vamos a comentar pertenece a principio del siglo XVII y fue recogido en las alturas de valle de Lurín por el padre Francisco de Avila.

Aquí no se presume historicidad del acontecimiento, ya que todo el relato está presentado como la interacción entre dioses y hombres. El Inca protagonista de las acciones es Tupac Yupanqui, décimo en la lista tradicionalmente aceptada de la dinastía cuzqueña. La crisis que debió afrontar es la rebelión de tres pueblos de la región mencionada que habían provocado doce años de guerra infructuosa.

Cansado de la situación el Inca “sufrió mucho” pero “un día se le avivó el entendimiento y habló: ¿Para qué sirvo a tantos huacas ofreciéndoles oro y plata, con mis trajes y mis alimentos, con todo cuanto tengo? ¡Mah! Los haré llamar, que me ayuden contra mis enemigos”. Y ordenó: “De los pueblos de todas partes, todos los que reciben oro y plata, que vengan” (Avila 1966:131).

Respondiendo a la invocación, el poderoso dios costeño Pachacamac y muchas otras huacas fueron al Cuzco, reuniéndose en la plaza de Aucaypata. Pariacaca, dios de la región en conflicto, tras dudar mucho decidió no ir pero mandó a su hijo Macahuisa, que llegó último y se sentó al extremo de la concurrencia.

Reunidos en asamblea, los dioses escucharon al Inca: “Padres míos, huacas, sacras personas: bien saben ustedes con cuanto amor y con todo el corazón les sirvo, ofrendándoles oro y plata. Ustedes saben eso. Siendo así ¿no podrían ayudarme, darme vuestro auxilio en esta guerra en que tantos miles de mis hombres pierdo? Para hacerles esta pregunta los he convocado” (Avila 1966:132, 133).

Los dioses permanecieron en silencio, por lo que el Inca enfurecido los amenazó: “Habla. ¿Tú quieres que mueran de ese modo, odiándose en la guerra, los hombres que creaste, que tú mismo hiciste? Si no quieres auxiliarme en esta obra, ahora mismo haré quemar todo lo que a cada uno de ustedes les pertenece” (Avila 1966:133).

Conminado por el Inca, Pachacamac le explicó que su poder era tan grande que de intervenir destruiría todo el universo. Otros dioses siguieron callados, pero Macahuisa consintió en ayudar al Inca. Al hacerlo tocó su pinkullu y su antara de



Fig. 7 Entre algunos pastores sigue vigente el uso de *mullu* (*Spondylus*) como parte integrante de la ofrenda a los dioses andinos, a pesar de que hoy no es fácil de conseguirlo en la región sureña del Perú.

oro y mientras hablaba de su boca salía humo en lugar de aliento, nos dice la crónica.

Para llevar a cabo lo convenido, el dios viajó a las montañas de Huarochirí en unas andas proporcionadas por el Inca, y desde un cerro hizo llover desafortunadamente, y desató una tormenta de rayos que acabó selectivamente con los curacas enemigos. Y llevó al Cuzco a los pocos hombres que quedaron. En retribución el Inca le ofreció satisfacer cualquier pedido, pero Macahuisa no aceptó ninguna ofrenda. Le pidió en cambio que Tupac Yupanqui se convierta en un huacasa o sacerdote consagrado a él, así como lo eran los Yauyos, una etnia serrana del sur de la región. Muy asustado el Inca aceptó, y pretendió alimentar a Macahuisa que replicó rechazando las ofrendas "Yo no me alimento de estas cosas. Manda que me traigan mullu" (Avila 1966:135). Cuando trajeron las conchas de mar, el dios las devoró inmediatamente, al hacerlo "cap, cap" rechinaban sus dientes.

Macahuisa regresó a su tierra y dio cuenta a su padre de lo sucedido. Desde entonces, el Inca reverenció a los dos dioses y cumplió sus obligaciones de huacasa bailando para ellos.

El relato de Avila nos interesa por muchas razones pero quisiera resaltar dos muy importantes, una es el reclamo de mullu de parte de Macahuisa. La concha de mar (*Spondylus*) es parte esencial de las ofrendas actuales a la Pachamama y los Apus (Fig. 7). Raspaduras de mullu se consideran como su alimento y forman parte indispensable de los rituales.

El otro aspecto tiene que hacer con el discurso de Tupac Yupanqui a las

guacas. Como se puede apreciar, el Inca reclama las obligaciones no cumplidas por los doce años que va durando la guerra. Su amonestación a los dioses toma el franco carácter de amenaza cuando les anuncia que destruirá las ofrendas. Esta exigencia es la misma que descubrimos, en términos análogos, en el reclamo contemporáneo del dueño de un rebaño de llamas y alpacas. Atormentado por la reciente muerte de su hermano en manos de los senderistas, aprovechó del ritual para presentar sus quejas a los apus: "Ay papa Apu Altarniyoc mis doce mullkus (semillas de coca) te pondré como ofrenda. Si te voy a ofrendar con algunas deficiencias papa lindo, Apu Altarniyoc, me disculparás por lo que soy tu hijo. Quitaste la vida de mi hermano quien te servía. Si me quitas la vida a mí más, por Dios que nadie te atenderá como yo, otros sólo te ofrendarán con sahumas (la más pobre de las ofrendas). ¿Que podemos hacer papa? . . . Ud decidirá en recogerme o no . . . ¡Salud papá! ¡Salud viejo! discúlpame, todo está bien claro".

El texto recogido por mi ayudante revela la reacción del pastor en un ambiente tan crítico como el que angustiaba a Tupac Yupanqui. Viviendo en Ayacucho, zona considerada de emergencia, preso como todos los peruanos entre los fuegos de la guerrilla y la represión, el atormentado señor recriminaba a Apu Altarniyoc, recordándole que si las muertes continuaban en su familia, no habrían quien lo alimentase con las ofrendas.

Conclusión

Los cronistas del siglo XVI que tuvieron curiosidad por la cultura indígena recogieron la descripción de los ceremoniales andinos en toda su magnitud, como espectáculo dirigido por el estado para sus muy numerosos vasallos. Más de medio siglo más tarde, esto ya no era posible, pero los extirpadores de idolatrías como Avila volvieron a encontrar, transformados en historia sagrada, lo que en su tiempo fue el relato de un festival. El texto parece haber dado origen a la ilustración de una escena dibujada por Guaman Poma, donde el Inca también conversa con los dioses (1936:261)(Fig. 8).⁵⁾

Las relaciones entre los textos de los cronistas como Santillán, Molina o Polo, con Avila o Guaman Poma pueden trazarse documentalmente, aunque la evolución del pensamiento andino coloque a los cronistas españoles e indígenas en situaciones distintas. Al mismo tiempo, los rituales comunales debieron recoger y cristalizar las estructuras básicas del pensamiento andino, que al ser expresadas de manera modesta y en lugares poco frecuentados, escaparon a quinientos años de evangelización.

Los elementos de juicio que hemos presentado abonan en favor de una larga continuidad de esta base mínima, pero suficiente del pensamiento andino a través de espacios diversos y de siglos de indiferencia o persecución. Lo importante es no sólo haber sobrevivido, sino que al sintetizar los elementos nucleares de la ideología an-

5) Santacruz Pachacuti también narra de la convocatoria de las huacas sacras en un contexto un poco diferente que otros (1968:290, 313).



Fig. 8 Topa Inga pregunta a las huacas en un tono amenazante: "Huacas sacras, ¿quién de ustedes ha dicho que no llueve, que hiele, que granice? Hable eso no más".

dina, ésta será capaz de generar una continua influencia sobre las poblaciones modernas.

Una prueba final del efecto de este sistema de creencias puede apreciarse en la fiesta de Qoyllu Riti.⁶⁾ A cien kilómetros del Este de la ciudad del Cuzco, todos los años, en el mes de junio puede observarse una peregrinación masiva al nevado de Sinaqara que se encuentra en ese lugar. Concurren allí gentes de toda condición pobres y ricos, campesinos y ciudadanos, obreros y autoridades. Van en grupos compactos que llevan imágenes de Cristo bajo cuya advocación se reúnen, y trepan cuevas empinadas en dirección a una capilla deshabitada, a unos cinco mil metros de altura. Reunidos allí, cantarán y bailarán durante varios días en busca de la purificación necesaria para reintegrarse a una vida azarosa como es la del Perú contemporáneo. Fue en esa capilla donde apareció el Niño Jesús milagroso que los convoca y revitaliza, en un festival de masas que por las ropas, música y danzas tiene muy poco de católico. El propio nombre del santuario significa: "nieve de blancura

6) Sobre Qoyllu Riti hay varios estudios interesantes como: Ramírez (1967:61-88), Marzal (1971:231-243), Gow (1974:49-100), Sallnow (1974:101-142, 1987:207-242), Randall (1982:37-81) y Flores Ochoa (1990:73-94). El último subraya más los aspectos del Qoyllu Riti en los que se refleja la visión del mundo concebida por los pastores altoandinos.

sin mancha", lo que alude a la purificación buscada. De regreso, liberados los ánimos de los participantes, vuelven las imágenes a su lugar de origen, como cuando medio milenio atrás retornaban las guacas luego de acudir al Cuzco.⁷⁾

Como se puede ver, en esta fiesta moderna no falta ningún elemento de los nombrados en las páginas anteriores. Los dioses andinos y sus seguidores viven en otros cuerpos.

Bibliografía

Albó, Xavier

- 1976 El ciclo ceremonial anual en el mundo de los Llapuni (Bolivia). *Allpanchis* 9:151-176. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

Anónimo

- 1951 Folklore religioso. En Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario (ed.), *Monografía de la Provincia de Parinacochas*, tomo 2, pp. 467-608. Lima.

Arguedas, José María

- 1953 Folklore del valle del Mantaro. *Folklore Americano* 1(1):107-293.

Avila, Francisco de

- 1966[1598?] *Dioses y hombres de Huarochiri*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.

Casaverde Rojas, Juvenal

- 1970 El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis* 2:121-243.

Cieza de León, Pedro

- 1985[1550] *Crónica del Perú, segunda parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica y Academia Nacional de Historia.

Dalle, Luis

- 1971 Mosoq wata, año nuevo: noche del 31 de julio al 1 de agosto. *Allpanchis* 3:34-44.
1973 El despacho. *Allpanchis* 1:139-154.

Delgado Aragón, Julio G.

- 1971 El señalakuy. *Allpanchis* 3:185-197.

Flores Ochoa, Jorge A.

- 1977 Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. En Jorge A. Flores Ochoa (comp.), *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna*, pp. 211-237. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- 1990 *El Cuzco: resistencia y continuidad*. Cusco: Centro de Estudios Andinos.

Fuenzalida Vollmar, Fernando

- 1965 Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya. *Cuadernos de Antropología* 3(8):118-138. Publicación del Centro de Estudiantes de Antropología, Facultad de Letras, la Universidad Nacional de San Marcos.

Gow, David

- 1974 Taitacha Qoyllur Rit'i. *Allpanchis* 7:49-100.

Gow, David y Rosalindo Gow

7) El grupo de peregrinos formado a base de una comunidad y acompañado por músicos y bailarines es llamado "nación", el término usado en tiempo colonial para denotar grupos étnicos (cf. Sallnow 1987:184).

- 1975 La alpaca en el mito y el ritual. *Allpanchis* 8:141-162.
- Gow, Rosalindo y Bernabe Condori
 1976 *Kaypacha*. Biblioteca de la tradición oral andina 1. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Guamán Poma de Ayala, Felipe
 1936[1615] *Nueva corónica y buen gobierno*. Paris: Institut d'Ethnologie, Université de Paris.
- Marzal, Manuel
 1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Matayoshi, Nicolás, Josué Sánchez y Hermann Tillman
 1977 Halapakuy. *Cuna* 4:14-16. Revista del Instituto de Cultura, Lima.
- Matos Mar, José
 1951 *La ganadería en la comunidad de Tupe*. Publicación 2, Instituto de Etnología, Facultad de Letras, la Universidad Nacional de San Marcos.
- Mendizábal Losack, Emilio
 1963-4 La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginario ayacuchanas. *Folklore Americano* 11-12:115-334.
- Molina, Cristóbal de
 1943[1572-74] Fábulas y ritos de los incas. En *Las crónicas de los Molinas*. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie 1, tomo 4. Lima: Librería e Imprenta D. Miranda.
- Nachtigall, Horst
 1975 Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores. *Allpanchis* 8:133-140.
- Polo de Ondegardo, Juan
 1916-1917[1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, 2 tomos. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Cia.
- Quijada Jara, Sergio
 1974 *Taita Shanti*. Huancayo: Editorial "Sebastián Lorente".
- Ramírez, Juan
 1969 La novena al Señor de Qoyllur Rit'i. *Allpanchis* 1:61-88.
- Randall, Robert
 1982 Qoyllur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 11(1-2):37-81.
- Sallnow, Michael
 1974 La peregrinación andina. *Allpanchis* 7:101-142.
 1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Santacruz Pachcuti Yamqui, Joan de
 1968[1613] Relación de antigüedades deste reyno del Perú. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígenas*, pp. 279-319. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209. Madrid: Edición Atlas.
- Santillán, Hernando de
 1968[ca. 1563] Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*, pp. 103-149. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209. Madrid: Ediciones Atlas.
- Taípe Campos, Néstor G.
 1991 *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Editorial Horizonte.
- Tomoeda, Hiroyasu

1985 The Llama Is My Chacra: Metaphor of Andean Pastoralists. *En* Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*, pp. 277-299. Tokio: University of Tokyo Press.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante

1976 Pacha t'inka o la t'inka a la Madre Tierra en el Apurímac. *Allpanchis* 9:177-191.