

RANULFO CAVERO CARRASCO

DOMINACIÓN COLONIAL y RESISTENCIA ANDINA

Una lectura antropológica del *Taki Onqoy* liberador



PRÓLOGO DE LUIS MILLONES



RANULFO CAVERO CARRASCO

(Ayacucho, 1952), Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estadual de Campinas (Brasil), tiene una maestría en antropología y una especialidad en Políticas Educativas y Desarrollo Regional por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado varios libros y numerosos artículos científicos sobre temas de antropología, violencia política y educación, en el país y en el extranjero. Ostenta varios premios por mejores trabajos de investigación, por libros publicados y artículos en revistas indexadas y se encuentra en el RENACYT. Ha sustentado sus ponencias en varias versiones del Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana (Brasil, Argentina, México, Colombia y Uruguay). Fue Director de la Escuela de Posgrado, Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación, Rector (e) de la Universidad; en la actualidad es Vicerrector de Investigación de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

RANULFO CAVERO CARRASCO

**DOMINACIÓN COLONIAL
RESISTENCIA *y* ANDINA**

Una lectura antropológica del *Taki Onqoy* liberador

DOMINACIÓN COLONIAL Y RESISTENCIA ANDINA

Una lectura antropológica del *Taki Onqoy* liberador

Ayacucho–Perú: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

Dominación colonial – Resistencia andina – Indígenas de América del Sur –Taki Onqoy
– Movimientos sociorreligiosos – Mito/Historia – Identidad cultural.

© **CAVERO, Ranulfo**

juan.cavero@unsch.edu.pe

Cuidado de la edición: E. Hugo Cano Pérez

Imágen de la portada: “El Danzaq y el Apu Wamani” Pintura al óleo de Manuel León
León, profesor egresado de la Escuela Superior de Bellas Artes
“Felipe Guamán Poma de Ayala”, Ayacucho.

Diagramación: pres

Diseño y Edición Digital por:

Producciones estratégicas - pres

de Edgar Hugo Cano Pérez

Urb. María Parado de Bellido Mz. K - 13

☎ 066-312222 / 966-181955 - AYACUCHO

Primera edición digital: Ayacucho, Junio de 2021

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2021-06073

ISBN: 978-612-48074-8-0

Queda prohibida, sin la autorización expresa del autor, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Edición y diseño hecho en Perú

CONTENIDO

AGRADECIMIENTO	9
PRÓLOGO A LA EDICIÓN DIGITAL	13
PRÓLOGO DE LUIS MILLONES	17
INTRODUCCIÓN	21
1. Justificación y objetivos	22
2. Las fuentes primarias. La investigación de campo	25
3. Líneas de investigación sobre el <i>Taki Onqoy</i>	30
4. Propuesta teórica y definiciones centrales	35
5. Disposición	40
PRIMERA PARTE	43
UNA HISTORIA DE ENCUENTROS Y DESENCUENTROS	
Capítulo I	45
EL <i>TAKI ONQOY</i> : UNA RECONSTRUCCIÓN DOCUMENTAL	45
1. El mapa del <i>Taki Onqoy</i>	45
2. Profetas y “dogmatizadores”	52
3. “Enfermedad total”: el <i>Pachacuti</i> y la visión del fin	56
4. “Curación” y orden cósmico	58
5. Ritualidad: ceremonias, <i>takis</i> y danzas escatológicas	63
6. La campaña de extirpación	67
7. Repercusión del movimiento	77
Capítulo II	79
HISTORIA DE LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA	79
Cronología	79
1. Antecedentes	81

2. Contacto secular con los españoles	93
3. Conversión religiosa: negociación simbólica y política	102
4. Factor ecológico y epidemiológico	114
5. La resistencia indígena	116
SEGUNDA PARTE	121
LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS ANDINOS Y EL <i>TAKI ONQOY</i> (S. XVI)	
Capítulo III	125
COSMOGONÍA	125
1. Mitos de creación y destrucción	125
2. Catástrofe y regeneración	129
Capítulo IV	133
COSMOLOGÍA	133
1. Espacio y tiempo. El mito de <i>Pachacuti</i>	133
2. Mito e historia: interpretación indígena del contacto	138
Capítulo V	145
ANTROPOLOGÍA	145
1. Dualidad religiosa y simbología de las <i>huacas</i>	145
2. Resurrección de las <i>huacas</i> y la posesión en los indígenas	161
3. El culto a los antepasados (Los <i>mallquis</i>)	164
4. Shamanes y adivinos. Profetas y predicadores	167
Capítulo VI	173
ESCATOLOGÍA	173
1. Calendario anual y ritos de prevención de enfermedades La <i>onqoymita</i> y la <i>citua</i>	173
2. Ceremonias, <i>takis</i> y danzas escatológicas	180
3. Escatología en la Colonia temprana	183
TERCERA PARTE	189
LA "CONCIENCIA MILENARIA" CONTEMPORÁNEA DE LOS HATUN SORAS	
Capítulo VII	193
LOS HATUN SORAS HOY	193
1. Aspectos generales	193
2. Historia oral e identidad cultural	203
Capítulo VIII	207
LOS MITOS	207
1. Tiempo, espacio y escatología	207

2. Dioses tutelares, “Dios Muerto” y escatología	210
3. Mito sobre la desavenencia con los incas	214
4. Origen del inca y la conquista de Soras	216
Capítulo IX	219
LOS RITUALES	219
1. El <i>Toro Velay</i> en la fiesta patronal	220
2. El <i>Yarqa Aspiy</i> o Fiesta del Agua	230
3. El rito funerario	231
4. La danza de las tijeras en el Corpus Christi	233
Capítulo X	245
ESPECIALISTAS RELIGIOSOS	245
1. <i>Apusuyus</i> y <i>pongos</i>	245
2. Brujos y hechiceros	246
3. Adivinos y presagiadores	247
4. Curanderos y shamanes	249
5. Danzantes de tijeras	252
A MANERA DE CONCLUSIONES	255
1. Para una relectura del <i>Taki Onqoy</i>	255
2. Hacia un nuevo enfoque de los movimientos socio-religiosos indígenas	261
REFERENCIAS	273

AGRADECIMIENTO

El presente trabajo fue consolidándose paulatinamente. Su inicio se remonta a 1992, cuando en el contexto del V Centenario del “Descubrimiento de América”, organicé en la Universidad de Huamanga un simposio y publiqué un artículo titulado *La respuesta indígena frente a la agresión española: la cultura de la resistencia*, que más tarde, en 1994, sirvió de base para elaborar un Proyecto de Investigación y postular al doctorado en Ciencias Sociales en la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, Brasil). Este proyecto despertó expectativas a pesar de tener contornos ambiciosos. Como alumno del doctorado y con las acuciosas sugerencias de mi asesor el antropólogo norteamericano Robin Michel Wright y las críticas del historiador brasileño John Monteiro, fuimos llegando paulatinamente a una versión final. Por estas orientaciones, mi gratitud a Robin y a John. Especial agradecimiento a Robin por tener la paciencia y la prontitud en cumplir con demasía su valiosa función como asesor del presente trabajo, demostrando su profesionalismo y su sensibilidad humana.

Como todo trabajo de investigación, este es el resultado de la generosa contribución de muchas personas, en distinto grado y en las diversas etapas de su ejecución. Recibí sugerencias alentadoras y comentarios pertinentes, así como el apoyo bibliográfico de los antropólogos brasileños Marcio Campos y Marcio Silva, de la antropóloga inglesa Vanessa Lea, del historiador John Monteiro, de mis compañeras de estudios Juracilda Veiga e Isabelle Braz (brasileñas), tanto en el Seminario que dirigí en el “Centro de Pesquisa en Etnología Indígena” de la UNICAMP, como en clases y en mi “Examen de cualificación”. Asimismo, acogí valiosas sugerencias y oportunos comentarios de los antropólogos peruanos Juan Ossio y Héctor Espinoza, de Marco Curatola quien incidentalmente había llegado de Italia; de los historiadores Luis Millones (que es el mentor intelectual de haberme motivado con sus importantes trabajos la investigación del *Taki Onqoy*), Lorenzo Huertas y Rafael Varón, quienes me recibieron y me escucharon con amabilidad y demostraron su interés por el tema;

además de sus indicaciones, tuvieron la gentileza de proporcionarme una bibliografía actualizada. Luis Millones tuvo la soltura de revisar partes importantes del borrador, proporcionándome interesantes comentarios, y escribió el prólogo de este libro.

Me apoyaron desinteresadamente para conseguir una bibliografía apropiada: la antropóloga María Alina (mi hermana), el educador e historiador ayacuchano Virgilio Galdo Gutiérrez (mi cuñado), mi hijo Juan y mis amigos el antropólogo Juan José García Miranda (quien, además, leyó y comentó el trabajo) y el artista Felipe López, residente en París. Asimismo, agradezco a los directivos y trabajadores de la Biblioteca General y de la Biblioteca de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, del Instituto Riva Agüero de la misma Universidad, de las Bibliotecas Municipales de Ica y de Andahuaylas: gracias por el apoyo, porque pasé horas y días revisando lo máspreciado que tenían (libros, revistas, tesis...).

Para iniciar el trabajo de campo, fueron valiosos los contactos que me brindaron el antropólogo Rodrigo Montoya, el arqueólogo Mario Benavides (aquella vez subdirector del Museo de Antropología y Arqueología) y el ingeniero Enrique Moya Bendezú (exrector de la Universidad de Huamanga). Tres importantes intelectuales que nacieron y vivieron en la provincia ayacuchana de Lucanas, puerta de entrada a Hatun Soras donde iba por primera vez. Rodrigo, a su vez, me facilitó un importante trabajo aún inédito y me proporcionó meritorias sugerencias y recomendaciones.

En el mismo trabajo de campo, recibí un gran apoyo de mi exalumno del curso de Etnología Andina en la Universidad de Huamanga y Biólogo de profesión que, en forma casual, nos encontramos en Soras: Fredy Oré, a quien cariñosamente lo considero “mi ayudante de investigación”. Igualmente, colaboraron en la recopilación de datos Gudelia Garay y su madre Faustina Poma, Samuel Salcedo, Pedro Melendez, René Alejandro (Alcalde de Soras), Antonio Aquino (Director del Instituto Tecnológico “Hatun Soras”), Remigio Romero y su esposa. Gratitud especial a mis entrevistados, en especial a Maxe Poma, Camilo Jáuregui, Hernán Huamán, Sergio Yalli, Anastasio Jáuregui, Gregorio Quispe, Raúl Taipe, Crisólogo Gallegos, Romaldo Molina; a los líderes de la Comunidad, en particular a su presidente Saturnino Miranda y a Mario Curi Huamán. Todos ellos me acogieron con aprecio y accedieron con facilidad a mis requerimientos informativos. En Laramate, me ayudó generosamente el profesor Ricardo Sarmiento, el hermano catequista Teobaldo Guevara y Jesús Mendívil. En Andahuaylas me abrieron los brazos con presteza Dulio Salazar de PROANDE, Antonio Rodas de la Fundación Anton Espinoy, Tadeo Reynaga y el antropólogo Paulino Buleje; en Ica, me sobrellevaron con cariño mis compadres Gustavo Castillo y Zedy Zuñiga cuando llegaba a media noche empapado de mugre después de un intenso trabajo de campo. También gratitud a mi hermano Mario Rómulo que cubrió periódicamente la Fiesta Patronal de los soreños residentes en Lima.

Un reconocimiento exclusivo a todos mis amigos, en especial a Wilmar, Estevan, Raquel, Vanesa (brasileños), a Miguel (paraguayo), a Nora (chilena) y a Blanca, Lalo, Carmen, Ulises, Edwin, Jorge, Mauricio, Miguel, Ernesto, Luis, Isabel, Cosme y Mercedes (peruanos), cuyas amistades me devolvieron la confianza y llenó los vacíos

existenciales de un estudiante extranjero solitario en un fascinante y complejo país como es el Brasil del Chico Buarque.

El R.P. Manuel Marzal y Alejandro Ortiz, mis exprofesores de Maestría en la Pontificia Universidad Católica del Perú, me brindaron su apoyo moral para estudiar el doctorado. El aliento permanente de Manolo fue sumamente decisivo.

Igual reconocimiento merece el CNPq (Consejo Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico del Brasil), por brindarme un apoyo económico, a través de una bolsa de estudios, e hizo posible estudiar en Brasil. Gratitud a la UNICAMP por acogerme en mi condición de extranjero y cuya modernidad de su sistema educativo me deslumbró; a la Dra. Leila Da Costa Ferreira, a John Monteiro, y a Lurdinha de la Posgraduación por su comprensión y ayuda constante, y a mi Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga por darme la licencia por perfeccionamiento y otras facilidades académicas.

Víctor Tenorio y Marcos Cavero, igualmente me extendieron la mano.

Finalmente, un reconocimiento especialísimo a los miembros de mi familia nuclear y ampliada por su permanente aliento para estudiar el doctorado, realizar la investigación de campo y terminar de redactar el trabajo. Una gratitud singular a mis padres Rómulo y Donatilda, mi esposa Haydée y mis hijos Inti y Juan, quienes soportaron con valentía mis largas ausencias.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DIGITAL

La presente edición digital surge motivada indirectamente por los investigadores nacionales y extranjeros, quienes visitaron Ayacucho y preguntaron en forma reiterada por el libro –editado el año 2001– en las pocas librerías de la ciudad. Los dueños de estas, al informarnos sobre esta demanda insatisfecha, nos sugirieron realizar una nueva edición. Además, recordamos que la primera se agotó al poco tiempo y su difusión, aquella vez, fue más local, con poca difusión en Lima, y no posibilitamos una versión digital. La proximidad del Bicentenario de la Independencia del Perú espoleó su salida.

Para esta edición digital, no se modificó nada del contenido de la primera. Solo revisamos la redacción, simplificamos algunas referencias bibliográficas en los textos para agilizar su lectura, y modificamos precisando mejor el título.

Al releer el libro, percibimos, más que antes, que la investigación que hicimos va más allá del *Taki Onqoy*: aborda, además, y por lo mismo, sobre la religiosidad andina en el antiguo Perú y en la región de Guamanga en la Colonia temprana, como uno de los canales de la resistencia indígena frente a la dominación. Varios son los aportes del libro, entre ellos: centrar la atención en fijar las líneas de investigación que se han dado hasta el momento a partir de los trabajos interpretativos existentes sobre este importante movimiento socioreligioso; presentar una propuesta teórica para hacer una lectura histórico-religiosa de estos movimientos y así realizar una relectura del *Taki Onqoy* en el que “la conciencia milenaria” se transforma en acción. El aporte mayor es, luego de señalar las cuatro líneas de investigación existentes, proponer un nuevo enfoque de los movimientos socioreligiosos indígenas de América en la colonia temprana.

Debemos precisar que el contenido del libro sirvió para presentar una tesis doctoral (en Ciencias Sociales) que sustentamos en la Universidade Estadual de Campinas (Sao Paulo, Brasil), logrando una evaluación de sobresaliente.

Después de la primera edición, se han suscitado tres hechos nuevos relacionados con el *Taki Onqoy* que es conveniente puntualizar.

Primero, salieron a luz varios trabajos sobre este importante movimiento sociore-

ligioso. Luis Millones publicó el pequeño libro “*Taki Onqoy*. El largo camino del mesianismo andino” (2007), en el que menciona nuestro libro y lo cita como fuente bibliográfica. Pero lo novedoso es que al final señala la resurrección de los “taqui onqos” en el pensamiento americano, cinco siglos más tarde, a partir de distintas manifestaciones artísticas que se dieron y dan en medios educativos, académicos y folklóricos en Cusco y fuera del país. Otro trabajo escueto que salió de Millones es “Apuntes para la historia del mesianismo en el Perú” (2019), en el afán de cubrir parte de las acciones que podrían calificarse de mesiánicas en el Perú, usando “circunstancias similares en otras sociedades latinoamericanas, que tiene ciertas similitudes (en tiempo y proceso de colonización) con el Taki Onqoy”, que es el tema central de su atención.

Lo novedoso es el artículo publicado por Luis Alberto Santa María “*Taki Onqoy*: epidemia de intoxicación por exposición al mercurio en Huamanga del siglo XVI” (2017), en el que sostiene que el Taki Onqoy es un síndrome que corresponde al envenenamiento por exposición al mercurio en las minas de Paras (Huamanga) y Huancavelica y que representaría la mayor epidemia por intoxicación por mercurio conocida por la humanidad. Sin desmerecer la concurrencia de factores epidemiológicos, que van más allá de esta intoxicación, por la forma como lo aborda el autor se le quita todo el contenido religioso que adquirió este movimiento.

El segundo hecho es que, invitado de manera especial, fuimos testigo de la teatralización del *Taki Onqoy* el 8 de noviembre del año 2008 en Huancaray (Andahuaylas, Apurímac). ¡*Kausachun Taki Onqoy!*, ¡*kausachun Chanka runakuna!*, ¡*Kausachun Tawantinsuyu!*, fueron los vítores al unísono con los que se asomaron los artistas del VIII Festival del *Taki Onqoy*, dando paso a la entrada triunfal y desafiante de los milenaristas y apocalípticos *danzantes de tijeras* que simbolizaron la agresión militar española, las enfermedades que sembraron, la imposición religiosa y, contrariamente, el éxito contundente, avasallador y legítimo de la cultura andina.

Los principales protagonistas fueron profesores y alumnos de la Institución Educativa de Menores “Dos de Mayo”; nerviosos, angustiados y orgullosos se trasladaron a pie y en vehículos a la lomada de Ayapata, lugar donde se produjo este singular enfrentamiento entre andinos y peninsulares, a 3500 m.s.n.m. rodeado de 13 chullpas de la época Chanka y de andenes a manera de fortaleza.

El día de la teatralización amaneció bellissimo, el sol sonreía deslumbrante a lo lejos, el cielo azul marino y todo el ambiente estaba plagado de magia y esplendor. Este mágico escenario fue posible porque la noche anterior se cumplió con el ritual del *pagapu* al pie de Ayapata, ante una imponente roca semioculta entre matorrales y peligrosos peñascos puntiagudos. En este extraordinario ritual, el *yachaq machu*, por señales simbólicas que percibió en el fuego ardiente, anunció jubiloso que los *apus* y la *pachamama* habían aceptado las ofrendas y presagiaban el triunfo del evento del día siguiente.

Es la primera escenificación del *Taki Onqoy* en una comunidad campesina de Perú, realizada en el mes del *ayamarka* (dedicado al culto de los muertos). La teatralización se hizo con aproximadamente 400 artistas, varones y mujeres ataviados con vistosos y coloridos *unkus*, portando escudos y armas, acompañados de músicos y cantantes apo-

yados por un potente equipo fónico y micros inalámbricos. Se dio inicio al evento con mensajes explícitos e implícitos, siguiendo los cuatro actos según el libreto preparado con sumo cuidado por docentes liderados por Juan Rodas, basado en mi libro sobre el *Taki Onqoy* titulado en su primera edición “Los dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoy” (2001) y en publicaciones de PROANDE (2000). Como en toda actividad artística se confundieron realidad y ficción.

El VIII Festival del *Taki Onqoy* fue un intenso baño de andinismo y de peruanidad; fue una práctica especial que realizaron entusiastas profesores y alumnos, condensando, en cuatro horas, muchísimos años de nuestra historia peruana trágica, sangrante, pero esperanzadora.

¿Por qué esta teatralización en Huancaray? Existe varias respuestas, pero habría que reflexionar más sobre el área cultural al que pertenece. Los ríos Huancaray y Chicha (Soras) discurren paralelamente y confluyen en el gran río Pampas, frontera natural entre Ayacucho y Apurímac. Al frente se encuentra la fortaleza de Vilcashuamán con la que se une el camino Inca que viene del Cusco pasando por Waqoto en Huancaray. Es un área cultural de grandes y extraordinarios músicos: compositores, cantantes, arpistas, violinistas, danzantes de tijeras, *waqra pukus*, que merece una profunda y exhaustiva investigación. En esta área cultural surgió y tuvo influencia el primer movimiento socio-religioso indígena de la Colonia temprana: el *Taki Onqoy*, en 1560.

El tercer hecho novedoso tiene que ver con el COVID-19. Ahora que sufrimos brutalmente la pandemia, no es raro que parte de la población andina crea nuevamente que se acerca “el fin del mundo”, en un intento de interpretar esta crisis en términos de sus matrices culturales (o de las relaciones simbólicas de orden cultural). Precisamente, un factor epidemiológico contribuye a reavivar y acrecentar la “conciencia milenaria” en los Andes, que es un padrón estable de respuestas a situaciones de crisis social y cósmica. Para entender mejor este nuevo “fin del mundo”, se debe realizar una retrospectiva hasta llegar a los movimientos socio-religiosos del S. XVI, entre ellos al *Taki Onqoy* o *Ayra* (“canto y danza de la enfermedad”).

La agresión hispana de los Andes fue interpretada aquella vez bajo los parámetros de la cosmología indígena tradicional: con la conquista se produce una “enfermedad cósmica”, es decir, concurre un desorden por la unión o mezcla (inapropiadamente equilibrados) del *hanan* y del *urin* (arriba y abajo) como fuerzas cósmicas y hay una superposición de historias que originan tanto un desajuste cósmico como histórico. Este hecho marca el fin de un mundo, un *pachakuti*, ante la ausencia de un principio mediador o unificador representado anteriormente por el Inca. Además, la población andina comenzó a padecer brutalmente muchas epidemias que trajeron los españoles, es decir, los indígenas y “la misma sociedad estaba enferma”.

Es en este contexto y dentro de esta matriz cultural que en la Colonia temprana (es decir en 1560, en una “época de expectante incertidumbre”) se produce entre los indígenas del sur de Ayacucho (Soras y Parinacochas) un importante movimiento socio-religioso llamado *Taki Onqoy*, cuando la “conciencia milenaria” se traduce en una acción, involucrando a más de ocho mil indígenas en un lapso de doce años.

El *Taki Onqoy* buscaba oponerse a todo lo que era español y su religión, en el entendido que el Dios de los cristianos había vencido transitoriamente a los dioses andinos, lo que había producido un desorden (catástrofe) cósmico e histórico y era urgente un nuevo *pachakuti* (no referido al Inca, sino como cambio del tiempo, como que “el mundo dé vuelta” y se instaure un nuevo orden en los Andes). Para la regeneración era necesario evitar tener contacto con todo lo que era español y su religión, y era urgente revitalizar la religiosidad ancestral dirigida por los “profetas” y chamanes encargados del reforzamiento del culto a las *huacas* panandinas y regionales organizadas dualmente, de encabezar los cantos y danzas escatológicas y otros rituales andinos.

El *Taki Onqoy* tiene explicaciones políticas, económicas y religiosas. Pero aquí es necesario puntualizar, debido al COVID-19 (pandemia que sufre la humanidad), que también hubo factores epidemiológicos y ecológico-naturales que lo desencadenaron.

La comparación entre el *Taki Onqoy* y el coronavirus, buscando elementos comunes (se incluye una comparación epistemológica), también lo señala de manera ingeniosa y esquemática el antropólogo Abilio Vergara. Es deseable que lo desarrolle y lo escriba a la luz de nuevas aproximaciones teóricas.

Finalmente, estando próximo el Bicentenario de la Independencia del colonialismo español, la publicación de esta segunda edición forma parte de una nueva visión de esta efemérides como resistencia andina, dentro de una historia de la más larga duración: Manco Inca, *Taqui Onqoy*, Túpac Amaru II, etc., presentando a los indígenas como actores de la historia, en la que el movimiento sociorreligioso que estudiamos constituye una de las primeras respuestas liberadoras frente a la dominación española y frente al cínico estoicismo sacerdotal del S. XVI. Congruentemente, nos encontramos –con las reservas del caso– más próximos a la historiografía actual sobre la independencia centrada en el papel muy activo que tuvieron las clases populares en este proceso.

Frente al Bicentenario, compartimos la idea de que no sea un pretexto para una nueva autocomplacencia como fue en el Sesquicentenario; que fluya la necesidad de escapar de los paradigmas nacionalistas del siglo pasado; y se discuta el significado de la independencia desde otras perspectivas innovadoras.

PRÓLOGO DE LUIS MILLONES

Es difícil adjudicar una importancia especial a un episodio del pasado. La calificación de los hechos históricos suele variar con los enfoques de la disciplina, que permiten cada cierto tiempo maneras diferentes de observar el transcurrir de la vida de las naciones.

Sin embargo, el tema que preocupa al Dr. Ranulfo Caveró ha ganado un lugar notorio en la historia y antropología del Perú, desde el primer aviso de su existencia en 1964. Hoy día una serie de libros, artículos, piezas de teatro, poemas y canciones, nos están diciendo que el *Taki Onqoy* es un nervio especial en la historia social de nuestro país y que su existencia ha generado cierto nivel de continuidades que nos dicen que es mucho más que un suceso del pasado.

El volumen de aproximaciones con que se ha intentado interpretar este fenómeno no disminuye la necesidad de seguir observándolo. Así sucede con este libro sobre todo porque el aparato teórico del autor, ha recibido el impulso de otras experiencias, que se suman a la larga y exitosa trayectoria del autor. Ranulfo escribió este libro como tesis doctoral en Brasil, donde el estudio moderno del mesianismo tuvo un notable empuje desde los años cincuenta con Egon Schaden y María Isaura Pereira de Queiroz en las décadas siguientes. Gracias a esta mirada sobre los movimientos kiliásticos de la selva amazónica, Caveró pudo comparar y contrastarla con la información histórica recogida en la documentación del siglo XVI, del área andina.

A estas herramientas de apoyo a la investigación científica, el autor agregó creativamente la información etnográfica contemporánea, en los capítulos que conforman la tercera parte del libro: **“La conciencia milenaria contemporánea de los Hatun Soras”**. En estas páginas se descubre el paciente trabajo de campo que le permitió acercarse a las comunidades ayacuchanas, comunicándose sin trabas, en su idioma natal, con una variada gama de informantes, que le ofrecieron un acceso poco común a la cultura de la región.

Con mucha perspicacia, Ranulfo dedicó su atención a la vida ceremonial, buscando en las fiestas patronales la posibilidad de supervivencias rituales de antiguo origen o readaptaciones de un ceremonial que creció al lado de la evangelización española, adaptándose y transformándola. Es por eso que en sus páginas figuran: el ritual del *Toro Velay* en la fiesta patronal de San Bartolomé, el *YarqavAspiy* o fiesta del agua, los ritos funerarios y los danzantes de tijeras de Corpus Christi. El estudio de la vida festiva le ha permitido ver el comportamiento ceremonial de comunidades generalmente dispersas en sus labores agrícolas. Esta rutina se interrumpe en los días del santo patrono, cuya imagen identifica al pueblo y en cuyo honor los indígenas abandonaron sus gastadas ropas de faena, y cubiertos de máscaras y disfraces multicolores convierten los espacios centrales de los pueblos en territorio sagrado. Por allí transitará la imagen, se quemarán los fuegos artificiales, se bailará al compás de bandas y orquestas, y se caminará al ritmo de las procesiones, que reúnen a los habitantes y a los peregrinos, que habitualmente llegan de tierras lejanas para participar en las celebraciones.

En esta observación, Cavero privilegió el estudio de los danzantes de tijeras por razones muy concretas. Veinte años después de la persecución del Taki Onqoy, el R. P. Bartolomé Álvarez encontró una versión del movimiento que había perdido su contenido ideológico, pero que conservaba el ritual. Sus seguidores, que seguían llamándose “taqui ongos”, bailaban en lugares ocultos de manera desenfadada, hasta caer exhaustos, casi sin vida. Esta prolongación del suceso de 1565 hace pensar que de alguna manera los bailes de competencia conocidos como “danza de tijeras” están relacionados con el viejo ritual. Así lo intuyó Sara Castro-Klarén, cuando en 1989 escribió un señero ensayo comparando al *Taki Onqoy* con el relato que José María Arguedas tituló “La agonía de Rasu Ñiti». Publicado al año siguiente, el artículo de Castro-Klarén ha precipitado una serie de debates, que sin embargo parecen coincidir en la certeza de su perspicacia.

Ranulfo concluye su libro con una aproximación muy completa a las calidades panamericanas del mesianismo y a sus raíces coloniales, demostrando en esta parte una erudición poco común y unas lecturas cuidadosamente seleccionadas. A partir de ellas, el autor puede comparar la información peruana con un amplio espectro de movimientos mundiales que le permiten ver su información saliéndose de ella, actuando como un observador ajeno, que puede evaluar las doscientas noventa páginas que precedieron a sus conclusiones.

Que la tesis de Cavero se haya convertido finalmente en libro era algo que esperábamos todos los que estamos relacionados con el quehacer académico. Dentro de la precariedad en que se mueven las instituciones nacionales siempre hay el peligro de que los frutos de la investigación no lleguen a la imprenta. Felizmente no ha sido así, y como todos los libros, éste ya no le pertenece al autor, sino a todos nosotros.

Hace más de diez años pude escuchar la grabación de un espectáculo musical que alternaba la parte instrumental con coros y largos parlamentos. El tema de la obra era la rebelión de los Calchaquíes (1630-1643) que la historiografía argentina suele llamar “el gran alzamiento”. El espectáculo, con clara vocación indigenista, no hubiese

llamado mi atención sino hubiese sido por su título: se llamaba *Taki Onqoy* ¿Como pudo viajar el mesianismo ayacuchano y transformarse en revolución de los indígenas de Salta? Yo creo que además de sus características históricas o de las supervivencias etnográficas, su propia denominación tiene la magia especial de tocar fibras nerviosas del sentimiento humano. Hay alguna musicalidad o sentido que la traducción española no puede captar (enfermedad del baile o canto), pero que resume y evoca aquello que está presente en todos las danzas rituales: quien las ofrece entrega en los movimientos todo lo que tiene, desde su propio cuerpo hasta la capacidad de animarlo.

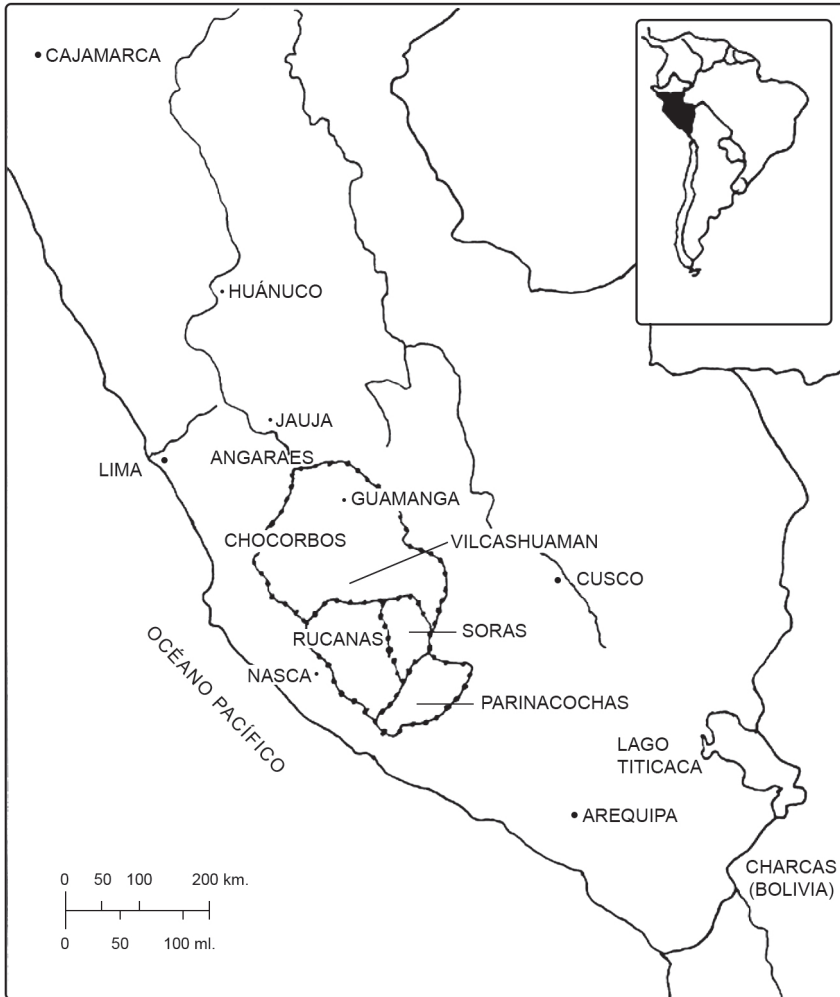
Luis Millones

Profesor Emérito

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

Mapa N° 1

Región de Guamanga y asentamiento de las etnias Hatun Soras y Rucanas



INTRODUCCIÓN

El anuncio de la inminente y cada vez más cercana catástrofe de este mundo, cual un *pachacuti* o “transformación del mundo”, está presente entre los indígenas y campesinos contemporáneos andinos en todo momento. Sus señales premonitorias son vistas o sentidas bajo las más diversas e inimaginables formas: eclipses, lluvias de fuego, terremotos, temblores continuos (como los que se dieron a inicios de la década del 80 en Ayacucho), hambrunas y extremas privaciones materiales, guerras, disminución de la nieve del *apu* Qarwaraso, friajes y granizadas desmesuradas y a destiempo (como las que se sintieron trágicamente en el sur de Ayacucho —en los mismos lugares donde muchísimos años atrás se desató amenazante el *Taki Onqoy*—en agosto de 1996), hechos inusitados (nacimiento de bebés con dos cabezas o de animales con cinco patas, entre otros).

Impresionante es el surgimiento de líderes carismáticos y de profetas bajo el sol andino, a lo largo de su devenir existencial lleno de contrastes. Los momentos de desencuentros culturales, de graves conmociones históricas y cósmicas, son los más adecuados para su emergencia, quienes interpretan las señales del tiempo —que como los ríos nunca se detienen— en términos de la cosmogonía o tiempo mítico de la creación y actúan cual propiciadores o mensajeros de la regeneración del mundo. Estos extraordinarios personajes son vistos por los indígenas como los “salvadores” que anuncian lo bueno para vivir, a pesar que el pleno día está inundado de noche.

En Ayacucho (“rincón de los muertos”), a fines del siglo XIX, se tuvo la presencia de hasta tres *incas*: un “Inca Redentor”, un “Inca Emperador” y un “Falso Inca”. En la década del 60 del siglo XX, entre los indígenas de Quinua, Puquio y Andamarca, se recopilaron bellísimos mitos sobre el *Inkarri* o “Inca Rey”, que revelaban que este “Dios muerto” se estaba revitalizando para, reincorporado, traer un nuevo orden y felicidad a los sufridos pobladores del campo. En los inicios del accionar de “Sendero Luminoso”, su líder principal fue llamado “Sol rojo” por los campesinos que lo seguían, considerándolo un nuevo mesías redentor de las gélidas punas y de las tórridas quebradas andinas.

En la memoria colectiva andina, sin duda, subsiste una “conciencia milenaria y mesiánica”, porque después de la derrota de los incas y otros líderes populares como Atahualpa, Manco Inca, Túpac Amaru, Juan Chocne (uno de los destacados profetas en el *Taki Onqoy*), Juan Santos Atahualpa, y José Gabriel Condorcanqui, los indios los revistieron de mitos e hicieron que fueran a morar al subsuelo, al *Uku Pacha*, en espera de otra coyuntura de crisis y turbulencia en que los tiempos del orden amenacen fenecer. Se impone, entonces, el desorden y el mundo se “voltea” mágicamente, dando paso a otros brillantes y esperanzadores nuevos tiempos de orden.

Dentro de estas situaciones enigmáticas, que se describe a manera de una pincelada, es de gran importancia hundir los ojos más allá de los líderes y profetas y hallar el sentido de las cosas en las cosas mismas, y estudiar el conjunto de creencias y prácticas que definen la religiosidad y la espiritualidad de estos dramáticos momentos de catástrofe y regeneración.

Consecuentemente, este trabajo realiza un estudio acucioso del primer movimiento sociorreligioso de la época colonial temprana, surgido en el sur de Guamanga, donde la “conciencia milenaria” (Wright, 1996) se transformó en acción, en aquel largo racimo de días apretados de 1560 a 1572. Esta investigación constituye una manera de leer la historia indígena de aquella década controvertida, combinando racionalidad y poética cual un relámpago maravilloso, una lluvia de palabras silenciosas, un bosque de latidos y esperanzas.

1. JUSTIFICACIÓN Y OBJETIVOS

En la narrativa oral contemporánea de la región de Ayacucho (Cavero, 1990; 1994), existen indicios de la presencia de una asociación estructural –modificada– de diversos elementos culturales con el *Taki Onqoy* o *Ayra*, lo que amerita volver la mirada al enigmático siglo XVI y profundizar el estudio de aquel movimiento sociorreligioso.

Varios destacados investigadores¹ sugieren la posible relación del *Taki Onqoy* con diversas manifestaciones culturales contemporáneas andinas (como el entierro de niños, las fiestas populares, la danza de las tijeras, la música, etc.). Asociación que hasta la fecha no fue investigada, o no fue abordada adecuadamente.

En Perú se realizaron importantes reflexiones sobre mesianismo y milenarismo con apreciables resultados². Sin embargo, prima un cierto “conformismo” en seguir estudiándolo; algunos de ellos plantean la necesidad de –por ejemplo, en relación al mito de *Inkarrí*– abandonar el “modelo de mesianismo” (Ortiz, 1986); y se nota hoy alguna desactualización teórica en la discusión antropológica de estos temas.

1 Son los casos de Zuidema (1965), Randall (1982), Millones (1990), Castro- Klarén (1990), Nuñez (1992), Montoya (s/f), Lienhard (1992), De Grandis (1995) y Husson (1997).

2 Para los Andes están los efectuados por Morote Best (1959), Millones (1964, 1965 y otros), Ossio (1973, 1992 a), Earls (1973), Ferrero (1973), Curatola (1977 a, 1986 y otros), Stern (1977, 1982), Nuñez del Prado (1983), Ortiz (1986), Urbano (1993), entre otros. Para la Amazonía peruana se cuenta con los trabajos de Varese (1968), Castro Arenas (1973), Regan (1983), Agüero (1985, 1993), Zarzar (1989), Brown (1990), Mateos (1992).

Consecuentemente, existe la necesidad de encimar nuevamente en el tapete de la discusión antropológica peruana, la actualidad que reviste el trascendental tema del milenarismo, el mesianismo, el profetismo y los movimientos sociorreligiosos en Perú y América Latina (en este último caso, Alicia Barabas –en 1994– ya se encargó de advertirla). En Perú, cierto acento mesiánico de la ideología de “Sendero Luminoso” (sector político maoísta alzado en armas en 1980), habría renovado en los últimos años, el interés por este fenómeno religioso (Ossio, 1992a)³. Similar efecto habría tenido el mensaje mesiánico de los integrantes de la Asociación Evangélica de la Misión de Israel del Nuevo Pacto Universal y en particular de los evangelistas del Río Apurímac que emprendieron una “Guerra Santa contra Sendero Luminoso”⁴.

En un plano más específico, a pesar de la importancia que reviste el *Taki Onqoy* y de existir valiosos trabajos que directa o indirectamente lo han abordado –proporcionando diversas tentativas de interpretación desde sus propias ópticas y generando muchos aportes al respecto– su estudio hasta la fecha lo consideramos aún insuficiente, tanto desde el punto de vista teórico y metodológico cuanto empírico. Una somera evaluación de aquellos trabajos conduce a sostener los siguientes criterios:

- Se ha investigado más el contexto histórico general del *Taki Onqoy* y poco al conjunto de creencias y prácticas que definen su religiosidad y su espiritualidad.
- Se ha descuidado el contexto histórico y la cosmovisión específica de las principales etnias comprometidas con el movimiento: Hatun Soras y Rucanas.
- Existen aspectos divergentes y contradictorios aún no esclarecidos: respecto a las fuentes primarias, los históricos referidos al *Taki Onqoy* como un movimiento de resistencia, y los aspectos estructurales que tienen que ver con la raíz y el contenido cultural del movimiento.
- Se encuentran vacíos, algunos de ellos advertidos por los mismos investigadores.
- Los diversos trabajos tratan sobre aspectos parciales del *Taki Onqoy*, no existe un solo estudio integral sobre aquel movimiento que, entre otros, evalúe y sistematice las investigaciones realizadas hasta ahora.
- No existen o son insuficientes los estudios comparativos del *Taki Onqoy* con otros movimientos sociorreligiosos del periodo colonial temprano de Perú, de los Andes en general, así como de México, Brasil y Paraguay, regiones típicamente “mesiánicas”.
- Finalmente, existe la necesidad de realizar un levantamiento de los movimientos sociorreligiosos indígenas de América colonial–temprana y proponer una perspectiva teórica adecuada para su estudio.

Esta vez, nuestro propósito es realizar una relectura antropológica del *Taki Onqoy* o *Ayra* bajo los siguientes objetivos generales:

³ Se refieren al carácter mesiánico de “Sendero Luminoso”: Gorriti (1990); Degregori (1993); Gonzalo Portocarrero (1993), entre otros. Al respecto, también es sugerente remitirse al libro de Roldán (1990).

⁴ Ver Ponciano Del Pino (1996).

1. Analizar su contenido religioso y su espiritualidad, partiendo del estudio de la cultura para ir al entendimiento de la historia, teniendo como hilo conductor de análisis la relación entre Estructura e Historia, entre Mito e Historia. Este objetivo, a su vez, permitirá tener una mejor comprensión del sistema religioso indígena prehispánico y de la Colonia temprana.
2. Abrir nuevas pistas y dar renovadas luces para explicar y comprender este movimiento indígena, despejando las interrogantes y dudas dejadas por anteriores investigadores, y dialogando al mismo tiempo con nuevas teorías interpretativas para ubicar la discusión dentro de un cuadro más amplio de referencia científica.
3. Proponer un nuevo enfoque antropológico y proporcionar sugerencias para evaluar y reevaluar las hipótesis propuestas para los movimientos sociorreligiosos indígenas de América en situación de “resistencia” y “adaptación” a las condiciones de la Colonia temprana (Andes, México, Brasil y Paraguay).

Los objetivos específicos son:

1. Realizar una reconstrucción histórica del movimiento, en base a las fuentes primarias y al trabajo etnográfico contemporáneo, en particular sobre su espiritualidad y su religiosidad, sobre las comunidades y poblaciones comprometidas, acerca de los profetas andinos y sobre las sanciones que se les aplicó a los indígenas como consecuencia de su debelamiento.
2. Evaluar crítica e integralmente todos los trabajos hasta ahora editados sobre el *Taki Onqoy* (antiguos y nuevos), destacando las líneas de investigación existentes.
3. Desplegar un seguimiento a la cosmología y a la “conciencia milenaria” entre los pobladores de Hatun Soras contemporáneo a través del estudio de sus mitos, fiestas, rituales y de sus especialistas religiosos.

Las Hipótesis de trabajo son:

Primera, el *Taki Onqoy* debe repensarse en términos de la dialéctica de “corta” y “larga duración” (Braudel, 1958; Vovelle, 1993), principalmente al interior y como parte de los diferentes “ciclos mesiánicos y milenaristas andinos” reconociendo que –a lo largo del tiempo– han mudado sus contenidos. El movimiento solamente se podrá comprender a la luz de las cosmovisiones y de la religiosidad andina prehispánica en general y de las etnias comprometidas, en particular.

Segunda, el *Taki Onqoy* es un producto histórico fruto de la agresión, surge como una forma de resistencia a la colonización hispana y ante la necesidad de encontrar una nueva identidad andina. Pero también brota como una resistencia interna a la opresión ejercida por los incas, los curacas colaboracionistas de los españoles y los sacerdotes del culto estatal, que habiendo centralizado en sus manos el poder políticorreligioso no propiciaron la restauración del orden cósmico (tensión interna en su cosmología) e histórico. En términos de esta opresión interna, frente a la jerarquía de la religión estatal inca y sus remanentes, el *Taki Onqoy* surge como un movimiento popular de carácter regional que busca afirmar una nueva jerarquía.

Tercera, en el *Taki Onqoy* es importantísimo explorar la relación Mito/Historia, en términos de las versiones populares y locales de los mitos de *Viracocha*, *Pachacuti*, y la guerra contra los *chankas*, que traducen visiones catastróficas y regenerativas, apocalípticas y escatológicas. Igualmente existe la necesidad de indagar la relación Rito/Historia en las versiones populares de los rituales con motivo de la aparición de las pléyades y de la prevención de enfermedades como la *onqoymita* y la *citua*, entre otras.

Cuarta, el *Taki Onqoy* debe ser releído en términos de “enfermedad total y de curación cósmica”. Además de que la población andina padecía de dolencias, también con la conquista se produce una “enfermedad cósmica”, pues “la época estaba morbosa”, Dios estaba maldispuesto, así como la misma sociedad: “la patología desenfrenada se volvió el preludio de la cura inminente” (Sullivan, 1988)⁵. Referida a la colonización española, se entiende por “enfermedad cósmica” al desorden por la unión o mezcla (inapropiadamente equilibrados) del *hanan* y *urin* (arriba y abajo) como fuerzas cósmicas y a la superposición de historias que originan tanto un desajuste cósmico como histórico y marcan el fin de un mundo: un *pachacuti*, ante la ausencia de un principio mediador o unificador representado anteriormente por el Inca. La “curación cósmica” es volver al orden cósmico que signifique la separación y distinción del *hanan* y el *hurin*, así como el desjuntamiento de historias con la consiguiente exclusión de los españoles. En suma, una regeneración donde los profetas andinos del *Taki Onqoy* cumplen un papel preponderante y algunas *huacas* organizadas dualmente ocupan el primer plano como agentes de la restauración del orden y remiten al inicio del tiempo, a la creación primordial. De esta forma, catástrofe y regeneración se encuentran asociadas a la dialéctica cósmica.

Quinta, existe una relación simbólica del *Taki Onqoy* o *Ayra* con otras expresiones escatológicas andinas de la región donde se desarrolló aquel movimiento, como las de Vilcashuamán, del *murú onqoy* (Aymaraes, 1590), de Antabamba (1591), de Yanahuara (1596), y de la visión mesiánica del cronista indígena Guamán Poma de Ayala.⁶

Sexta, en el *Taki Onqoy* está presente las estructuras culturales prehispánicas de las etnias Hatun Soras y Rucanas, pero también en general del sur andino e inca; aquel movimiento es la recreación de estas cosmovisiones, pero a la vez anuncia la transformación del pasado, no su recuperación, por ser la estructura dinámica.

2. LAS FUENTES PRIMARIAS. LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO

Las fuentes primarias, que han inspirado el estudio, son varias. Entre ellas están las cuatro controvertidas *Informaciones de Servicios* (1569, 1570, 1577 y 1584) y la *Instruc-*

5 Fernando Santos Granero y Federica Barclay Rey de Castro (1995), refuerzan la validez de la propuesta cuando indican que en el Valle del Perené (Perú) se produjo un último levantamiento anticolonial de corte mesiánico en la década de 1930, tras una grave epidemia de sarampión. La “enfermedad cósmica” y la enfermedad de los hombres se encuentran, pues, asociadas. Al respecto, también es sugerente repensar el hecho que los primeros indígenas Matsiguengas del Perú oriental, según el mito de origen y creación del cosmos, no enfermaban y morían. Tasurinchi creó todas las cosas buenas, mientras que Kientibákori es el creador de todo lo malo, incluida la enfermedad (Baer, 1994).

ción para descubrir todas las guacas del Pirú con sus camayos y haciendas (escrita probablemente en 1584) del clérigo español de Cusco Cristóbal de Albornoz. Luis Millones tiene el mérito de haber publicado primero las tres *Informaciones de Servicios* (México, 1971) y después las cuatro juntas (Perú, 1990). Antes de él, dos declaraciones de testigos redactadas en 1570 y otras dos en 1584 fueron editadas por V.M. Barriga, en *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI* (Arequipa, 1953).

Otras fuentes son: *Ritos y fábulas de los incas* del clérigo español de Cusco Cristóbal de Molina (1575), y la carta de 1564 que encontró Abdón Yaranga en Huancaraylla, cuyo original aún no se ha editado. Además, existen breves alusiones al movimiento por Polo de Ondegardo, funcionario civil y corregidor de Cusco, en *La instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad* (1565) y, en el cronista indígena natural de Lucanas, Felipe Guamán Poma de Ayala, quien dejó *El primer nueva coronica y buen gobierno* (1616...). Existen referencias indirectas al movimiento en las cartas de Gaspar de Sotelo al Cabildo de Cusco (Jauja, 24-03-1565), de F. Francisco de la Cruz a S.M. (Lima, 25-01-1566), y de Eusebio de Arrieta (24-01-1572).

Estas importantes fuentes brindan interesantes testimonios sobre el *Taki Onqoy* y, en general, sobre la religiosidad andina del siglo XVI; por esta razón, constituyen las principales referencias en el presente trabajo. En contraste a otros movimientos socio-religiosos de la Colonia temprana en Perú, el *Taki Onqoy* cuenta con una apreciable documentación y en una buena cantidad.

Sin embargo, se advierte que estas fuentes primarias contienen algunos vacíos y limitaciones que se señalan –sin pretender que la historia se escriba por la búsqueda de la verdad o de una reconstrucción verídica– con el afán de encaminar mejor una propuesta metodológica, que no puede prescindir de las fuentes escritas por tratarse de una investigación que tiene que ver con el siglo XVI, pero tampoco puede quedar solo en ellas.

Sobre los testigos en las *Informaciones de Servicios* de Albornoz, es conveniente precisar algunos comentarios. En total son 59 testigos varones, cuyas edades oscilan entre 27 y 76 años y la mayoría entre 35 y 45 años: encomenderos, vecinos de la ciudad, militares, clérigos de Guamanga y Cusco (ver cuadro N° 1).

Son 25 testigos en las *Informaciones* de 1570, 15 en las de 1577 y 19 testigos en las de 1584. Algunos han declarado hasta por dos veces, aunque la mayoría lo hizo por una sola vez⁷. Por diversas consideraciones, como la cercanía temporal de las *Informaciones* a aquel movimiento, el lugar donde declararon los testigos (Guamanga o Cusco) y por la mayor información que proporcionan, es preciso dar mayor atención a las *Informaciones de servicios* de 1570. Asimismo, del conjunto de declarantes, quienes proporcionan mayores detalles, cuatro son clérigos: Luis de Olvera, Cristóbal de Molina, Bartolomé

6 Para ver esta última, son insinuantes las ideas levantadas por Sullivan (1988), Wachtel (1988), Burga (1988) y Ossio (1992 a).

7 Para nombrarlos a lo largo del trabajo, se consignan sus nombres o el número respectivo según la codificación que se hizo del 1 al 59, antecedido por la letra T(=testigo).

Berrocal y Gerónimo Martín. Fueron testigos oculares y participaron de distinta forma en la represión del movimiento, algunos estrechamente vinculados al cura Albornoz.

Cuadro N° 1
Razón social de los testigos en las *Informaciones de Servicios*

R. Social	1570	1577	1584	Total
Clérigos (1)	13	05	07 (3)	25
Encomenderos	06	00	01	07
Vecinos	03	01	07 (4)	11
Conquistadores	00	00	02	02
Capitanes	00	04 (2)	01	05
Otras	01	02	01	04
Imprecisa	02	03	00	05
TOTAL	25	15	19	59

Fuente Elaborado sobre la base de las informaciones de Albornoz, publicada por Luis Millones en 1990.

Notas:

1. Algunos clérigos, al momento de dar sus testimonios, en particular en las *Informaciones* de 1577 y 1584, son visitadores eclesiásticos. Varios estuvieron en esta condición o como simples clérigos en las zonas convulsionadas por el *Taki Onqoy*.
2. Aquí se incluye a un general.
3. Aquí se incluye a un obispo de Tucumán.
4. Varios de los vecinos, además, aparecen con cargos de Alcalde Ordinario, Tesorero de la Real Hacienda de la ciudad o con funciones civiles dentro de la iglesia.

Los datos que proporcionan las **Informaciones** sobre los distintos tópicos son dispares; por ejemplo, abundan las referencias al debelamiento del movimiento y al papel que cumplió Albornoz; contrariamente hay escasa información sobre los profetas y otros líderes mesiánicos del *Taki Onqoy*. Las distintas **Informaciones**, conforme va pasando el tiempo, se presentan más contaminadas con la percepción occidental y judeocristiana; así, recién en las de 1577 se tipifica al movimiento como “idolatría” y “herejía”, y en las de 1585 se incorporan con mayor énfasis las figuras del “diablo” y del “demonio”. A diferencia de las **Informaciones**, en **La Instrucción** que escribiera el mismo Albornoz, y en **Ritos y Fábulas...** de Molina, las versiones se presentan un tanto más elaboradas.

Se aprecia que, en las preguntas realizadas a los testigos, no solo se refieren al *Taki Onqoy*, sino también a la religiosidad en general. Son los casos, por ejemplo, de las interrogantes 6 y 9 en las **Informaciones** de 1570 y todo aquello relacionado con la represión de aquel movimiento; la pregunta 3 en las **Informaciones** de 1577, y la interrogante 7 en las de 1584.

Las **Informaciones de Servicios**⁸ de Albornoz, de alguna manera, fueron sesgadas

⁸ Sobre los pormenores de la vida y de las **Informaciones de Servicios** de Albornoz se debe revisar a Pierre Duviols (1984); Pedro Guibovich (1990, 1991) y Gabriela Ramos (1992).

por tratarse de “probanzas de servicios” efectuadas por la aspiración que tuvo de ocupar cargos eclesiásticos; Albornoz no dejó ningún relato organizado sobre el *Taki Onqoy*; y los testigos dieron sus declaraciones a partir de preguntas previas y específicamente elaboradas y demuestran –en su gran mayoría– ser poco conocedores de la religión indígena⁹.

La Instrucción... de Albornoz es una fuente muy importante, pero fue empleada con precaución por algunos y minimizada por otros estudiosos. Este valioso documento, que proporciona muchos detalles sobre la religiosidad de los indígenas particularmente del sur de Guamanga, brinda abundante información sobre las *huacas* y alcanza datos complementarios sobre el *Taki Onqoy*.

Molina¹⁰, por su parte, en **Ritos y Fábulas de los Incas** brinda una de las versiones más elaboradas del movimiento, pero sin declarar una sola mención a Albornoz ni como “descubridor” ni como “extirpador” del *Taki Onqoy*. Como testigo en las **Informaciones de Servicios** de Albornoz de 1577 y 1584, reconoce el esfuerzo desplegado por este. Quienes realizaron un seguimiento de su labor eclesiástica, también lo vinculan a ciertos intereses ajenos a sus funciones (el negocio de coca, por ejemplo) (Urbano, 1990).

Ambos clérigos quinientistas, así como algunos testigos en las **Informaciones de Servicios** de Albornoz, sobre todo los curas, estaban influenciados fuertemente por la caza de brujas y la inquisición europea de la Edad Media; se debe considerar, además, que la iglesia formaba parte importante del poder político. Finalmente, en estas y otras fuentes se percibe un silencio significativo de la población indígena.

Por estas reflexiones, se enfatiza como propuesta metodológica cuatro procedimientos:

Primero, se efectúa una relectura antropológica crítica de las fuentes primarias “clásicas” que supone: desarrollar una antropología histórica, considerando las fuentes primarias como documento/monumento, siguiendo a Le Goff (1990: 545); eliminar las distorsiones provenientes de la visión y concepción europeas, sobre todo eclesiásticas; considerar el enfoque “mitohistórico” de interpretación de las crónicas españolas propuesto por Tom Zuidema y asumido por Gary Urton (1989:131); aun tratándose de documentos producidos por indígenas alfabetizados, advertir que la memoria oral fue reconceptualizada, resemantizada (Salomon, 1994).

En suma, se interpretó hermenéutica y críticamente estos y otros documentos y hechos históricos siguiendo las recomendaciones de Jonathan Hill (1988) y Lawrence Sullivan (1988).

Segundo, se revisa críticamente gran parte de la bibliografía interpretativa producida sobre el *Taki Onqoy*, tanto de investigadores peruanos como de extranjeros.

Tercero, se propone un nuevo enfoque a nivel más universal que trasciende el *Taki Onqoy*: se busca salir de la pesquisa monográfica para ubicar la investigación dentro de un cuadro de referencia científica más amplia; esta perspectiva posibilita, asimismo, ver

⁹ A este respecto elaboré una monografía en 1995 (a) (inédita).

¹⁰ Sobre los detalles de la vida y de los escritos de Molina se debe consultar: Henrique Urbano y Pierre Duviols (1989), y Enrique Urbano (1990).

las peculiaridades y los elementos comunes de la escatología indígena en una situación de “resistencia” y “adaptación” a la Colonia temprana. Aspecto que a su vez permite esclarecer muchas interrogantes y dudas que circunscriben aquel extraordinario movimiento.

Cuarto, se emplea una metodología etnohistórica y se realiza una investigación de campo, en particular, sobre la “conciencia milenaria” contemporánea de los *Hatun Soras*.

Era conveniente recopilar la narrativa oral indígena contemporánea sobre mitos cosmogónicos y la cosmología que permitan percibir, entre otros, la concepción de los indígenas y campesinos sobre la transformación del mundo y la esperanza mesiánica y milenarista; se investiga aspectos referidos a la vida y la muerte, al curanderismo y la adivinación, sobre las fiestas y rituales como actividades de culto a los *apus* y *wamanis* que tiene una presencia destacada. Se plantea un diálogo, en los acápites correspondientes, entre el enigmático S. XVI y la etnografía contemporánea –sin caer en el vicio de encontrar fácil y mecánicamente “continuidades”– con el propósito de que esta pueda ayudar a explicar algunos de los fenómenos religiosos del S. XVI y el *Taki Onqoy*¹¹. Esta metodología, también permite penetrar en los procesos de producción textual colonial opacados por las reglas de juego de la confección de textos (Salomon, 1994).

La investigación de campo se hizo durante once meses, distribuidos en tres etapas: en la primera, se realizó una prospección general de las diversas comunidades del sur de Ayacucho que se seleccionó de manera intencional, porque las fuentes primarias quinientistas revisadas las mencionan como lugares donde tuvo particular desarrollo aquel movimiento socioreligioso. En esta etapa, se tuvo como “centro de operaciones” la mágica localidad de Puquio (capital de la provincia de Lucanas), situada aproximadamente a 500 km de la capital del departamento de Ayacucho, a la que se accedió por la costa, vía la carretera Lima–Nasca–Puquio. De ese lugar, fue necesario desplazarse a los siguientes lugares dentro de la misma provincia: comunidades de Laramate, al noroeste; Aucará y Andamarca, al noreste; a Sucre (comunidades de Soras, Larcay, Matara, Paico y Morcolla); a Parinacochas (comunidad de Pullo y el Valle de Chaparra); y Andahuaylas. La dimensión regional que tuvo la investigación de campo, en esta primera etapa, se justifica por la magnitud regional que alcanzó el *Taki Onqoy*.

En la segunda etapa, se fijó la atención en la comunidad de *Hatun Soras*, perteneciente al distrito de Soras, en la provincia de Sucre, por considerarlo un probable lugar de origen del *Taki Onqoy*, según se desprende de la atenta lectura de las fuentes primarias, que en ellas es la más mencionada. A la fecha, es una de las comunidades más distantes y tradicionales de la región y es poco estudiada.

En la última etapa, se redactó la tercera parte del presente trabajo: la “Conciencia milenaria” contemporánea de Hatun Soras, en la misma comunidad, contrastando las interpretaciones y apreciaciones teóricas con la opinión de los mismos pobladores¹².

¹¹ La utilidad de esta metodología se puede ver en Robin Wright (1992 a) y en Bartolomé Meliá (1993).

¹² En general el trabajo de campo fue positivo y sin mayores contratiempos. Las anécdotas abundaron: en la parroquia de Laramate me confundieron con un “hermano” porque fui con una casaca de mi hijo con logotipo de “Salesiano”; con los catequistas de esta comunidad viajamos juntos a Palpa en medio de cánticos religiosos.

3. LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN SOBRE EL *TAKI ONQOY*

Propiamente, las investigaciones sobre los movimientos sociorreligiosos en Perú, se han dado a partir del estudio del *Taki Onqoy*; fueron posteriores las pesquisas sobre mesianismo y milenarismo en los mitos de *Inkarri*, en la amazonía y es reciente en las sectas evangélicas.

Obviando las breves referencias que directa o indirectamente han hecho del *Taki Onqoy* los diversos autores contemporáneos¹³, se focaliza la atención en la precisión de las líneas de investigación que se han dado hasta el momento a partir de los trabajos interpretativos que inició Luis Millones en 1964.

De lo editado se conoce hasta veinticinco trabajos interpretativos sobre el tema de investigación, escrito por diez destacados peruanos y doce extranjeros (uno de Brasil); a excepción de la Tesis de Maestría de Marco Curatola, en su mayoría son artículos o forman parte de un capítulo o subcapítulo de investigaciones mayores referidas a la historia y la religiosidad colonial. Algunos autores han escrito más de dos trabajos sobre el tema (Millones, Wachtel, Curatola y Vainfas). Podríamos, “grosso modo”, distinguir cronológicamente hasta tres momentos con ellos:

- a) De 1964 (Luis Millones) a 1973 (Juan Ossio).
- b) De 1977 (Steve Stern) a 1988 (Laurence Sullivan).
- c) De 1990 (Luis Millones- Rafael Varón) a la actualidad (Laurence Sullivan, 1997).

En cada uno de estos periodos se han contrapuesto principalmente dos líneas de investigación: la histórica y la ideológicorreligiosa¹⁴. Fue episódico el surgimiento de otros enfoques que no tuvieron mayor eco, como el de Henrique Urbano (1974, 1977, 1981, 1989, 1990, 1991, 1993 y 1997) quien propone una lectura del *Taki Onqoy* ajena al mesianismo, al milenarismo y a los movimientos sociorreligiosos¹⁵, y el enfoque marxista

En Soras, la mamá de una amiga informante puso el nombre de “Ranulfitita” a su ternerita recién nacida, alumbramiento que coincidió con mi visita. Mis recelos se sumaron al de los comuneros porque en general la región estuvo bastante convulsionada a raíz del levantamiento armado de “Sendero Luminoso”.

¹³ Entre ellos están en orden cronológico: J.B. Lastres (1945), G. Kubler (1946), C. Bayle (1950), García Cuéllar (1950-51), R. Porras Barrenechea (1953), F. De Armas Medina (1953), J.H. Rowe (1953), G. Lohmann Villena (1957), A. Métraux (1973), M. Salas (1979), Hocquenghem (1987), A. Flores Galindo (1987). Ya escribiendo el trabajo se publicaron los artículos de L. Sullivan (1997), de E. Urbano (1997) y el libro de teatro de Bonet (Cusco) donde hacen referencias al *Taki Onqoy*. Cuando ya se finalizó se editaron pequeños volúmenes a cargo de PROANDE (Andahuaylas, 2000), en uno de ellos se hace referencia a este movimiento.

¹⁴ Se le dio diferentes denominaciones a este movimiento: “mesianico”, “milenario”, “chiliástico”, “culto de crisis”, “nativista”, “revivalista”, “renditor” (esta última sostenida por David Gow, 1979).

¹⁵ Después de hacer especulaciones sobre el *Taki Onqoy* buscando explicar el milenarismo del movimiento (1974) e indicar que el discurso milenarista es un tipo de discurso utópico (1977, 1981), Urbano fue variando notablemente su óptica. Ya en 1989, señalaba como hipótesis que la lectura mesiánica y la lectura como movimiento de rebeldía debería ser ampliamente revisada. En su artículo de 1990, es más enfático y dice que “las interpretaciones mesiánicas y en términos de rebelión son dudosas y carentes de sólidos fundamentos” (:268). En su trabajo de 1991, afirma que el *Taki Onqoy* no es un movimiento mesiánico, “No hay ‘mesías’ andino prehispánico” (: 138). Posteriormente en su artículo de 1993, “maldiciendo” a Nathan Wachtel por haber sido el causante de haber dado mayor difusión a la idea milenarista y a Fernando Fuenzalida y Juan Ossio por contribuir a la difusión de la idea del “Joaquinismo andino”, señala: “las ideas milenaristas y mesiánicas que durante dos décadas fueron atribuidas a lo que se llamó el movimiento **Taki Onqoy**, son, hoy día, inaceptables y erróneas. Los documentos no justifican

de John Earls (1973)¹⁶. Hasta el momento no se habría dado un enfoque sociológico ni una lectura históricorreligiosa de aquel movimiento.

Curiosamente, cada uno de los tres momentos antes descritos, inicia con los planteamientos históricos y finaliza con el enfoque ideológicorreligiosa, en una constante alimentación y retroalimentación entre ellos. En el tercer momento, pareciera que adquiere más fuerza la perspectiva histórica, agregándose a los autores mencionados Gabriela Ramos (1992) y Henrique Urbano (1990), quienes ponen en duda la validez de las fuentes primarias “clásicas” o, en el mejor de los casos, sugieren su lectura hipercrítica.

a) La línea histórica

En 1964, Luis Millones fue el primero en advertir la gran importancia que reviste el *Taki Onqoy*; posteriormente, se encarga de editar las *Informaciones de Servicios* de Cristóbal de Albornoz (1971, 1990)¹⁷, que constituyen documentos imprescindibles para estudiar aquel movimiento sociorreligioso. Su vasta y fructífera producción intelectual discurre con un cierto enfoque histórico (1964, 1965, 1971) enfatizando los aspectos religiosos, percibiendo un sincretismo religioso, apoyándose –en los últimos años– en una orientación psicoanalítica (1984 y posteriores) y empleando el concepto de “utopía” (Hernández, Millones y otros, 1985). Su artículo de 1984 es el mejor elaborado, parte del cual se repetirá en posteriores estudios. Su trabajo de 1987 es el más teórico de cuantos publicó sobre el *Taki Onqoy*, a su vez, el más influenciado por el psicoanálisis.

Siguiendo a Linton señala que el *Taki Onqoy* es “revivalista mágico” (1964) que surge como una respuesta mesiánica a una catástrofe sociodemográfica (Hernández, Millones y otros, 1985), a un “cambio catastrófico” (Hernández, Millones y otros, 1987) como un mecanismo de defensa cultural (1964). Concibe al *Taki Onqoy* como una interpretación indígena de la conquista, y esta sería la ideología mesiánica del movimiento (Hernández, Millones y otros, 1985). Se habría desarrollado en pleno proceso de desestructuración del mundo andino prehispánico, cuando los rituales y la doctrina del *Taki Onqoy* intentan la reestructuración mítica del universo andino mediante una restitución utópica del orden expresando su relación con deidades preincaicas. Considera aquel movimiento como discurso y propuesta utópica (Hernández, Millones y otros, 1985), dimensión en la que se instala el discurso mítico andino (Hernández, Millones y otros, 1987).

Las reflexiones psicoanalíticas lograron sintetizarse en el trabajo que publicó en 1990: el *Taki Onqoy* es visto como resistencia y afirmación de identidades étnicas, en los

esas lecturas” (: 284). En fin, Urbano opta por la hipótesis de que el *Taki Onqoy* fue “el pretexto ideal para justificar las insatisfechas pretensiones eclesiásticas y administrativas de Albornoz” (: 148), pero tampoco descarta que sea una expresión quechua para designar enfermedades, epidemias y otros males que diezmaron las poblaciones andinas. Una variante de esta óptica sería la de Karen Lizarraga, para quien el *Taki Onqoy* sería un ritual andino vinculado a la aparición de las pléyades, no un movimiento indígena.

¹⁶ Si bien sus puntos de vista no se remiten solo al *Taki Onqoy*, lo abarca (ver Juan Ossio, 1973).

¹⁷ La publicación realizada por Millones en 1990, comprende, además de las *Informaciones* de Albornoz, varios artículos de importantes intelectuales, edición que concitó mucha atención y variados comentarios, como la reseña que hizo Javier Flores Espinoza en la Revista Historia y Cultura No. 20 (1990) y las ácidas críticas de Henrique Urbano (1991).

que el cuerpo humano se constituye en refugio de lo sagrado; y representaría un rechazo tanto al Inca cuanto a los españoles (Lemlij, Millones y otros, 1990).

Para Nathan Wachtel (1971, 1973a), el *Taki Onqoy* es un movimiento milenarista que se apoya en esquemas mentales tradicionales, que los reinterpreta para responder a la dominación colonial que habría generado anomia, desorganización, desestructuración. Así, el movimiento “*constituye un verdadero renacimiento de la cultura indígena tradicional pero transformada, reorientada en el sentido de una revuelta y de una liberación*” (Wachtel, 1973a:118).

Duviols (1971, 1977) distingue que el *Taki Onqoy* es un movimiento mesiánico que formaba parte de una revuelta insurreccional general planificada desde Vilcabamba (Cusco) y fue precipitado ante su fracaso. Su filosofía religiosa dividía el mundo en una dualidad irreconciliable (el dios de los españoles y las *huacas* andinas): a la guerra de los reyes correspondía la guerra de los dioses. Como política y religión confluyeron en el *Taki Onqoy*, este movimiento místico tenía por designio el restablecimiento del poder del Inca. Además de las “condiciones económicas y políticas más que nunca favorables” en la región de Guamanga, el mesianismo del *Taki Onqoy* estaría ya prefigurado en las antiguas tradiciones incaicas: la sucesión de los mundos, los trastornos que surgen al final de cada uno de ellos y el renacimiento de uno nuevo; siendo el mundo en que se estaba viviendo coincidente con el imperio incaico, un imperio de mil años (esta última concepción lo toma de Zuidema a través de Wachtel).

El enfoque del historiador norteamericano Steve Stern se traduce más nítidamente en su artículo escrito en 1977 en el que critica que las interpretaciones del *Taki Onqoy* se habían hecho solamente en el ámbito ideológico. Según él, las ideologías nativistas se deben entender como respuestas a la explotación socioeconómica del colonialismo: “*lo que dio energías, significado y función social a las manifestaciones nativistas no era la visión del mundo andino, sino la lucha contra el colonialismo*” (1977: 29), cuando la dinámica de clase ha sido una fuerza motriz. Así, el *Taki Onqoy* expresó una actitud radical y subversiva frente al orden colonial como sistema y representó una fuerte amenaza contra su estabilidad.

En su posterior trabajo de 1982, indica que la alianza-colaboración precaria y contradictoria entre indígenas y españoles generó una crisis de desengaño, precipitado (entre otros factores) por los nuevos requerimientos del trabajo en las minas; por tanto, el descontento indígena tendría como base una creciente toma de conciencia. El *Taki Onqoy* se habría originado para superar la crisis de espíritu, generado por contradicciones coloniales, siendo para el indígena su sueño de libertad. De esta manera, el milenarismo es visto como una crisis social: crisis espiritual y resistencia pasiva.

Rafael Varón (1990) opina que el *Taki Onqoy* es un movimiento nativista popular de rechazo anticolonial temprano, de raíces andinas, que pretendió alzarse como una alternativa de poder. A pesar que su estudio es uno de los más detallados y sugerentes y trató de entender las “raíces andinas” del movimiento; estas “raíces” (que las presenta en acápites sueltos sin una relación estructural), las constriñe a la etimología de las palabras, a las costumbres andinas y a los rituales prehispánicos, sin concatenarlas con el hecho

que estos forman parte de una “conciencia milenaria” que se traduce en la cosmovisión, en especial en su cosmogonía y escatología. Vale decir, no valora la misma estructura de la cosmovisión andina.

El historiador Manuel Burga (1988) considera que el *Taki Onqoy* sería una “protoutopía andina”. Según él, la utopía andina es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles. Punto de vista que naturalmente es discutible.

b) Enfoque ideológico-religioso

El antropólogo holandés Tom Zuidema (1964, 1965, 1973) atribuye que el *Taki Onqoy* fue un movimiento mesiánico y revivalista, cuyo contenido pudo tener todas las características de un “*pachacuti*”: una vuelta del mundo cristiano al inca (1973). Habría surgido en Perú “*Por razón de circunstancias particulares del momento. Sin embargo su forma expresó ideas fundamentales de la cultura indígena prehispánica*” (1965:137). Al explicar la concepción del tiempo y de la historia andinas, abre la posibilidad para pensar que la ideología mesiánica andina ya estaba latente antes de la conquista (1973)¹⁸. Es uno de los autores que asocia más, en el ámbito de la cosmología, el *Taki Onqoy* con los incas, sin distinguir su carácter popular y regional; asimismo, concibe –sobre la base de una cierta lectura de las crónicas– el milenarismo andino en términos cabalísticos de quinientos o mil años, a la manera europea. Sin embargo, proporciona ideas sugestivas para estudiar, entre otros aspectos, hasta qué punto existe una relación entre aquel movimiento y la creencia en el Inkarrí con sus elementos mesianísticos (Zuidema, 1965).

En esta misma perspectiva de abordaje, que destaca el universo ideológico prehispánico, percibe el antropólogo peruano Juan Ossio (1973, 1992a). La selección de textos y artículos que publicó en 1973 tiene entre sus propósitos destacar la importancia de las explicaciones “superestructurales” (ideológicas, en el sentido total o visión del mundo de Mannheim) para los estudios sobre el mesianismo. Sin referirse explícitamente al *Taki Onqoy*, pero tomándolo en cuenta, dice que escogió el término de “mesiánica” “*para caracterizar la ideología del mundo andino (...), pues el tema central es la figura de un Principio Unitario que ha de restaurar el orden destruido por la conquista*” (1973:XIV). No niega que la conquista pudiese generar algunos efectos socioeconómicos desequilibradores que le hubieran hecho sentir al indígena deprimido y estimulado a desarrollar movimientos mesiánicos; mas bien pone énfasis en los factores ideológicos (en cómo los indios visualizaron la conquista, que la consideraron un “*pachacuti*”; de esta manera, el mesianismo estaría latente en los Andes desde antes de la conquista). Además, pone el peso en la cultura tradicional del pueblo sometido y no tanto en la del conquistador.

En su posterior trabajo (1992a), Ossio precisa mejor algunos de sus planteamientos. Señala que lo fundamental es centrar la atención en los marcos estructurales y con-

¹⁸ Sin ubicarse en esta posición, para Waldemar Espinoza seguramente en el Imperio Incaico hubo movimientos de libertad y salvación (términos que los toma prestado de V. Lanternari) de carácter político y social, no mesiánico “porque los incas respetaron los cultos locales” (Espinoza, 1973 a).

ceptuales dentro de los cuales los andinos entendieron el ordenamiento del mundo, la interacción entre vencedores y vencidos y la preservación de la identidad cultural; para lo que el punto de partida sería el “mesianismo andino”. Define el mesianismo como un fenómeno religioso, eminentemente histórico (requiere de una coyuntura apropiada y una configuración cultural determinada), estrechamente vinculado al sentimiento de crisis de un pueblo. Su “modelo de mesianismo” se compone de tres partes: a) sentimiento de crisis, b) principio mediador o unificador, y c) imagen del orden. También presenta similitudes y disimilitudes entre dos propuestas mesiánicas: el *Taki Onqoy* y la crónica del indígena Felipe Guamán Poma de Ayala.

El historiador Franklin Pease (1972, 1973a, 1973b, 1974), comentando sobre la existencia de un “movimiento nacional Inka” en el siglo XVIII –advertido por J. Rowe (1955–, manifiesta que aquel “*estaba sustentado por una ideología mesiánica que se originaba en el siglo XVI, y se basaba en un viejo milenarismo andino transformado por la invasión europea*” (1974). Respecto al *Taki Onqoy* opina que fue un movimiento de libertad y salvación y una clara expresión de un mesianismo andino cíclico (cuya existencia anotaron entre otros Imbelloni y Zuidema) (Pease, 1972). Al estudiar el mito de Inkarrí, propone demostrar la consistencia del mito a través de la continuidad histórica del mesianismo andino (Pease, 1973b).

Sostiene que “*Dentro de una perspectiva de lo que Braudel ha llamado “larga duración”, puede pensarse que el movimiento del Taki Onqoy inauguró una imagen andina de la presencia europea y de las consecuencias que ésta tuvo en la región*” (1974: 222).

El antropólogo italiano Marco Curatola (1977a, 1980, 1986 y otros) encuentra una estrecha relación entre mitos y “cultos de crisis” como “causa” que favorece el surgimiento de movimientos mesiánicos y milenaristas de los que forma parte el *Taki Onqoy*. Así, este sería un “culto de crisis” para resistir culturalmente y conservar la identidad. Las *huacas*, el Inca, “Santiago” e Inkarrí representarían una misma visión del mundo (1977a). De este enfoque más ideológico, en su posterior trabajo de 1986 (intenta comparar con otros movimientos de Nueva Guinea, de los indios norteamericanos y de los Andes septentrionales), al parecer cambia de perspectiva. Luego de teorizar sobre la “entropía” basado en G. Balandier, “disnomia”, “disfunción de la superestructura y la necesidad de redefinir la superestructura”, “aculturación” y “estructuras profundas”, otorga especial atención a los “cultos de crisis” que “*expresan en primerísima instancia el ansia de una sociedad tradicional de comprender una situación mortificante y alienante del todo nueva (...) es igualmente cierto que tal situación termina por ser “explicada” con una visión teleológica del mundo y de su devenir: el actual de agudísima crisis material y moral está comprendido, por lo mismo justificado, sólo en función de un pasado y sobre todo de un futuro totalmente diferente*” (1986:30). Para Curatola, la edad mítica final, el reino milenarista será la repetición y la reproducción de la edad inicial, que cronológicamente es última, es la más sintética, la más general y omnicompreensiva, aplicable tanto a los fenómenos premilenaristas, a los auténticos movimientos sociales, como a los fenómenos postmilenaristas (1986).

Entre las “conclusiones hipotéticas” a que arriba está: el “culto de crisis” del *Taki*

Onqoy (en un momento de aguda disnomia social y cultural), ha derivado “el núcleo fundamental de su aparato mítico-ritual de un antiguo conjunto de prácticas apotropaicas dirigidas a exorcizar una enfermedad endémica conocida en tiempos prehispánicos con el nombre justamente de *Taqui Onqoy*, y por nosotros identificada (...) con la pelagra [que en el *Tawantinsuyo* se habría convertido en una verdadera plaga social. N.R.], una grave avitaminosis debida a una dieta pobre, a base preponderantemente o exclusiva del maíz” (1986: 256). La mutualidad entre tal enfermedad y el movimiento milenarista —dice el antropólogo italiano— no es una concatenación mecánica de causa a efecto, sino esencialmente indirecta de tipo cultural. La raíz cultural del “culto de crisis “del *Taki Onqoy* sería el conjunto míticorritual que se fue formando en los Andes prehispánicos en torno de la pelagra (Ibid: 152).

Abdon Yaranga (1978) puntualiza que el *Taki Onqoy* se encuentra dentro de la cosmovisión indígena, es decir, dentro de la concepción milenarista y cíclica del tiempo. Su ideología es el rechazo de los valores culturales occidentales, el cambio o transformación del mundo y el regreso al estado prehispánico reestructurado (donde la mudanza de la cuatripartición —*Tawantinsuyo*— a la bipolaridad —*Iskaymintinsuyo*— es el rasgo central).

Lawrence Sullivan (1988), si bien interpreta el *Taki Onqoy* basándose en fuentes secundarias y exagera la dimensión política que alcanzó este movimiento relacionándolo de alguna manera con la resistencia bélica de Vilcabamba; su opinión no deja de tener importancia cuando sitúa el *Taki Onqoy* dentro de un enfoque más global de la escatología y las religiones indígenas sudamericanas, descubriendo un sinnúmero de sorprendentes características comunes a los movimientos milenaristas que han surgido en el continente desde la conquista. En su afán de resaltar la naturaleza religiosa y la espiritualidad del milenarismo, menciona que no se puede reducir el fin del universo a una metáfora política. Son destacables sus planteamientos sobre catástrofe y regeneración cósmica donde los signos de aquellas abrigan esperanzas sobre la aparición de un nuevo orden; su punto de vista sobre la reencarnación de los dioses (que es una de las características comunes a los movimientos milenaristas indígenas); proporciona elementos de análisis sobre los indios poseídos por las *huacas* en el *Taki Onqoy*. Indica que la fe en las *huacas* contenía revelaciones sobre el inicio del tiempo y que por ello y otras razones, se debía examinar el mito como un modo de encarar significativamente la historia. Sostiene que los *takionqos* anuncian la transformación del pasado y no su reinstalación.

Es también sorprendente cómo Sullivan reinterpretó el significado de los *takis* y las danzas en el contexto del *Taki Onqoy* como movimiento escatológico, ubicando este baile en el centro del escenario escatológico de la historia y como elemento importante de todos los movimientos mesiánicos y milenaristas en el mundo.

4. PROPUESTA TEÓRICA Y DEFINICIONES CENTRALES

Los conceptos claves son: movimiento sociorreligioso (catástrofe y regeneración); “conciencia milenaria” y acción; movimiento sociorreligioso en situación de “adaptación en resistencia” temprana; y estructura e historia (mito, rito e historia; alteridad e identi-

dad)¹⁹.

El milenarismo es la creencia en una edad futura (que sobreviene después de una crisis material o existencial) en que todos los males serán corregidos, siendo innumerables los modos de imaginar esta edad futura o milenio y el camino que conducirá a ella. El mesianismo es una forma especial de profetismo y de creencia milenarista, que además es una característica de las culturas indígenas de las Américas, en la que alguien tendrá por función revelar a los hombres el mensaje de salvación. También aquí, el concepto de Mesías no debe remitir solamente a su significado original, sino debe dársele un sentido más abierto como lo concibe Lanternari (1974), lo que también es válido para los pueblos indígenas. Así, mesianismo, profetismo y milenarismo son tres fenómenos que se encuentran asociados.

Una sola denominación para estos movimientos sería reduccionista, de ahí que (además de emplear de preferencia el término de milenarismo que se ajusta más al *Taki Onqoy*) conviene utilizar la denominación de “movimiento socioreligioso”, por ser una categoría amplia y menos problemática, término que se debe a Lanternari (1960) y fue popularizado por Alicia Barabas (1987).

Como criterio metodológico se debe diferenciar, en estos movimientos, la “conciencia milenaria” y la acción. La expresión “conciencia milenaria” se atribuye a Robin Wright, quien lo empleó en su estudio sobre los Baniwa (1996), y se quiere entender de la misma forma para los pueblos andinos²⁰: “conciencia milenaria” tienen las culturas cuyos mitos poseen temas de catástrofe y regeneración marcadamente acentuados, cuando –como dice Wright– el gran ciclo cósmico, iniciado en los tiempos antiguos puede concluir y cerrar; y está implícita la idea de que los antepasados crearon las cosas “hasta” otro fin del mundo.

La “conciencia milenaria” se torna acción cuando la comunidad “se siente oprimida” (Burridge, 1969)²¹ y cuando surge el profeta o líder religioso que interpreta las señales del tiempo en términos de la cosmogonía, del principio; y canaliza este “sentimiento de opresión” y la crítica histórica, en el sentido de las matrices culturales propias de la comunidad, en términos de catástrofes iniciales. Son estos profetas que propician de la cosmovisión una ideología.

De alguna forma estas ideas también fueron esbozadas en Perú. Como dice Varese (1968), un punto de vista exclusivamente económico nos dará un aspecto parcial del fenómeno por lo que es necesario ver la entera cosmovisión de la sociedad; se pronuncia por la conveniencia de conjugar estos elementos culturales con las privaciones de orden

¹⁹ Para una discusión teórica más general respecto al milenarismo, profetismo y mesianismo, revisar Ranulfo Caveró (1996), Ensayo Teórico que sirvió para realizar su “Examen de Calificación” en la UNICAMP, Brasil. En este material se distingue hasta dos métodos fundamentales en las investigaciones de los Movimientos Socioreligiosos: el Tipológico (con sus tendencias “Tipológico-fenomenológica” y “Tipológico clasificatoria”) y el método Sociológico-histórico (donde se discrimina el enfoque marxista, el enfoque no marxista y la perspectiva histórico-religiosa).

²⁰ El término de “conciencia” se emplea de diferente forma como lo concibe el marxismo que habla de “ser social” y “conciencia social”, y se ocupa de las diversas “formas de conciencia social” como la moral, el derecho, la religión, etc. ubicándolos dentro del plano superestructural.

económico. Así, según Juan Ossio (1973), la ideología mesiánica no es solamente fruto de una situación contingente como fue la conquista, ella ya estaba latente antes que esta se produjese²².

Lanternari concibe una distinción dialéctica de los movimientos sociorreligiosos de nivel colonial y de nivel no colonial, relacionados a los factores externos o internos de “opresión”. Los primeros se darán dentro de relaciones sociales que surgen en un contexto posteriormente conocido como “fricción interétnica» (Cardoso de Oliveira, 1976)²³ definido como una situación de contacto irreversible que revela conflictos manifiestos y tensiones latentes. Frente a ellos, los indígenas emplearon mecanismos de resistencia y surge una “cultura de contacto”. Los niveles de contacto interétnico han sido enfocados en este estudio a dos campos: el secular y el religioso. El término de “campo” se concibe como “*a un espacio de juego, a un campo de relaciones objetivas entre los individuos o las instituciones que compiten por un juego idéntico*” (Bourdieu, 1990: 216). Por la naturaleza de la investigación se privilegia el campo religioso.

En esta parte es de utilidad teórica referirse a pueblos en situación de “adaptación en resistencia” temprana, conceptos que se emplea siguiendo a Steve Stern (1987), y que corresponden al momento en que se dio el *Taki Onqoy*.

La resistencia²⁴, en esta perspectiva, no debe verse solamente como oposición, conflicto, confrontamiento. En este proceso social, las sociedades indígenas (que aquí son tomadas como grupos étnicos, no como clases sociales) a la vez buscan formas de adaptación a la nueva situación que les toca vivir, para ello usan elementos del conquistador y los símbolos del pasado precolonial dentro de una realidad alterada²⁵. Igualmente,

21 “Opresión” se toma en su sentido amplio (no solo aquella referida a situaciones coloniales) como “*supuestos tradicionales que se debilitan, un orden moral en descomposición, una voluntad positiva y activa, aunque no siempre claramente serena de participar de categorías de entendimiento más amplias y diferentes ya se planteen en términos económicos o políticos o más místicos*” (Burridge, 1969: 21, 22).

22 Se encuentra cierta coincidencia con Métraux (1957) y Clastres (1978) para quienes el mito de la *Tierra Sin Mal* pregonado por los profetas indígenas Tupi –guaraní existió antes de la conquista.

23 Los términos de “situación colonial” de Balandier (1973), además de genéricos, no se ajustan a los propósitos del presente trabajo. Utilizó aquella denominación para referirse a una totalidad donde la situación colonial actúa como factor estructural en una época de descolonización.

24 Existe una apreciable bibliografía sobre el concepto de “Resistencia” y de “estrategias culturales de resistencia” a partir de estudios antropológicos e históricos andinos en los EE.UU de los años 90: están los realizados por los historiadores Steve Stern, Florencia Mallon, Brooke Larson, Karen Spalding y Peter Bakewell (ver D.Poole, 1992). Asimismo, desde otras perspectivas, hay un sector de estudiosos que efectuaron contribuciones teóricas a este tema: son los casos de Foucault (1984), Bourdieu (1990), Brown (1991), Michel De Certeau (1994). Entre los aportes rescatables de éstos últimos están: hay resistencias frente a todo poder (externo o interno) y es posible hablar de “resistencia interna”. Brown llamala atención de que la sociedad indígena “*no escapa de su propio campo interno de conflicto y de los puntos de resistencia interna*” (Ibid). También es sugerente cuando De Certeau afirma sobre la utilización de la propia tradición para metaforizar la dominación y resistir. En el Brasil, una discusión teórica sobre “Resistencia y dominación” se puede ver en Teresa Pires do Rio Caldeira (1989). Finalmente, hay en estos estudios elementos para poder asociarlos a las propuestas de Stern sobre “adaptación en resistencia”. En el Perú, sin ningún fundamento sólido, el concepto de “resistencia” fue ridiculizado por Urbano (1991).

25 Algunas opiniones afines son las de Pierre Bourdieu que se refiere a la “complicidad”: los grupos sociales aceptan y legitiman, de alguna forma, la dominación. A este respecto ver Ranulfo Caverro (1995b, inédito). Frank Salomon (1991) habla sobre “diferencias conmensuradas” y “diferencias inconmensurables”. Kenelm Burridge (1969: 142) dirá: “*ninguna comunidad siempre expuesta a una cultura más amplia, puede hacer otra cosa que intentar usar las ideas y los artefactos que tiene al alcance de la mano*”. Juan Ossio (1992a), al referirse a la actitud de los indígenas

no se trata solo de la defensa de la cultura tradicional como estuvo, sino la resistencia genera una cultura nueva, una fresca identidad dentro de una perspectiva de transformación.

Asimismo, se trata de ver desde la óptica indígena a los andinos no solamente como vencidos y víctimas del contacto (“victimización del indígena”) y la resistencia no como una reacción mecánica que pone énfasis en los factores externos (modelo reactivo), sino al indígena como creador y agente de la historia (modelo creativo). Esta iniciativa de los actores sociales, no solo se produce en momentos de crisis o turbulencia, sino es continua y permanente en las relaciones políticas; de ahí que las motivaciones coyunturales en los movimientos tanto políticosociales cuanto sociorreligiosos, no explican todo, estos se dilucidan temporalmente a partir de problemas más profundos. Por esto, es importante adoptar la perspectiva metodológica que incorpora “escalas de tiempo múltiples” propuesto por el mismo Stern (1987), en términos de reconstrucción de eventos y coyunturas específicas.

Norman Cohn y Vittorio Lanternari escriben la historia de las culturas religiosas usando el método historicista que está en condiciones de explicar los hechos religiosos para justificarlos. Lo que quiere decir “*explicar la naturaleza, la función, la génesis y la dinámica de origen interna (el desarrollo oriundo de factores endógenos de la cultura) o externa (los desarrollos y las transformaciones provenientes de los contactos e impactos con otras culturas)*” (Lanternari, 1974:10). El sociólogo italiano sugiere que para escribir una auténtica “historia de las religiones” (interrelación dialéctica entre vida religiosa y vida profana), se debe considerar una visión histórica de la vida cultural en su totalidad: la historia religiosa surge como uno de los momentos de la dinámica cultural.

Proponer una lectura históricorreligiosa de estos movimientos, entonces, supone entrar al terreno complejo de las relaciones entre mito/historia, sagrado/profano, tradición/transformación.

Para esta lectura es fundamental, además, considerar la excelente contribución, desde una metodología morfológica²⁶, de Lawrence Sullivan (1988), particularmente cuando examina el mito como un modo de encarar significativamente la historia; sus planteamientos sobre la escatología y las religiones indígenas sudamericanas; su consideración sobre la naturaleza religiosa y la espiritualidad del milenarismo.

En esta parte es importante meditar sobre la relación entre “estructura e historia” desarrollada notablemente por Marshall Sahlins (1987) que es medular para esta investigación.

frente al otro, dice que el vencido se adaptó a las circunstancias imperantes: hubo una “interacción adaptativa”. Revisar, igualmente, Gary Urton (1991) y Stefano Varese (1968).

²⁶ Para Lanternari (1974), los criterios de los “morfológicos” y de los “fenomenólogos” son útiles, pero en algún sentido son “peligrosos”: eliminan las diferencias simples de las formaciones religiosas, así como de las transformaciones y dinamisimos propios de las varias historias religiosas en el curso de su desarrollo a favor de una unidad tendencialmente abstracta y artificial. Sobre el problema de los métodos epistemológicos como una discusión que oscila entre dos tipos de conocimientos polares y antagónicos: el objetivismo y la fenomenología, ver Bourdieu (en Ortiz, 1983).

Se trata de entender los eventos y procesos históricos en términos de las “relaciones simbólicas de orden cultural”, llamado por el antropólogo norteamericano “estructura”. Más aún, pensar que *“lo que los antropólogos llaman ‘estructura’ (...) es un objeto histórico. Esa afirmación cancela de modo explícito la oposición de noción, encontrada en todas partes en las ciencias humanas entre ‘estructura’ e ‘historia’”* (: 7,8)²⁷.

La estructura, según Sahlins, ayuda a entender los eventos y procesos históricos ordenándola culturalmente, pero también lo contrario es verdadero: esquemas culturales son ordenados históricamente. *“La síntesis de esos contrarios se traduce en las acciones creativas de los sujetos históricos, o sea, las personas implicadas. Porque, por un lado, las personas organizan sus proyectos y dan sentido a los objetos partiendo de las comprensiones preexistentes del orden cultural. En esos términos, la cultura es históricamente reproducida en la acción (...). Por otro lado, entretanto, como las circunstancias contingentes de la acción no se conforman necesariamente a los significados que le son atribuidos por grupos específicos, se sabe que los hombres creativamente vuelven a pensar sus esquemas convencionales. Es en esos términos que la cultura es alterada históricamente en la acción”* (: 7).

Cuando la cultura es reproducida en la acción, los sujetos históricos usan en sus luchas las matrices culturales, enfrentando situaciones complejas (Wright, 1989). Estas dan sentido a la vida en general y también dan expresión a las luchas y enfrentamientos con sus oponentes en particular²⁸.

Otros aportes importantes de Sahlins son: en la relación entre las formas sociales y los actos apropiados (acciones), las estructuras pueden ser prescriptivas y performativas, y ambas están diferentemente abiertas a la historia. Existe una asociación entre estructura y evento histórico cuya síntesis situacional es conocida como “estructura de la coyuntura”; y la estructura posee una diacronía interna y tiene principios y lógica²⁹.

La relación mito/historia es de particular relevancia en esta perspectiva de análisis, o sea la estricta relación, combinación y complementariedad entre el nivel de las estructuras socioculturales y el nivel de las contingencias en atención al contacto entre la sociedad indígena y la sociedad occidental (Turner, 1988; Hill, 1988; Agüero, 1993). Esta afirmación se funda en el concepto de historia definido desde la antropología: una determinada clase de condiciones economicopolíticas forman una conciencia social que cada sociedad sistematiza y expresa a través de su específica tradición lingüística y cultural. R. Wright (1996) menciona que las discusiones antropológicas recientes sobre la relación mito/historia (p. ej., Turner, en Hill, 1988) *“defienden la idea de que son las formas complementarias de conciencia que explican las experiencias sociales en diversos niveles. El*

²⁷ La “historia” para las poblaciones indígenas no se da a partir del contacto; estas tenían historia, no eran indiferentes a ella. Como observa Sahlins al examinar una historicidad Polinesia muy específica: *“culturas diferentes, historicidades diferentes”*. A este respecto se puede ver el artículo de Overing (1995).

²⁸ Hay varias apreciaciones críticas sobre la relación Estructura/Historia a partir del trabajo de Sahlins (1987, y sobre todo de 1981); son las de Schwartzman (1985) y Caldeira (1989), entre otros.

²⁹ En el Brasil, destacaron la importancia teórica de la relación Estructura e Historia, Carneiro da Cunha (1985), Viveiros de Castro (1987), Robin Wright (1989), Fausto (1992), Terence Turner (1993), y de alguna manera Dominique Tillkin Gallois (1993).

mito formula las propiedades esenciales de la experiencia social en términos de acontecimientos 'genéricos' en un nivel que trasciende cualquier contexto específico de relaciones o eventos históricos. Al mismo tiempo que sirve como referencial explicativo para eventos históricos, presenta modelos que estructuran la acción histórica. La historia, a su vez, se preocupa básicamente con el nivel de las relaciones específicas entre acontecimientos específicos. Puede servir como justificación para determinadas situaciones como también como estrategia para la acción sociopolítica en el contexto actual" (Wright, 1996: 121)³⁰.

5. DISPOSICIÓN

En la introducción, luego de desarrollar los objetivos del estudio, sobre las fuentes y el trabajo de campo y las diversas líneas de investigación existentes sobre el *Taki Onqoy*, se propone una teoría que orienta la presente investigación.

El cuerpo del trabajo tiene tres partes.

En la primera, se expone el aspecto histórico en dos capítulos separados. En el Capítulo I, se describe el movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy* sobre la base de las fuentes primarias quinientistas, tratando de resaltar el conjunto de creencias y prácticas que definen su religiosidad y su espiritualidad. Esta reconstrucción documental, en algunas de sus partes (centros poblados comprometidos, apellidos de los profetas y otros líderes religiosos, *huacas* principales, etc.), fue contrastada con el trabajo de campo. En el Capítulo II, se desarrolla el contexto histórico en que surge el movimiento, iniciando por la visión que tuvieron los indígenas del "otro" y cómo, paulatinamente, construyeron la alteridad. Se privilegia a las etnias Hatun Soras y Rucanas que se encontraban bajo relaciones sociales de carácter colonial e integradas en una nueva organización social global; y se da mayor atención a la década del 60 del S. XVI llamada "década de expectante incertidumbre". Este capítulo, a la vez que contextualiza el movimiento, busca esclarecer una parte importante de la historia indígena de aquellas etnias.

Si en el Capítulo I se presenta descriptivamente el *Taki Onqoy* (por ser este el centro de atención y se quiere resaltar) y se considera como un movimiento independiente al enlace económicosocial y político, fue porque no se quiso caer en la trampa de ver aquel movimiento como un reflejo o consecuencia mecánica de la dominación colonial como lo conceptúan otros estudiosos. Sin embargo, en el Capítulo II se busca contextualizarlo porque fue el contacto andinohispano que crea el ambiente propicio que precipitó su innegable surgimiento y desarrollo y marcó algunas de sus características.

Por consiguiente, se produce un encadenamiento o engarce entre ambos Capítulos que forman la primera parte del trabajo. Estamos convencidos que para interpretar adecuadamente aquel movimiento sociorreligioso, no basta reconstruir el evento, sino existe

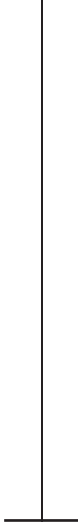
³⁰ Esta perspectiva de estudiar el mito como referencial explicativo para eventos históricos, lo emplearon con diferentes resultados (además de Sahlins, quien estudió a los indios de la Isla Hawai), Lanternari en el Africa, Burridge en la Melanesia, y Bartolome entre los Mataco. Sobre la relación mito/historia revisar también Dominique Tillkin Gallois (1993).

la necesidad de contextualizarlo y a la vez analizar las estructuras culturales andinas (estas últimas se desarrollan en la segunda parte del trabajo); de ahí la necesidad de distinguir la relación dialéctica que existe entre “estructura e historia”, en los términos de Sahlins.

En la segunda parte, que es la sección interpretativa y de relectura antropológica del *Taki Onqoy*, siguiendo la estrategia de Sahlins respecto al capitán Cook y los indios de las islas Hawai, se busca explicar (en los Capítulos III, IV, V y VI) el evento histórico volviendo la mirada a la “estructura”, a la cosmovisión tradicional de los Andes, teniendo en cuenta que aquel modifica la estructura que es dinámica. Para ello, se discurre de la cosmogonía a la cosmología, de la antropología a la escatología tratando de relacionar dialécticamente –donde es posible– la cosmovisión de los Andes del sur con la de las etnias Hatun Soras y Rucanas, sistematizando los diversos puntos de vista que se han dado con el afán de explicar e interpretar los diversos aspectos del *Taki Onqoy*. Nuevamente aquí hay un encadenamiento, un engarce entre la primera y la segunda parte del trabajo; vale decir, entre la “historia” y la “estructura”.

En la tercera parte, que es la sección etnográfica, en los Capítulos VII, VIII, IX, X y XI, se estudia algunos aspectos importantes de la religiosidad contemporánea de Hatun Soras (mitos, ritos, especialistas religiosos), con el propósito de visualizar su “conciencia milenaria” y su escatología contemporánea. Esta “conciencia milenaria” contemporánea, a su vez, ayuda a comprender y comparar la cosmología del *Taki Onqoy*. Así, este diálogo entre el S. XVI y el S. XX es un coloquio entre el método histórico y el método etnográfico.

Al final, dentro de lo que se denomina *a manera de conclusiones*, se presenta los puntos de vista finales sobre el *Taki Onqoy* en relación con las hipótesis, la propuesta teórica y la etnografía contemporánea, y se realiza una somera evaluación de las principales líneas de investigación sobre los movimientos sociorreligiosos de América colonial temprana y se propone un nuevo enfoque de estos alzamientos indígenas que deslumbra, fascina, conmueve y despierta la atención de muchos investigadores.



PRIMERA PARTE:

**UNA HISTORIA
DE ENCUENTROS Y
DESENCUENTROS**

CAPÍTULO I

EL *TAKI ONQOY*: UNA RECONSTRUCCIÓN DOCUMENTAL

1. EL MAPA DEL *TAKI ONQOY*

Según la primera parte de la probanza de servicios de las **Informaciones** (IS) de 1570, este primer extraordinario movimiento milenarista que sacudió el mundo andino colonial se habría iniciado aproximadamente en 1560 y habría proseguido hasta 1572. Pero recién es descubierto en 1564 por Luis de Olvera, clérigo de Parinacochas (provincia que en aquella fecha pertenecía política y eclesiásticamente al Cusco y después a la jurisdicción de Guamanga). Solo catorce testigos de las **Informaciones** (once de ellos en la IS de 1570) refieren sitios específicos donde tuvo lugar el *Taki Onqoy* y cuatro señalan genéricamente que “estaba cundiendo por toda la tierra” (**Informaciones** de 1584).

Además de lo que refleja objetivamente el cuadro N° 1 (página siguiente), destaca Hatun Soras en las versiones de los cuatro clérigos (cuyos testimonios –como ya se dijo– son privilegiados); a excepción de Luis de Olvera, ningún otro se refiere a Parinacochas. Igualmente, la presencia de los principales líderes del *Taki Onqoy* no está relacionada a aquella provincia, sino a Hatun Soras, Lucanas y Laramati. Finalmente, en el anexo de las **Informaciones de Servicios** (1584) se inicia la “Relación de la Visita de extirpación de idolatrías” con Hatun Soras, seguido de Hatun Lucanas–Laramati y Lucanas Antamarcas; no se menciona a Parinacochas¹. Todos estos hechos permiten reconstruir el mapa de aquel movimiento, que indudablemente tuvo una dimensión regional².

1 Las excepciones son el involucrar a Parinacochas en los preparativos de rebelión gestada desde Jauja en 1565, como se puede ver en el Capítulo II, punto 5 del presente trabajo; así como cuando se menciona que había en este lugar “grandísima suma de guacas”, algunas enriquecidas por el Inca.

2 La influencia que adquiere el *Taki Onqoy* o *Ayra*, a medida que pasaba el tiempo, iba magnificándose. No tienen fundamento las versiones de algunos testigos en las **Informaciones** de 1577 y 1584 y de Cristóbal de Molina que presentan las cosas como si este movimiento se hubiese expandido a un área mayor como a las provincias y ciudades de Chuquisaca, La Paz, Cuzco y también Lima (Molina, 1959: 98), o que “habría cundido hasta los términos de la ciudad de los Reyes” o que “estaba cundiendo por toda la tierra” (IS, 1584).

Cuadro N° 1 (1)
Lugares más citados como escenarios del *Taki Onqoy*

Repartimientos o lugares	Informac.(3)	Instrucc.	Molina	Total
Soras	07	04 (2)	00	11
Lucanas (Rucanas)	07	02	00	09
Andamarca	03	00	00	03
Apcara	03	00	00	03
Laramati	03	00	00	03
Parinacochas	01	02	01	04
Chilques (Hanan y Hurin)	04	02	00	06
Chocorbos	03	01	00	04
Angaraes	03	03	00	06
Guamanga	02	00	00	02
Otros de la región	05	01	01	07
Fuera de la región (2)	05	00	02	07

Fuente: Elaborado sobre la base de las fuentes primarias indicadas.

Notas:

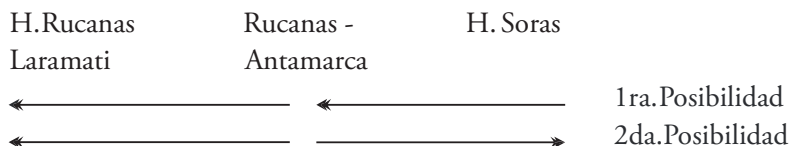
- (1) Se debe considerar que un mismo testigo o persona señala diversos lugares a la vez. Asimismo, se debe tomar en cuenta que algunos lugares (cuyos nombres se mantienen tal como están consignados en las fuentes primarias) se repiten porque forman parte de circunscripciones o provincias mayores.
- (2) Se refiere a lugares o repartimientos que están fuera de la región de Guamanga, como Lima, Cusco, etc.
- (3) No se considera el anexo de las **Informaciones** de 1584. El testigo que más describe los lugares comprometidos con el movimiento dándole una dimensión regional es el padre Gerónimo Martín, quien acompañó a Albornoz: dice que el Taki Onqoy se dio “en los repartimientos de doña Isabel e Grisóstomo de Hontiveros [Tayacaja], Laramati, Hatun Lucana, Andamarca, Soras, Chilques, Pabres, y en el repartimiento de Pedro de Ordóñez [UrinChilques], Juan de Mañueco [Quichuas-Aymaraes]” (IS, 1570).
- (4) En la Instrucción, hasta por dos veces se menciona al Taki Onqoy solo relacionándolo a Soras. Se refiere a otras circunscripciones solo para indicar que en estas se halló guacas que fueron quemadas o destruidas por Albornoz.

Efectivamente, existe un lugar donde el cura Olvera descubre el *Taki Onqoy*: la provincia de Parinacochas.

Existe una zona donde aquel movimiento tuvo su origen y se podría considerar como el área de mayor presencia y desarrollo: el corregimiento de Lucanas que comprendía tres repartimientos o provincias: Hatun Soras³, Hatun Rucanas–Laramati y Rucanas–Antamarcas. Se pudo haber gestado el movimiento en Hatun Soras, luego, a partir de ese lugar, extenderse en dirección oeste a Rucanas–Antamarcas y Rucanas–Laramati; o

³ Coincide con esta apreciación una interesante producción teatralizada llamada “Taki Onqoy: Danza y Resistencia Andina”, editada en tres cassetts en 1991, y es una serie producida y realizada por la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), y el Centro de Producción y Documentación Radiofónica “El Día del Pueblo”, dentro del Proyecto ALER 500 Años. Estos cassetts se consiguieron gracias al apoyo del antropólogo y periodista ayacuchano Carlos Condori (octubre, 1998).

se habría originado entre Rucanas–Antamarcas (podría haber sido el centro Aucará)⁴ e influenciado a ambos lados, por ser equidistante entre el este donde está Hatun Soras y el oeste donde se encuentran Hatun Rucanas–Laramati.



En aquella fecha Hatun Soras (o simplemente Soras) comprendía varios centros poblados de lo que es hoy la nueva provincia de Sucre.

Cuadro Nº 2

Pueblos comprometidos con el *Taki Onqoy* y se encuentran en la jurisdicción de Soras

Pueblos S. XVI	¿Existe hoy día?	Nombre actual	Jurisdic. donde pertenece hoy
Caxa	No (1)	--	--
Curira (Curiraya)	Sí	Curita	Dist. Larcay
Cayva (Cayba)	Sí	Cayba	Dist. Querobamba
Morcolla	Sí	Morcolla	Dist. Morcolla
Guacama (Guaccana)	Sí	Guacaña	Dist. Guacaña
Chuschama	Sí	Chuschama	Dist. Soras
Collca (Ccollpa)	Sí	Collpa	(2)
Poma	Sí	Poma	Dist. Soras
Huarpina	No	--	--
Caroanga	Sí	Carhuanca	Prov. Vilcashuam.
Soras	Sí	Soras	Prov. de Sucre
Chalcos	Sí	Chalcos	Prov. de Sucre
Chicha	Sí	Chicha	Dist. Larcay
Matara	Sí	Matara	Dist. Paucaray
Marquilla	No	--	--
Naupa	No	--	--
Yanapillo	Sí	Yanama	Dist. Chipao
Collata (ocollacta)	(3)	--	--
Chillcayoc	Sí	Chilcayoc	Prov. de Sucre
Chinchera	Sí	Chincheros	P. Andahuaylas
Llamacoa	Sí	Llamacca	(2)
Quisi	Sí	Quije	Dist. Quije
Guaigua	Sí	Huallwa	(2)

Fuente: Elaborado en base al Anexo de las **Informaciones de Servicios** de 1584 y de la entrevista colectiva que se hizo en Soras en julio de 1997, a Alejandro Loayza (Puquio), Felix Carhuas (Puquio), René Alejandro (Soras) y Remigio Romero (Yauyos, casado con una dama de Chipao).

⁴ En una nota a la edición de 1980 del libro de Guaman Poma de Ayala, **Nueva Corónica y Buen Gobierno**, se dice que el pueblo de Apcara, desde donde firma el cronista indígena su presunta misiva al Rey Felipe II, fue uno de los centros de esta "secta y apostasía".

Notas:

- (1) Algunos de estos pueblos que aparecen como “no existen hoy día”: o han desaparecido a fines del S. XVI por el proceso de las reducciones implementado por el Virrey Francisco de Toledo, o pertenecen a otra provincia distinta de la provincia de Sucre y los informantes no dan razón.
- (2) Según los informantes, hoy Collpa es abrevadero. Llamoca es un valle. Huallwa es un pueblo que está entre Nazca y Lucanas.
- (3) No es un pueblo en particular. Ukullaqta es el “pueblo de dentro” o “centro”; posiblemente Soras en el S. XVI fue *Ukullaqta*. Lo opuesto es *Qawallaqta* (pueblo que está fuera del “centro”). Ahora llaman Qawallaqta a todos los pueblos que están fuera de Puquio (capital de la provincia de Lucanas), a una especie de periferia del nuevo centro que sería Puquio. Hoy, Soras sería Qawallaqta respecto a Puquio. Esta confusión, así como la imprecisión en su escritura y otros son errores frecuentes en la documentación quinientista. En esta misma fuente aparece equivocadamente como si Hatun Soras, Hanan Soras y Hurin Soras fuesen pueblos distintos, cuando en realidad los dos últimos son las mitades o barrios en que estaba y está dividido Hatun Soras.

Los pueblos que participaron en Hatun Rucana–Laramati fueron: Guacguas o Guaccuas (hoy llamado distrito de Huac Huas), Laramati (actual capital del distrito de Laramate), Sonconchoc o Sonpochie (hoy Sonconche, pertenece al distrito de Palco) y Carhuancho, Cacha y Uruysa (ahora, según informantes, no son “conocidos” en la zona).

Los pueblos comprometidos entre Rucanas–Antamarcas fueron en orden de importancia: Apcara –o ayllu Apcara– (hoy distrito de Aucará), Omapachos (Omapachas), y los ayllus Collana, Quirarama, Uchucayllo y Andamarca.

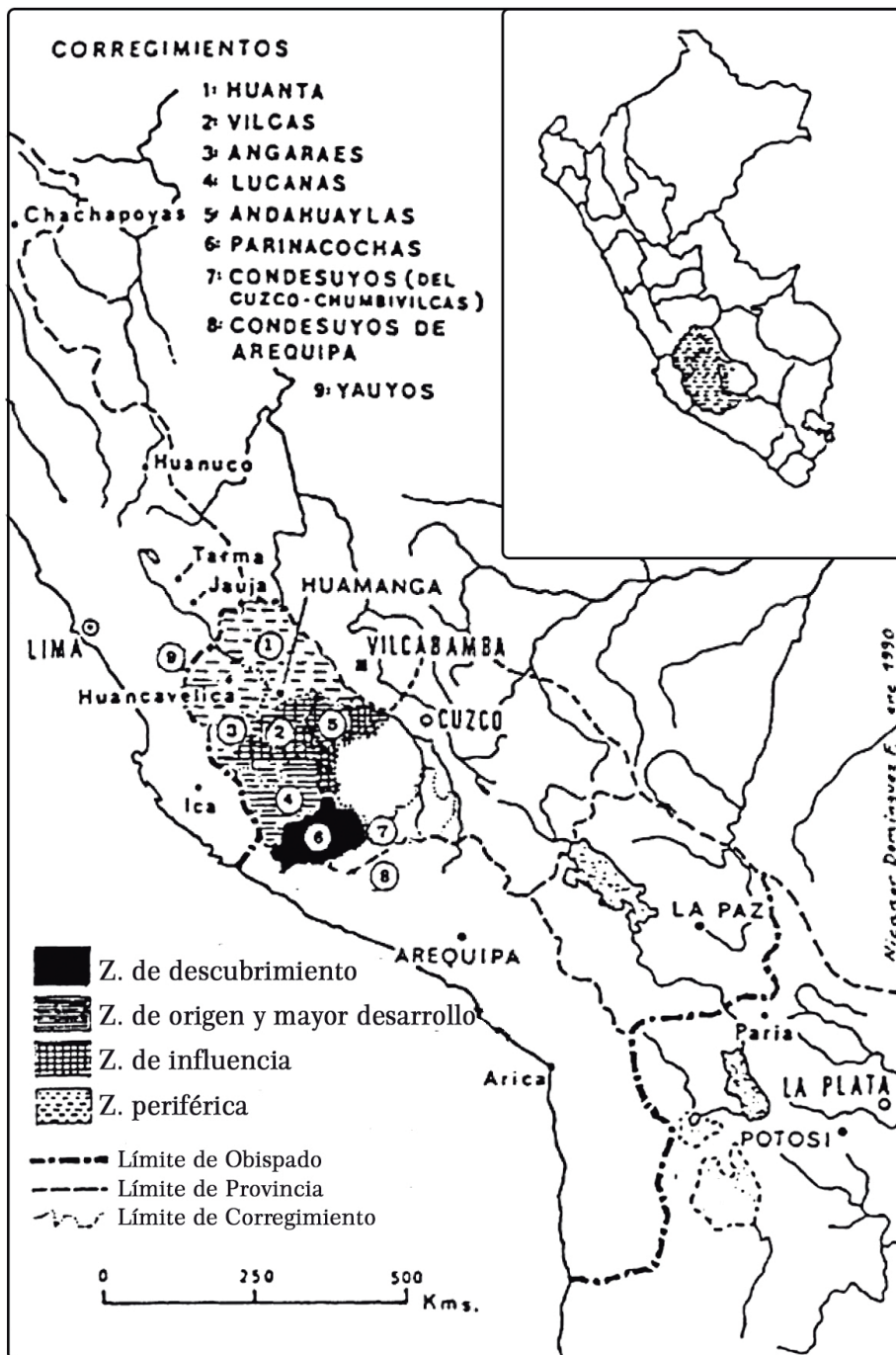
Existe una tercera zona que sería el área de influencia del *Taki Onqoy*. Abarca, por un lado, las encomiendas de Hanan Chilques, Hurin Chilques y Pabres, del corregimiento de Vilcashuamán (“Halcón Sagrado”). En este corregimiento, los pueblos comprometidos fueron: Huancaraylla, Sacsamarca, Cayara, Huamanquiquia (Yaranga, 1978). Además, comprende parte del repartimiento de Andahuaylas y Aymaraes (Apurímac), y parte del corregimiento de Parinacochas. Influencia que se habría dado a través del movimiento gestado entre los de Hatun Soras.

Hay una zona periférica, la cuarta, que estaría conformada por las encomiendas de Tayacaja, Parija y otros del corregimiento de Huanta y las encomiendas de Angaraes y Chocorvos en el corregimiento de Angaraes, que se habría dado principalmente bajo la influencia de Hatun Rucanas–Laramati (ver mapa N° 1 y 2).

De esta manera, las principales áreas influenciadas por el *Taki Onqoy* abarcan zonas de altura originarias (con antigua presencia de fuertes grupos étnicos, bastante cohesionada culturalmente y con influencia indirecta del “Estado Inca”), que serían las zonas donde se gestó y tuvo mayor desarrollo aquel movimiento; y, secundariamente, zonas mitimaizadas⁵ por los Incas con la consiguiente disturbación étnica que esto supone, es el caso patético de Vilcashuamán.

⁵ *Mitimaes*: grupos de familias (podían ser nobles del Cusco o de otras etnias que se encontraban bajo el dominio Inca, incluso provenientes de lugares muy distantes) que la clase gobernante Inca desplaza a las zonas o pueblos conquistados en forma permanente donde se quedaban a vivir a manera de colonias extranjeras. Funcionaba como un mecanismo de control social (presencia constante de los conquistadores, difusión de la cultura predominante de los soberanos cusqueños, garantía para el pago del tributo y vigilancia contra posibles actos de rebeldía); lo que, de otro lado, ocasionaba una disturbación y fragmentación étnica en estas zonas o pueblos mitimaizados.

Mapa N° 1
Área de difusión del *Taki Onqoy*



Fuente: Fuente: Millones (1990: 19) y reestructurado por nosotros

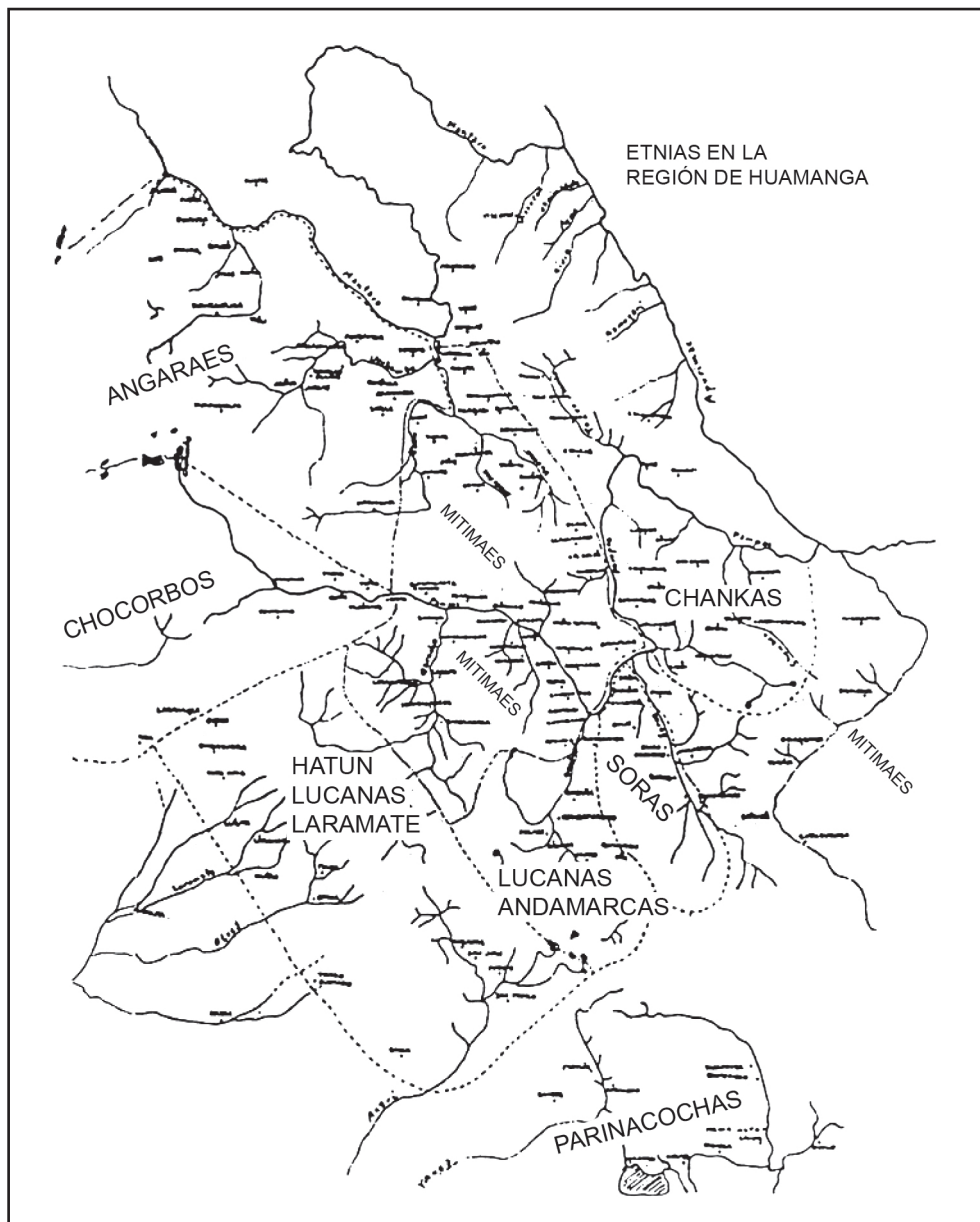
Mapa N° 2
Área de difusión del *Taki Onqoy*



Se debe tener en cuenta que Soras se encontraba “cercado” por dos áreas fuertemente *mitimaizadas* por los Incas: Vilcashuamán por el norte y la cuenca del Pachachaca (Abancay) por el este (Salas, 1979; Guillén, 1984) (ver mapa N° 3)

Mapa N° 3

Hatun Soras, entre dos áreas fuertemente mitimaizadas por los Incas



Fuente: Urrutia (1985: 21) y adaptado por nosotros

2. PROFETAS Y “DOGMATIZADORES”

Existía una jerarquía de predicadores del *Taki Onqoy*, evidenciada por las funciones disímiles que desempeñaban y porque fueron castigados bajo diferentes sanciones, de acuerdo con el grado de culpabilidad.

Un testigo indica que en la provincia de Soras, Apcara y Lucanas, Cristóbal Albornoz halló gran cantidad de “dogmatizadores” y maestros del *Taki Onqoy* o *Ayra*, a quienes castigó, pero “*los más principales dogmatizadores (...) heran dos hombres e una muger, embió presos a esta çiudad del Cuzco*” (Molina, IS de 1577:181)⁶. En otra documentación se confirma la presencia de tres indios predicadores (dos hombres y una mujer) de Hatun Soras como “los principales de esta secta”, entre ellos Inés Astoma Curipalla y Alonso Guamani (Anexo de IS de 1584: 260). Abdón Yaranga (1978) sostiene la existencia de este triunvirato de líderes para la zona de Víctor Fajardo (antes Vilcashuamán).

En las *Informaciones de Servicios* solo cuatro testigos (T6, T8, T21 y T47) mencionan expresamente el nombre de algunos profetas relacionándolos a las áreas o repartimientos específicos. En el resto de las fuentes primarias, no se alude a ningún profeta en particular. En el repartimiento de Laramati, Albornoz descubrió a muchos predicadores y apresó

“a un Juan Chono predicador de la dicha seta Aira Taqui Ongoy, porque el dicho Juan Chono venía huyendo de este testigo quando descubrió la dicha guaca [en Laramati donde estaba doctrinando], sin entender este testigo la causa por qué el susodicho se huyó...” (Pedro Barriga, IS de 1570: 147).

En las provincias de Lucanas y Chinchaysuyo, Albornoz castigó a muchos indios “dogmatizadores” que andaban

“predicando contra la ley evangélica a los yndios naturales (...) los más culpados fueron dos/ yndios naturales e una llamado el un yndio don Joan Chocne [que fue enviado a la ciudad del Cuzco para ser castigado para ejemplo de los demás]” (Molina, IS de 1584: 225).

Además de estas declaraciones, si se sigue la versión de Molina (IS de 1577) y el anexo de la IS (1584: 260), es probable que uno de los profetas principales fue Juan Chocne (Chono o Choque). Es evidente que se tiene poca información sobre este líder, que fue un predicador y un shamán, al parecer no fue sacerdote ni “*huaca camayo*” (cuidante o servidor de las *huacas*). Es posible que no fue una autoridad política (curaca o principal).

En otra versión se dice haber visto a ciertas indias del repartimiento de Juan de Mañueco (en Quichuas- Aymaraes):

“venir a pedir misericordia al dicho visitador, que se nombraban Santa María y Santa María Magdalena y otros nombres de santas que entre ellas se avían

⁶ En adelante, las páginas de las *Informaciones de Servicios* (IS) corresponden a la fuente quinientista publicada por Luis Millones (1990).

puesto para que las reverenciasen por santas, y que así muchos prinçipales e yndios...” (Pedro de Contreras, IS de 1570:89).

En este repartimiento, otro testigo manifiesta lo mismo, pero agrega que Albornoz descubrió *“ciertas yndias que se hazían Santas...”* (Diego de Romaní, IS de 1570)⁷.

No se sabe si, según las versiones de Molina (IS de 1577) y según el anexo de la IS de 1584 (: 260), la lidereza fue una de las Marías, pero es evidente la presencia de tres profetas: dos varones y una mujer en sitios donde, según las evidencias, tuvo mayor desarrollo el *Taki Onqoy*.

Por la diferencia de lugares y las correspondientes distancias donde actuaron Juan Chocne y las dos Marías, no es fácil aseverar que fueron parte de una misma jerarquía de predicadores. No hay evidencias que Chocne estuviese “acompañado” o que caminara junto con las “dos Marías”.

Se menciona, asimismo, a muchos otros “maestros”, “dogmatizadores” o “delinquentes” que colaboraban predicando de pueblo en pueblo, tanto en las “punas” como en las “ciudades” (*“los derramaron por todas las provincias del Perú”*). La documentación colonial informa que eran “hechiceros”, pero también dice que en esta labor estaban comprometidos muchos “caciques y principales”. Estos eran los “inventores del Taki Onqoy” a quienes los castigaron enviándolos a la ciudad del Cusco (T2, T7, T8, T11, T13, T14, T16, T17, T18).

Había un tercer grupo de predicadores que, además de cumplir este papel, eran adorados en su condición de “guacas humanas” (indios poseídos por las *huacas*). Se habla de seis o siete muchachos y muchachas indias que *“andaban como tontos y como perdido el juicio”* (Diego de Romaní, IS de 1570).

Todos ellos tenían tras suyo a una gran cantidad de “cómplices”, un buen sector de ellos mujeres, en algunos pueblos constituían la mayoría. Llevaban nombres occidentales, al igual que Chocne, las dos liderezas antes indicadas y los otros “dogmatizadores”.

Tanto Polo de Ondegardo (1906a) como Guamán Poma de Ayala (1980, T.I) relacionan el *Taki Onqoy* con los hechiceros: para ambos estos curaban las enfermedades, entre ellas el *“taqui onco o taqui oncuay”*. Las hechiceras, según Polo de Ondegardo, cumplían un papel preponderante en la cura de los morbos, eran “confesores de pecados” y procuraban que los varones logren una mujer.

Según Guamán Poma de Ayala, los hechiceros eran sacerdotes que servían a los *guamanies*, *apachetas*, *huacas* e ídolos. Había unos que hablaban con los demonios y “chupaban” para sacar las enfermedades del cuerpo; a estos lo asocia a la enfermedad del *taqui onco*.

En la investigación de campo, se tuvo acceso a algunos documentos coloniales y a otros más recientes que permiten realizar –con las limitaciones del caso– un seguimiento de los apellidos de algunos líderes del movimiento milenario.

⁷ Juan de Mañuecos, también testigo en las IS de 1570, no proporcionó mayores luces al respecto, solo dice que un cacique de su encomienda halló “dos indios” predicadores que fueron llevados a Guamanga para ser castigados.

Cuadro N° 3
Predicadores de Hatun Soras

Predicadores del <i>Taki Onqoy</i>		Apellidos (S. XVIII y XIX)	
Nombres	Cargo	Nombres	Docum. Consult.
Joan Chonta	Cacique	J. L. Choque H.	L. Def.1797-1831
Alonso Marca G.	Predicador	P. Marca	“
Inés Astoma C.	“	F. Astoquillca	“
Franc. Pariona	Cómplice	Martina Pariona	“
Felipe Tacuri	“	Nomenta Tacuri	“
Franc. Poma	“	Gregorio Poma	“ 2 (1)
Pedro Asto	“	F. Asto Quillca	“
Pablo Pilco Paucar Elvira	Hechicero	Lorenzo Paucca	“
Mollo Yallami Pedro	“	Savino Yalli	“
Alonso Curiguaman	“	Manuela CuriHuamani	“ 2
Mateo Asto Yaure	“	Simeona Astoyauri	“
Santiago Condori	“	María Condori	“ 5
Martín Caquia Huaman	Cacique y P.	Gervasio Ccagnia	“
Fernando Gualca	“	Carina Guamani	“ 9
Guamani	“	Salvador Guaman	“ 2
Pablo Guamán Cayba	“	María Llamoca	“
Antonio Llamoca	“	Marcela Quillca	“ 10
Alonso Quillca Paucara	“		

Fuente: Confeccionado en base al Anexo de las **Informaciones de Servicios** de 1584 y a la documentación de los siglos XVIII y XIX encontrada en el templo de Soras, en julio de 1997.

Notas:

(1) La numeración arábica indica la cantidad de veces en que aparece un determinado apellido en la documentación hallada en Soras.

Los profetas y “dogmatizadores” del *Taki Onqoy* decían ser los mensajeros de las *huacas*, que predicaban “sobre su resurrección” (Molina, 1953) y en nombre de las *huacas* Titicaca, Tiaguanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Caruavilca, Caruarazo y “otras más de sesenta a setenta huacas” (T7). Otros testigos decían que exhortaban en nombre de las *huacas* Titicaca, Tiaguanaco y muchas otras (T18, T19, T20); y hay quienes genéricamente indican que misionaban en nombre de sus huacas y dioses que adoraban (T8, T13).

Hay un detalle importante cuando se lee:

“Y los nombres de las huacas que predicaban porné aquí algunas dellas que eran generales que más reverenciavan y adoravan, e a quien el ynga avía enriquecido con servicios, tierras y ganados” (**Instrucción...** de Albornoz, 1984:216).

Las *huacas* generales eran “del rededor del Cuzco, del Collao a Titicaca”, así como Pachacamac. También eran consideradas dentro de esta jerarquía, según la documentación colonial, Sara Sara en Parinacochas y Qarhuarazo en Soras y Lucanas.

Existen escasamente solo dos versiones que vinculan el *Taki Onqoy* con el alzamiento bélico que proseguía en la misma fecha en Vilcabamba (Cusco), a cargo del Neo-Estado Inca; es más, se dice que aquel movimiento sociorreligioso habría sido inventado por los

Cuadro N° 4
Predicadores de Laramate

Predicadores del <i>Taki Onqoy</i>		Apellidos (S. XVIII y XIX)	
Nombres	Cargo	Nombres	Docum. Consult.
Juan Chocne (Choque, Chono)	Predicador	Simeón Choque Huanca / Chalco	Libro de Matrimonios 1790 - 1825
Alonso Caquia			L. de Cofradía de Guaguas, 1753
Guaranga	Cómplice	Diego Guaranca	“
Catalina Chumpi	“	Prudencio Chumbili	“
Joan Pulca Chipana	“	Gregorio Chipana	“
Juana Chumpi	“	... Champi	L. de Defunc. 1943
Pedro Alonso Pariona	“	... Pariona	L. de Defunc. 1870- 1907
Miguel Quispe	“	Francisco Quispe	L. de Defunc. 1859- 1880
Luis Yanque	“	... Yanque	L. Tributarios S. XVIII
Francisco Poma	“	Lorenzo Poma	L. de Cofradía de Guaguas 1753
Pedro Guaman	Hechicero	Agustín Guaman	“
Pedro Angas Vilca	“	... Casavilca	L. de Defunc. 1809
Diego Asto	Cómplices	Blas Paucar Asto	L. de Cofradía de Guaguas 1753
Leonor Vilcachumpi	“	... Vilcarima	L. de Baut. 1748-1791
Joan Huamani	“	Félix Guamani	“ 4 (1)
Pedro Curo	“	... Curi	L. de Defunc. 1870- 1907 / 4
Cistóbal Paucar Guacho	“	Blas Paucar Asto	L. de Cofradía de Guaguas 1753

Fuente: Elaborado sobre la base del Anexo de **Informaciones de Servicios** de 1584 y la documentación encontrada en la parroquia de Laramate, en junio de 1997.

Notas:

(1) La numeración arábica indica la cantidad de veces que aparece un determinado apellido en la documentación hallada en Laramate.

hechiceros de Vilcabamba, que habrían salido de aquella “ladronera” ya que los indios de esta tierra tenían “tanto respeto por las cosas del Inca” (Molina, 1959: 98–99). Se manifiesta que a través del *Taki Onqoy*, los incas buscaban “volver a recuperar estos reinos”, que los predicadores del movimiento provenientes de Vilcabamba “*tratavan del mucho valor que Topa Amaro tenía y de cómo los honraria, defendería e ampararia*” (**Instrucción...** de Albornoz, 1984: 215-216). Que “*ya no pudieron tomar las armas*” y optaron por un género de baile llamado *Taki Onqoy* (Ibid). De esta forma, se busca destacar – muchos años después de aquel movimiento– una característica del *Taki Onqoy* que no se encuentra en las **Informaciones de Servicios** del mismo Albornoz.

La prédica del movimiento milenario, que llegó a tener una magnitud regional, abarcó a un vasto sector social: estuvieron comprometidos “muchachos y muchachas” indígenas, “jóvenes y viejos”, indios comunes y “caciques principales”. Logró movilizar,

aproximadamente a lo largo de una década, a cerca de ocho mil indígenas que vivían en los diferentes repartimientos. Se dice que consiguió sensibilizar también a algunos indígenas que vivían en las ciudades, junto a los españoles.

Los seguidores del *Taki Onqoy* eran “cristianos pero idolatrabán” (T24); sus promotores procuraron a “*indios ladinos criados entre nosotros (los españoles) y los metieron allá dentro con dádivas y promesas*” (**Instrucción...** de Albornoz, 1984: 215); se dice que los indígenas se apartaron de la fe católica que habían recibido y se volvieron a la “*idolatría que usaban en tiempos de la infidelidad*” (Molina, 1959). Cerca de 20 años de “evangelización”, los había hecho acercar, de alguna manera, a la fe católica; ahora renunciaban a ella y la rechazaban radicalmente.

Los profetas y “dogmatizadores” gozaban de mucha credibilidad y poseían una fuerza “sobrenatural”: en los pueblos donde iban eran recibidos con el propio baile del *Taki Onqoy* o *Ayra* y demostraban tener –estos maestros– “*tanta fuerza en hazer lo que querían y en saver lo que deseavan que no dezían más palabras de dezir ser mensajeros de las dichas huacas*” (**Instrucción...** de Albornoz, 1984: 216). Se informa que:

“*los dichos predicadores, aduladores y maestros dezían las cosas dichas [el mensaje del Taki Onqoy] e otras muchas a los dichos yndios con gran calor, de suerte que los que los oyan les daban crédito y tenían por cierto que les dezían verdad*” (Padre Gerónimo Martín, IS de 1570: 130).

3. “ENFERMEDAD TOTAL”: EL *PACHACUTI* Y LA VISIÓN DEL FIN

Antes que llegaran los españoles, las *huacas* o *guacas* eran poderosas y se encontraban contentas. Los naturales los tenían por sus dioses y creadores (T4, T6), pensaban que los “*habían hecho a los indios, y a esta tierra y a los mantenimientos que de antes tenían los indios*” (Molina, 1959: 100).

Estas deidades, cual objetos sagrados, eran de las más diversas. Se trataba de cerros (que generalmente eran los más elevados y, algunos, estaban cubiertos permanentemente con nieve o eran volcanes); de piedras con características especiales que se encontraban en los cerros, debajo de las peñas y otros lugares (algunos tenían la forma de un indio vestido); de lagos y lagunas; de *illas*, *llamaiillas*, *illapas*, *mamasaras*, *usnos*, *mallquis*, *gualparicos*, *vasos* y *divisas especiales*, etc. Estas no fueron de exclusividad de la región de Guamanga. En todo el área andina:

“*Comvn es casi á todos los Indios adorar Huacas, Idolos, Quebradas, Peñas ó piedras grandes, Cerros, Cumbres de montes, Manantiales, Fuentes, y finalmente cualquier cosa de naturaleza que parezca notable y diferenciada de los demás*” (Polo de Ondegardo, 1906a: 192).

Había una jerarquía de *huacas*: las generales que pertenecían a cada *suyo* como las huacas preincas Titicaca y Pachacamac. A estas, el Inca los enriquecía con servicios, tierras y ganados (**Instrucción...** Albornoz, 1984:215-216). A su vez, cada provincia, cada

parcialidad (en sus dos mitades *hanan* y *urin* o *Hanansaya* y *Urinsaya*) tenía sus propias deidades particulares, más vinculadas a su vida cotidiana y a sus actividades específicas: *huacas* para preparar la tierra, para sembrar, para cosechar, para trasquilar los ganados, para cuando paren los animales. Muchas de ellas las tenían en esta condición desde tiempos inmemoriales⁸. Algunas de las *huacas* generales y particulares eran llamadas *pacariscas* o *paqarinas*, un género de divinidad principal preinca, considerada el lugar de donde ha surgido el hombre y de donde descienden los indios⁹. Ya después los Incas, al realizar sus conquistas, dejaron en los pueblos una serie de objetos que también fueron considerados *huacas*. O se trataba de alguna pieza de vestimenta que su *huaca* tenía en otras tierras (Albornoz, 1984). Al respecto Polo de Ondegardo (1906a) testifica que el Inca daba “*al modo del Cuzco sus huacas á todos sus Reynos*”.

También existían *huacas* regionales o provinciales como Sara Sara, Qarwarazo, Choclococha, etc. Algunas de las más “principales” eran reedificadas por los Incas, vale decir, además de darles chacras, ganados, vasos de oro y plata, vestidos y servicios, los monarcas cusqueños les entregaban muchos *mitimaes* para que sirviesen a estas *huacas paqarinas*, lo que también formaba parte de una calculada política de control social.

Algunas de estas deidades reedificadas podían ser llevadas en andas a la fiesta que se hacía en el Cusco, desde los lugares más remotos, en especial a las que decían que hablaban (Albornoz, 1984).

Finalmente, habían *huacas* locales y de cada ayllu o parcialidad.

Con la llegada del “marqués Pizarro”, las principales *huacas* fueron vencidas (*atisqas*) por el dios de los cristianos, lo que habría generado un gran desorden cósmico e histórico; solo quedaron en pie, en la condición de *huacas* valientes, algunas de ellas.

“las huacas avian sydo poderosas para aver fecho esta tierra e a los yndios e a los mantenimientos e a las cosas que en ella se criavan, e quel Marqués Piçarro, quando entró de Caxamalca e vençió a los yndios e sujetó este reyno, avia sido porque Dios entonçes avia vençido las huacas...” (Luis de Olvera, IS de 1577: 178).

Otra versión similar indica:

“Cuando el Marqués entró en esta tierra, había Dios vencido a las huacas y los españoles a los indios” (Molina, 1959: 99).

Además, desde la conquista española, “*las huacas andaban por el aire secas y muertas de hambre*” “*porque los indios no le sacrificaban ya, ni derramaban chicha*” y “*estaban enojadas con todos ellos por que se habían bautizado*” (Ibid: 100)¹⁰. Se debe considerar

8 Guaman Poma de Ayala (1980, T.I.) también reconoce esta jerarquía de Huacas: Huacas principales (Pachacamac, etc.), Huacas mayores (Coropuna y otros volcanes), Huacas de provincias y otras Huacas (los guamanis, apachetas y el común de las “huacas ídolos”).

9 Según González Holguín, “Paccarini, o, yurini. nacer. Paccarik pacha: el principio del mundo”. Cada pueblo tiene una Paqarina. Asimismo, designa la morada final del hombre luego de su muerte; algunos autores consideran que la muerte significa el retorno a la Paqarina.

10 En la etnografía contemporánea existe la misma concepción sobre “los Wamanis que comen” (ver Salvador Palomino, 1984).

que en el antiguo Perú, era un notable pecado descuidar la veneración de las *huacas* y el quebrantar sus fiestas (Polo de Ondegardo, 1906a). De seguir así, el destino final de los indios sería sombrío. El imaginario colectivo indígena, además, hizo correr el rumor de que los españoles eran unos *nakaq* (degolladores) que vinieron a matar y sacar su grasa (*untu*) (Molina, 1959)¹¹.

Las enfermedades, las epidemias y la muerte que los estaba diezmando realmente, era un claro anuncio de aquel final fatal. Los indios concibieron esta situación desesperante como si fuesen afectados por una “enfermedad total” (enfermedad histórica y enfermedad cósmica). Era conveniente y urgente que “el mundo dé vuelta” para poder revertir esta situación caótica y alarmante.

4. “CURACIÓN” Y ORDEN CÓSMICO

Juan Chocne, las dos Marías, las “huacas humanas” y otros profetas del *Taki Ongoy* fueron los encargados de anunciar esta “transformación del mundo”, cuya primera señal era la “reincorporación” de las *huacas*. Ellos proclamaban que

“las huacas bolvían ya sobre sí y llevaban de vencida al Dios de los cristianos, que hiziesen el dever e que sacasen a su señor natural de las montañas donde estava desterrado(...) que creyesen que las huacas estaban ya desenoxadas (sic), e que cada día embiavan sus mensajes a su señor el ynga [Topa Amaro]” (Instrucción de Albornoz, 1984: 215-216).

Los profetas revelaban la resurrección de las *huacas* quemadas y destruidas por los españoles:

“el fundamento della [de la seta que llamaban Taqui Ongoy] fue aver creído los yndios en general que todas las huacas del reino, quantas avían quemado los cristianos e destruído, avían resucitado y estaban repartidas en dos partes, las unas con la huaca Pachacama y las otras con la huaca Titicaca, que heran las dos prinçipales del reino, e questas se avían juntado para dar batalla a Dios Nuestro Señor, al qual trayan ya de vencida” (Luis de Olvera, IS de 1577: 178, RN).

Otra versión similar revela:

“ellos creyeron que todas las huacas del reino, cuantas habian los cristianos derrocado y quemado, habían resucitado, y de ellos se habían hecho dos partes: los unos se habían juntado con la huaca de Pachacama, y los otros con la huaca Titicay, que todos andaban por el aire ordenando el dar batalla a Dios, y vencerle, y que ya le traían de vencida...” (Molina, 1959: 99, RN).

Todas las *huacas* revitalizadas (se supone que antes estuvieron vencidas, *atisqas*) se

¹¹ Al respecto del degollador o *Nakaq* ver el trabajo de Morote Best (1951-1952).

habían asociado con las “huacas en pie”, “valientes” que sobrevivieron a la conquista, en una suerte de “confederación de huacas” encabezada por Pachacamac (antigua divinidad preinca que queda al noroeste en la costa) y Titicaca (al sur, en la sierra, igualmente *huaca* preinca). Ambas estaban a una considerable distancia del núcleo central del *Taki Onqoy*.

En el epicentro del movimiento, además, había gran cantidad de *huacas*. Entre las más importantes tenemos a Qarwarazo (=caruaraco) (T7 y anexo de las **Informaciones** de 1584: 274, 276) y Sara Sara (**Instrucción...** de Albornoz). Ambas, igualmente, ubicadas en el norte y sur respectivamente del área principal donde se desarrolló aquel movimiento. También se informa del Auqui Uscuntay (piedra sobre un cerro) como *huaca* de los indios de Soras, y que estos tenían más de 1100 *huacas* (**Instrucción...** de Albornoz, 1984). En Parinacochas, además se mencionan a piedras como Chuchucanae, cerca a un cerro nevado; a “topa ynga Yupanqui” como “una piedra en figura del dicho ynga, que fue el que ganó a el Sol la dicha provincia(...). Tenían en muchas veneración este bulto, y con muchas haziendas” (Ibid: 207). Entre los de Angaraes y Chocorbos se encontraba la gran laguna de Choclococha “de grande beneración(...) y le hazían muchos sacrificios” (Ibid: 208).

En la investigación de campo se puede ver, además de las *huacas* Qarwaraso y Sara Sara que son grandes nevados –hoy consideradas las dos más grandes divinidades tutelares de la región– otras deidades que son cerros elevados llamados *apus urqu taytas* que son mencionadas en el *Taki Onqoy*.

Cuadro N° 5

Huacas locales en el *Taki Onqoy* (Soras y Lucanas)

Huacas locales del <i>Taki Onqoy</i>	Apus actuales	Localidades a que pertenecen hoy
Pallapalla	Pallapalla	Soras
Cupipayaca, Payaca o Pallaca	Pallaqa	Soras
Urco Paucara Auqui	Paucara	Paucaray
Uscuntay Incallaqta o Incapallanca	-- (1)	--
Anqaymarca	Incallaqta	Soras y/oAndamarca
Llamocalla o Apollaoqa	Anqaymarca	Andamarca
Sincata oQuillcata	Llamoqa	Laramate
Antara	Quillcata	Puquio
Auquichanka	Antalla	Paucaray
Chacrilla	Auquimarka	Pomacocha
Ronto	Chacralla	Chacralla
	Ronco	Pomacocha

Fuente: Cuadro confeccionado sobre la base del Índice de Huacas (Millones, 1990), **La Instrucción...** de Albornoz y la reconstrucción que se hizo de las huacas principales, gracias a la investigación de campo en agosto de 1997.

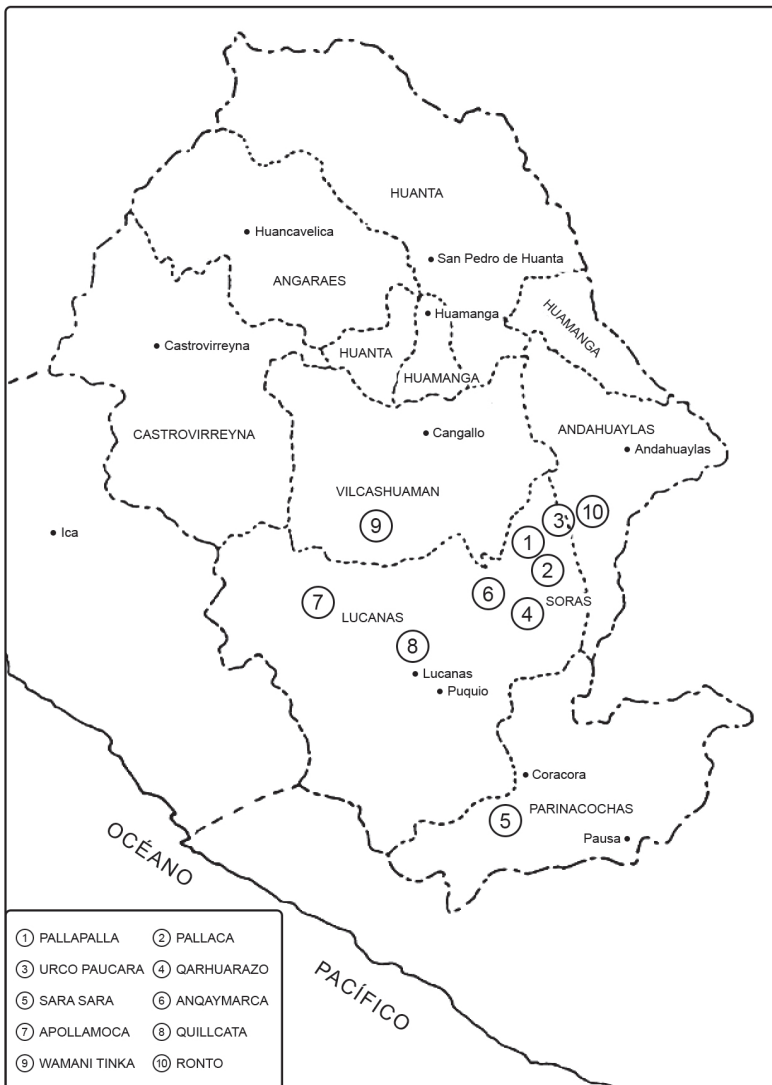
Notas:

(1) No se pudo precisar el nombre actual ni la localidad a que pertenece. En **La Instrucción** de Albornoz se consigna esta huaca.

Solamente a través de Cristóbal de Molina se tiene la versión de que las *huacas* andaban por el aire, tanto antes del anuncio de la “curación cósmica” como cuando estas se encontraban “resucitadas”: los predicadores decían que sus alimentos les entregaba “*uno que andava en una canasta en el ayre cave ellos*” (Molina, IS de 1577: 181); que los indios no adorasen a Dios en la cruz porque Juan Chocne:

“traya consigo uno que ellos no veyan, el qual le dezía estas cosas [el mensaje de “curación cósmica”] y que este les dava las comidas y mantenimientos” (Molina, IS de 1584:225).

Mapa N° 4
Huacas regionales y locales en el *Taki Onqoy*



Que todas las *huacas* resucitadas “*andaban por el aire ordenando el dar batalla a Dios, y vencerle*” (Molina, 1959: 99).

En el mensaje del *Taki Onqoy* queda claramente definido que las *huacas* se encontraban en plena batalla con el dios cristiano. Para algunos estaba cerca el triunfo de las primeras (T7, T8, T13, T14), para otros estaban venciendo en esta batalla (T17 e **Instrucción**. . . de Albornoz, 1984); y para los terceros, más optimistas, ya habían vencido al dios cristiano (T19, T31, T47).

Esta victoria real o potencial de las *huacas*, a su vez, significaba que la “*mita*” o el “*tiempo*” del dios cristiano acabó o acabaría. Esto, se suponía, traía consigo el retorno al “*tiempo del Inga*” y así, “*daba vuelta el mundo*”.

“las quales dichas guacas dezían los dichos apóstatas que estavan peleando con [el] dios de los cristianos, y que presto sería de bencida y que se acabaría su mita de mandar” (Bartolomé Berrocal, IS de 1570: 93. RN)

Similar apreciación se puede encontrar en otros testigos (T8, T13, T14, T18, T20), así como en Molina: los sermones al pueblo llevaban el mensaje de que “*no sirviesen a Dios, y que no era tiempo de Dios sino de huacas*” (Molina, 1959: 100-101).

Ahora, pues, daba vuelta el mundo: los españoles serían muertos atacados por enfermedades, a causa de un diluvio o serían devorados por gusanos.

“los españoles desta tierra se acabarían presto porque las guacas les ordenarían enfermedades a todos para matarlos” (Olvera, IS de 1577: 178).

“agora daba la vuelta al mundo, y que Dios y los españoles quedaban vencidos desta vez y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas, y que la mar había de crecer y los había de ahogar, porque dellos no hubiese memoria” (Molina, 1959: 99)

Las *huacas* “*habían sembrado muchas chacras de gusanos para plantarlos en los corazones de los españoles y ganados de Castilla, y los caballos*” (Ibid: 100).

Para precipitar la derrota del dios cristiano y de los españoles, decían los profetas del *Taki Onqoy*, no debían creer en Dios ni en sus santos mandamientos, ni en las cruces ni en las imágenes, tampoco debían ingresar a los templos, menos confesarse con clérigos y padres (Bartolomé Berrocal, IS, 1570). Según otra versión, las prohibiciones se ampliaban a alimentos de Castilla, vestidos, al hecho de rezar, de acudir al llamamiento de los curas y a llevar nombres cristianos (Molina, 1959).

Para darle credibilidad a su mensaje y desmistificar a la iglesia católica y a las cruces:

“...los predicadores de la dicha seta dezían e davan por exenplo a los demás yndios: ‘Queréis ver como lo que nosotros os dezimos es verdad?. Mira como todos los que son bautizados e los que no lo son todos entran en la yglesia; pues si fuera verdad lo que dizen los cristianos no pudieran entrar en la yglesia los que no son bautizados; y que haziendo los dichos predicadores y otros hechizeros sus maldades y vellaquerías,

en la casa donde las hazían metían una cruz e la ponían a un rincón, e los tales predicadores hechizeros hablaban en la dicha casa con sus huacas e cómo las dichas huacas les respondían a los que predicavan: ‘Veis como ese palo no habla por la cruz, y que este que nos habla es nuestro dios y criador y a este hemos de adorar e creher, e los demás que nos dizen e predicán los cristianos es cosa de burla; y esto lo sabe este testigo porque a hecho examinación e tomado testigos dello...’ (Pedro Barriga, IS de 1570: 147).

Más al contrario, a los indios que permanecían en el cristianismo, los gusanos les serían impregnados en sus corazones, al igual que en el de los españoles; a los nativos que se habían bautizado los matarían si no volvían a ellos renegando de la fe católica (Molina, 1959: 100).

Se propiciaba que los indios “volviesen en amor a las huacas”, y los adorasen como en el “tiempo de los yngas”; que hagan ayunos, sacrificios y se “confiesen” con los predicadores del *Taki Onqoy* como era costumbre en el ‘tiempo de los yngas’ (“*en sus formas y gentilidades que tenían de costumbre” en aquel tiempo*).

“que ayunasen cinco dias en sus formas como lo tenían de costumbre en tiempo del ynga, no comiendo sal ni agi ni mayz, ni teniendo cópula con sus mugeres, sino sólo beber una bebida de azua destenplada sin fuerça, y mandándoles adorasen e ofreciesen de las cosas suyas naturales como son carneros, aves, tocto, chimbo, lampaca y carapa, e mollos e plata, e cantidad de comida y otras cosas” (Bartolomé Berrocal, IS de 1570: 93).

Según otros testigos, además, a las *huacas* les ofrecían plata y oro (T1, T2, T8, T10). Si adoraban a esas divinidades y cumplían con las ceremonias, a los indios

“les yría bien en todos sus negocios y ternían salud ellos e sus hijos y sus/ sementeras se darían bien, y si no adoraban las dichas huacas [Titicaca, Tiaguanaco y otras huacas principales de este reino, que llevaban de vencida al dios de los cristianos] y hazían las dichas ceremonias y sacrificios que les predicaban se morirían, y andarían las cabeças por el suelo y los pies arriba, y otros tornarían guanacos, venados y vicuñas y otros animales, y se despeñarían desatinados” (Gerónimo Martín, IS de 1570: 130).

La frase “*y andarían las cabeças por el suelo y los pies arriba*” es un ejemplo más de la inversión que ocurre en el contexto colonial, como *Pachacuti*, o mundo volteado al revés.

Un hecho interesante y novedoso en este mensaje milenario de “curación cósmica” era que, además de adorar a sus *huacas* ancestrales, los indios debían de reverenciar también a algunos de los mismos predicadores del *Taki Onqoy* poseídos por las *huacas*, ofreciéndoles “ovejas de la tierra” y otras cosas que “*tenían de costumbre en tiempo de los yngas*” (Cosme Velez, IS de 1570:140).

“[las huacas resucitadas] ya no se incorporavan en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios y los hazían

hablar e de allí tomaron a temblar diziendo que tenían las huacas en el cuerpo y a muchos dellos los tomaban y pintaban los rostros con color colorada y los ponían en unos çercados y allí yvan los indios a los adorar por tal guaca e ydolo que dezía que se le avía metido en el cuerpo” (Luis de Olvera, IS de 1577: 178).

Otra versión dice que ya volvía el tiempo del Inca y que

“las huacas no se metían ya en las piedras, ni en la nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios y los hacían ya hablar, y que tuviesen sus casas barridas y aderezadas para si alguna de las huacas quisiese posar en ella” (Molina, 1959:100).

Como se puede apreciar, no hay una especificación de qué *huacas* y en qué género de predicadores se produce la posesión. Sin embargo, basándose en una carta de 1564, Abdón Yaranga (1978) menciona que las divinidades Pachacamac y Titicaca se encarnaban en los varones, y las “montañas divinas” como Wamani Tinka y Qarwaraso en las mujeres.

5. RITUALIDAD: CEREMONIAS, TAKIS Y DANZAS ESCATOLÓGICAS

En la documentación colonial, especialmente en las interrogantes realizadas en las **Informaciones de Servicios** de 1570 y 1577, se percibe la mezcla de dos fenómenos –si bien relacionados– que tienen sus propias particularidades: uno general que es la ritualidad religiosa andina, centrada en la adoración a las *huacas* (con las consiguientes ofrendas y sacrificios que entregaban los indígenas), la que se seguirá practicando después de la conquista y a lo largo de la Colonia; y otro más específico, el ritual en el mismo *Taki Onqoy*. Pareciera que el primero fue vinculado –en la documentación colonial– íntegramente al movimiento. En adelante, se trata de concentrar más la atención en los rituales presentes en el movimiento socioreligioso, que dicho sea de paso, está poco documentado en aquellas **Informaciones de Servicios**, encontrándose mejores datos en Molina (1959) y en la **Instrucción...** de Albornoz.

El *Taki Onqoy* se percibe como “una manera de culto” (Molina, 1959), destacándose “un género de baile” (**Instrucción...** de Albornoz, 1984). Es visto como “una enfermedad de baile” para cuya curación o para “echarlo” se hacían ceremonias (Polo de Ondegardo, 1906a; Guamán Poma de Ayala, 1980).

Una manera de ordenar la información sobre la ritualidad presente en el *Taki Onqoy* es diferenciando los rituales y ceremonias que se realizaban en torno a las “huacas humanas” (indios predicadores poseídos por las *huacas*) de los efectuados en torno a las “huacas ancestrales” (no humanas). Esta discriminación es más metodológica, porque probablemente ambos eran procesos superpuestos y simultáneos.

Las “huacas humanas” pintadas de rojo caminaban como atolondrados, como sí habían perdido el juicio. Además del hecho sobrenatural de tener las *huacas* dentro del cuerpo, el consumo de abundante cantidad de chicha con *maca* y otras sustancias alu-

cinógenas¹², podrían explicar esta situación. Estos indios

“temblaban y se revolcaban por el suelo, y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo visajes, y luego reposaban y llegaban a él con temor, y le decían que qué había y sentía, y respondía que la huaca fulana se le había entrado en el cuerpo, y luego lo tomaban en brazos y lo llevaban a un lugar diputado, y allí le hacían un aposento con paja y mantas; y luego le embijaban, y los indios le entraban a adorar con carneros, molle, chicha, llipta, mollo y otras cosas; y hacían fiestas todo el pueblo de dos y tres días, bailando y bebiendo, e invocando a la huaca que aquel representaba y decía tenía en el cuerpo, y velando de noche sin dormir; y de cuando en cuando los tales hacían sermones al pueblo amenazándoles que no sirviese a Dios, y que no era tiempo de Dios sino de las huacas, amenazando a los indios si de todo no dejaban el cristianismo, y reñían al cacique o indio, y trajese camisa o sombrero, o alpargatas, o otro cualquier traje de España, ni de lusate (sic)” (Molina, 1959: 100-101).

Al parecer, las reacciones de los poseídos por las *huacas* eran de las más diversas según las distintas provincias. Unos bailaban dando a entender que tenían la divinidad en el cuerpo, otros temblaban por el mismo motivo; los terceros se encerraban en sus casas “a piedra seca” dando alaridos, y había quienes se “despedazaban”, se “despeñaban” y se suicidaban lanzándose a los ríos ofreciéndose a las *huacas* (Molina, 1959).

Una de las composiciones pictóricas de Guamán Poma de Ayala se denomina “borrachera” y *“muestra a un hombre andino en cuclillas, vomitando, mientras un demonio alado con cuernos y cola se arrodilla sobre la espalda del borracho; una mujer colocada a su lado toca un tambor (...). Sin mencionar a Takiy Unquy por el nombre, la descripción verbal que acompaña al cuadro se refiere a aquellas prácticas asociadas con ese movimiento de revitalización, como se puede verificar al compararlo con el texto documental de Albornoz”* (Duviols, 1984: 175, en la presentación a **Instrucción** de Albornoz).

A los indios poseídos por las *huacas*, los llevaban a un lugar especial cual si fuese un “aposento” y los adoraban como a una representación de las *huacas* e ídolos específicos, otorgándoles camélidos en sacrificio; les ofrendaban ropas, plata, maíz, entre otros productos. Todo el pueblo participaba de la fiesta que duraba dos a tres días, en la que bebían y danzaban el *Taki Onqoy* o *Ayra*. Las “huacas humanas” hacían sermones, “confesaban” a los indios y, estos, luego de ser “bautizados”, bailaban y temblaban, caminando “a la redonda” invocando a sus divinidades.

También preguntaban en los pueblos donde se encontraban:

¹² En la investigación de campo encontramos que en las zonas donde tuvo mayor desarrollo el *Taki Onqoy* hay abundante cactus (en quechua *sanca*), que en el norte del país es conocido como “San Pedro” y tiene propiedades alucinógenas. Mario R. Caverio informa que en Vilcashuamán, vio mezclar la chicha con este producto y embriagar a la gente hasta “loquearse”. En Laramate lo usan para lavarse la cabeza (“es mejor que champú”, dicen) y los niños comen sus frutos. Logré probar estos frutos, son ácidos y calman rápidamente la sed. Se debe tomar en cuenta que entre los antiguos Soras y Rucanas los indios inhalaban tabaco molido (ver Jiménez de la Espada, 1965). Sobre el consumo de la *maca* ver Millones (1964) y Duviols (1977; 1984).

Dibujo de Guamán Poma de Ayala



Idolatría: La escena representada puede haberse basado en los acontecimientos relacionados con el Taki Onqoy. Obsérvese el papel destacado de la mujer, la pérdida de control por un indio embriagado y la idea de que las huacas —aquí representadas en forma de diablo— «poselan» a la víctima.

“si había algunas reliquias de las huacas quemadas, y como trajesen algún pedazo de piedra dellas, se cubrían la cabeza delante del pueblo con un manta, y encima de la piedra derramaban chicha y la fregaban con harina de maíz blanco, y luego daban voces invocando la huaca, y luego se levantaban con la piedra en la mano y decían al pueblo: ¿Veis aquí vuestro amparo y veis aquí al que os hizo, y da salud e hijos y chacras?; ponedle en su lugar, en donde estuvo en tiempo del Inca; y así lo hacían con muchos sacrificios los hechiceros que en aquel tiempo estaban rescogidos y castigados(...) con libertad usaban sus oficios volviendo a ellos y no quitando del lado de los indios hechos huacas, recibiendoles carneros y coies para los sacrificios” (Molina, 1959: 101-102).

El ritual en torno a las *huacas* ancestrales tenía otras particularidades. Los predicadores eran acogidos en los pueblos donde peregrinaban con la misma danza del *Taki Onqoy* o *Ayra*, un baile “a la redonda”.

“Y como estos maestros pretendían concluir su hecho, y sabiendo la fuerza que entre los naturales tienen los hechiceros camayos de guacas y las guacas suyas naturales, para que no oviese otros que mandasen ni predicasen otra religión que la el ynga, porque muchos en sus provincias avían olvidado las celebraciones de las guacas del ynga, pedían en las provincias que allegavan y eran bien recibidos, los nombres de las guacas y de sus camayos con sus servicios y de las haciendas que tenían, y luego juntavan a los tales camayos y se hazían el baile y se emborrachavan y matávanlos sin que nayde le (s) resistiese. Esto hicieron en las provincias de las lucanas y de los soras y en la vertiente de los papache y totos e otros pueblos de Guamanga.

Esta crueldad de que usavan estos mestros del demonio, lo hazían por ser señores y que no oviese quien supiese orden de matallos con yervas o con otras cosas, porque no temen los naturales tanto las armas y géneros de muertes dellas como los modos y maldades de que usavan los hechiceros para matar a quien quieren” (Instrucción... de Albornoz, 1984: 216,217).

Los profetas, al llegar a los pueblos a dar el mensaje de las divinidades, “tomaban memoria” de las *huacas* de las provincias para discriminar aquellas que eran valientes y habían vencido, de las otras “*atisqas*” o vencidas; y para invocar que creyesen solamente en las primeras de quienes eran ellos sus mensajeros y predicaban a su nombre. Igualmente, con sigilo, ordenaban la destrucción de las cruces colocadas en los caminos y de las imágenes cristianas y se encargaban de “confesar”:

“En algunas partes les dá vna enfermedad de bayle que llaman Taqui onco ó Çara onco: para cuya cura llaman á los hechizeros, ó van á ellos, y hazen mil supersticiones, y hechizerías, donde también ay idolatría, y confessarse con los hechiceros, y otras ceremonias diferentes” (Polo de Ondegardo, 1906a: 198).

Si los predicadores hallaban alguna resistencia en aceptar sus sermones:

“trayan una confación de maca, que con tanta cantidad como era tocar la uña y lo tocase a cualquiera bebida, los hazían loquear a bailar y darse con las caveças por las paredes. Y con hazer esto con algunos (...) cortesías de que bebiesen todos los demás, obedescían a lo que dezían y predicavan y en esto hazían gran suma de cerimonias en sus ritos antiguos” (Instrucción de Albornoz, 1984: 216).

Probablemente, el ritual del *Taki Onqoy* se exacerbaba y llegaba a momentos de gran efervescencia durante las versiones populares y locales de las grandes fiestas y ceremonias andinas como la *onqoymita* y la *citua*.

6. LA CAMPAÑA DE EXTIRPACIÓN

El sofocamiento del movimiento sociorreligioso duró aproximadamente cuatro años, de 1569 a 1572, inclusive. Antes que visitara Albornoz a Guamanga, el vicario de Parinacochas Luis de Olvera, el mismo que descubrió el movimiento en 1564, empezó castigando, a su manera, a los involucrados en la rebelión liberadora:

“y dió dello noticia a la Real Audiencia de Lima, y Señores Arzobispo y Obispo de las Charcas, y otras partes, y Fray Pedro de Toro, administrador del obispado del Cuzco, empezaron a aflorar y con todo duró más de siete años esta apostacía” (Molina, 1959:102).

Este aviso motivó para que más tarde se organizara desde Cusco, las Visitas Eclesiásticas a Guamanga de Cristóbal de Albornoz, de 1569 y parte de 1571.

La represión, por parte de Cristóbal de Albornoz, tuvo dos etapas: la primera de 1569 a 1570 en que visita Arequipa y sobre todo a Guamanga por orden superior del obispado de Cusco. La inspección a Guamanga pudo haber tenido un curso: en esta ciudad y en las encomiendas cercanas como Quinua y Parija descubre hechiceros, incestuosos y otras “idolatrías” y luego empieza a visitar lugares más alejados como Soras, Lucanas, donde encuentra el movimiento del *Taki Onqoy* (Pedro de Prado, IS de 1570). La segunda etapa se inicia en 1571, cuando es nombrado en Guamanga¹³, por el virrey Toledo, Visitador General de la provincia de Chinchaysuyo¹⁴, y finaliza en 1572. Esta segunda etapa se podría llamar de consolidación y ampliación del escarmiento en que no solamente se contiene al movimiento y sus remanentes, sino también cumple tareas políticas como contribuir en la “reducción de indios”, particularmente en Huancavelica.

Por la documentación quinientista se sabe que la represión desatada por Albornoz, permitió descubrir y castigar otras “idolatrías” y pecados como amancebamientos, incestos, diversos ritos y fiestas andinas que se practicaba en los Andes, así como escarmentar no solo a los directamente involucrados en el movimiento, sino también a la totalidad de hechiceros, adivinos, “agoreros” y sacerdotes andinos. Se quemaron y destruyeron no solamente parte de las *huacas* que se habían reincorporado vencedores en el *Taki Onqoy*, sino cuantas divinidades pudieron ser descubiertas (ver T2, T3, T4, T17, T18, T23, T38, T43, T51, T52).

Esta amplitud de la represión desatada por Albornoz se trasluce cuando Guamán-Poma indica:

“Cristóbal de Albornós, becitador general de la Santa yglesia: Este fue brabo jues y castigó a los padres cruelmente, a los soberbios y castigó a los demonios, guacas y ídolos de los yndios. Y lo quebró y quemó y corosó a los hechiseros yndios, yndias y castigó a los falsos hechiseros y taqui oncoy (lit.: enfermedad de la danza), yelapa

¹³ Un testigo menciona que Albornoz fue nombrado Visitador General cuando fue a Guamanga a besarle la mano al Virrey Toledo (Cristóbal de Jiménez, IS de 1577).

¹⁴ Molina refiere que Toledo nombró a Albornoz Visitador General del Partido de Parinacocha y Andahuaylas la grande, en Chinchaysuyo (IS de 1577).

(el rayo), chuqui ylla, llama ylla: chirapa, pacha mama, puyco yaycusca, uaca bilca macascan/oncoycona, sara ormachisca, papa urmachisca, ayap chasca. De todo castigó este brabo jues” (Guamán Poma, 1980, T.II: 638).

Esta extensión de la campaña de extirpación más allá del *Taki Onqoy* probablemente se dio con mayor fuerza en la segunda etapa de la represión. De esta forma, la contención del movimiento sirvió a la vez para realizar lo que representaría la Primera Campaña de Extirpación de Idolatrías en los Andes peruanos, cuyas experiencias sirvieron de base para las recomendaciones que se hicieron principalmente en el segundo Concilio Limense (1567) a fin de perseguir las “idolatrías” y realizar las variedades pastorales y los sermones (Duviols, 1984); a fin de ordenar la reclusión de los “hechiceros” (Millones, 1965); y más tarde, para organizar la sistemática persecución de las “idolatrías” a cargo de los jesuitas en los años de 1616 a 1620.

Es necesario destacar que en las **Informaciones de Servicios** de Albornoz existen hasta cinco curas como testigos oculares que participaron de diferente manera en el debelamiento del movimiento: Luis de Olvera, Cristóbal de Molina, Bartolomé Berrocal, Gerónimo Martín y Pedro de Prado. Son conocidos igualmente como sus extirpadores.

La Visita Eclesiástica efectuada por Cristóbal de Albornoz en 1569 y 1571 fue planificada. Se inició tomando “residencia” a Diego Florez, cura y vicario de la ciudad de Guamanga, y a los oficiales y ministros de la justicia eclesiástica; luego realizó la inspección de los pueblos del interior (Gerónimo Martín, IS de 1570). Contó con la colaboración del cura Bartolomé Berrocal, Notario Apostólico de la Audiencia Eclesiástica de la ciudad de Guamanga, quien más o menos a los 25 años de edad cumplió la función de secretario.

Como traductor y especialista de la lengua indígena (*runasimi* y *aymara*) acompañó, tiempo después, el “lenguarás” Gerónimo Martín, cura y vicario del repartimiento encomendado a Diego Gavilán: Parija o Pauxa en la provincia de Azángaro–Huanta, de aproximadamente 48 años de edad. Este fue llevado por el Visitador, después que le solicitara sus servicios a través de tres o cuatro cartas, para predicar y hacer entender a los indios los errores en que habían caído; asimismo, como sabía la lengua indígena (además que se había criado desde muchacho en este reino y conocía los “modos y formas” [costumbres] de los indios) se encargó de “examinar” a los maestros del *Taki Onqoy* y “*sacó a luz toda la dicha secta y çerimonias dellos por mandato del dicho Cristóbal de Albornoz*” (G. Martín, IS de 1570).

En ninguna de las fuentes primarias aparece Felipe Guamán Poma de Ayala, el cronista indígena lucaneño, como acompañante o ayudante en estas visitas. Es el mismo Guamán Poma, en su famosa “Carta al Rey”, que dice haber servido a Cristóbal de Albornoz, Visitador General de la Santa Madre Iglesia. Rolena Adorno y Pierre Duviols admiten como cierto este hecho por la similitud de ambos en la descripción de diversos aspectos referidos a la religiosidad andina¹⁵. Mas bien, la familiaridad del cronista con

15 Para Rolena Adorno “Puede haber sido así la ‘Instrucción’ de Albornoz una de las fuentes para el capítulo ‘Idolos y Guancas’ de Guamán Poma (...). Parece que la totalidad de la exposición de Guamán Poma sobre las antiguas prácticas de los Incas se basó, irónicamente, en datos recogidos por él como parte del equipo de Albornoz a finales

la región donde se desarrolló el *Taki Onqoy* (era natural de Sondondo, de la etnia de Rucanas) explicaría esta coincidencia.

Se sabe –por la documentación colonial– que los gastos que ocasionó la visita de Albornoz fueron solventados por él mismo. No recibía un salario, mas bien llevó por su cuenta “lenguas y oficiales” como al padre Gerónimo Martín al que le entregó 300 pesos “y otras muchas cosas”; al intérprete Juan Vizcaíno le pagó más de 150 pesos y al fiscal Pedro Blasco le entregó más de 80 pesos “*por los riesgos de sus personas por los muchos e muy malos caminos e ríos que se pasaba*” (Bartolomé Berrocal, IS de 1570). Por otro testigo se sabe que el Visitador gastó en total “*ocho mil pesos e gora no se sabe los tenga*” (Diego de Abrego, IS de 1570). El mismo padre Gerónimo Martín escribe:

“el dicho Cristóbal de Albornoz de su propia hazienda dio a este testigo cierta cantidad de pesos de oro (...) para que gastase y se le ofreció que de su hazienda le daría y socorrería con lo que pudiese, y este testigo viendo la boluntad del dicho Cristóbal de Albornoz recibió lo que dicho tiene, y que en dicha visita este testigo comía en la mesa del dicho Cristóbal de Albornoz a su costa en todo el tiempo que andubo en su compañía (...)” (IS de 1570: 131).

Cuadro N° 6
Indios castigados

Sectores sociales (1) y grado de culpab.	Sorás (2)			Hatun Rucanas Laramati	R. Antamarca			Total
	V	M	T		V	M	T	
1. Predicadores y maestros del TO (Ayras)	4	2	6	12	4	3	7	25
2. Cómplices vinculados a 1 y 4	158	150	308	35	-	-	-	342
3. Hechiceros y sacerdotes de <i>huacas</i>	43	15	58	33	-	-	-	91
4. Caciques y principales (consentidores o encubridores)	56	-	56	29	-	-	69	154
5. Indios castigado por ayras takionqos	-	-	244	166	-	-	304(3)	711(4)
Total	261	167	672	272	4	3	380	1324

Fuente: elaborado sobre la base del anexo de las IS de 1584.

Notas:

- (1) Hay dificultades para discernir bien los diversos sectores involucrados en el movimiento. En algunos pocos casos se mezclan los motivos: por ejemplo los caciques y principales “consentidores” del *Taki Onqoy* son castigados por “amancebamiento”.
- (2) Se da mayor atención a la comunidad de Soras, hecho que permite discriminar el género de los implicados en el *Taki Onqoy*. En el resto, también es posible hacer esta distinción.
- (3) Este dato no está discriminado en la fuente primaria, por el tipo de castigo se logra determinar que no se trataba de predicadores ni líderes del *Taki Onqoy*, sino del común de los indios adhe-

de los sesenta” (Duviols, 1984: 174,175). Duviols añade “Guaman Poma sacó de Albornoz (posiblemente de las relaciones de visitas y de otros textos, pero no de los textos que iban después a formar la Instrucción) el contenido de sus capítulos sobre “hechiceros y pontífices” (Ibid: 176).

ridos al movimiento.

(4) Como se puede ver, en el cuadro no aparece la cantidad exacta de indios castigados.

A despecho de lo que se sostiene insistentemente en las **Informaciones de Servicios** de que el debelamiento del *Taki Onqoy* fue con “moderación y caridad”, “con mucha prudencia y benignamente” deseando la enmienda de los indios; en realidad, la lucha contra aquel movimiento fue despiadada, dura, feroz y severa tal como se desprende de la lectura del anexo a las **Informaciones de Servicios** de 1584. Se castigó a cerca de 8,000 indígenas de una población aproximada de 139,478 indígenas de toda Guamanga y de 42,059 de los tres repartimientos del sur.

La labor desplegada por Albornoz, sin duda, fue ardua. Soras fue el repartimiento que tuvo mayor cantidad de “cómplices” que apoyaron directamente a los líderes del movimiento y fue el más castigado. Se destaca la presencia de considerable número de mujeres predicadoras, hechiceras e indias comunes escarmentadas. Junto a Juan Chocne o Chono hay un total de 24 profetas que cumplieron destacado papel en aquel movimiento. Fueron diversos los castigos impuestos a cada uno de ellos¹⁶ (ver cuadro N° 7).

Los peroradores y maestros de Hatun Soras fueron azotados, encorazados y desterrados para que sirvan en el hospital de naturales de la ciudad de Guamanga. Algunos, además, fueron trasquilados, fijándose un tiempo de cuatro años para que sirvan en el hospital antes indicado. En Hatun Rucana–Laramati fueron desterrados del pueblo para ser entregados a los monasterios y templos de la ciudad de Guamanga y así fuesen “*yndustriados en las cosas de nuestra Santa fe Católica*”. En Rucanas Antamarca, se les castigó para que sirvan a perpetuidad en el templo del pueblo de Aucará; algunos fueron desterrados y entregados a los curas de los repartimientos de Aucará.

A los “cómplices” de Hatun Soras los azotaron, trasquilaron, encorazaron y los hicieron servir a perpetuidad en el templo del pueblo de Morcolla. En otros casos, además de lo anterior, los obligaron a presentarse tres días a la semana ante el cura para que fuesen adoctrinados en la fe católica. En otras circunstancias, solamente los azotaron y les cortaron el cabello.

Los hechiceros y sacerdotes de *huacas* de Hatun Soras fueron encorazados, azotados y trasquilados públicamente, además los obligaron a construir sus casas junto al templo para que ahí vivan y sean catequizados. A otros, además, se les obligó a llevar “*señales de colores que fuesen cruces en sus mantas y lliqllas*”. Otros fueron sacados “señalados” (con corozas y con cruces) en condición de penitentes y los hacían pasear para que la gente los conozca. En Hatun Rucana–Laramati, los hechiceros fueron encorazados y emplumados, los azotaron y trasquilaron y les ordenaron a que presten servicio a perpetuidad en el templo del repartimiento.

A los caciques y principales de Hatun Soras, además de propinarles 50 azotes, se les impuso que en el plazo de un año construyan el templo mayor del curacazgo en el pueblo de Morcolla: lo edifiquen junto con sus indios por ser también culpables; la

¹⁶ En base íntegramente al anexo de la IS de 1584.

Cuadro N° 7
Diversos castigos según los delitos

Sectores sociales	Diversos castigos (1)	H. Soras	HR-Laramat.	R. Antamarca
Predicadores y maestros del <i>Taki Onqoy</i>	Azote encorazamiento Trasquilamiento Destierro a Guamanga Servir a perpetuid. en la Iglesia del repartimiento	x x x x	x	x x
Cómplices	Azote Encorazamiento Corte de cabello Destierro a Guamanga Servir a pertuidad en la iglesia del repartimiento Presentarse 3 veces a la semana para ser adoctrinado	x x x	x x x	
Hechiceros y sacerdotes de huacas	Azote Encorazamiento Trasquilamiento Construir sus casas junto al templo del repartimiento Llevar señales a colores de cruces en sus mantas y lliqllas Encoraz. y ser emplumados	x x x	x x x	
Caciques y principales	50Azotes Construir, en trabajo comunal junto a sus indios, el templo mayor y sufragar los gastos que ello ocasione Pago de 100 a 120 pesos para comprar lo necesario para la iglesia Penitencia pública descalzos y con sogas en el cuello	x x	x x x	x
“Indios comunes” implicados	Azote Corte de cabello Presentarse 3 días por semana ante el cura para ser adoctrinado Destierro para ser entregado a curas o devotos Servir cierto tiempo en la iglesia	x x x x	x x x	x x x x

Fuente: cuadro confeccionado sobre la base del anexo de IS de 1584.

Notas: (1) Generalmente, a una misma persona se le aplicaba, a la vez, varios castigos.

madera, clavazón, puertas y cerrojos debían de comprarlos de sus “haciendas”; el templo debía tener 150 pies; en el plazo de seis meses debían pagar 120 pesos de plata corriente para comprar lo necesario para la iglesia como “ornamentos y dosel”. En otros casos, el templo debía construirse en el pueblo y provincia de Hatun Soras y debían entregar para el templo 100 pesos de plata. En Hatun Rucana–Laramati, los caciques y principales fueron condenados a penitencia pública, descalzos y, con sogas al cuello, iban en procesión. Entre Rucanas Antamarcas, las iglesias que debían de construirse estarían en los ayllus de Andamarca y Apcara, en este último debía edificarse el templo mayor del repartimiento. Los caciques y principales de Uchuncayllo eran acusados, además de encubridores del *Taki Onqoy*, de haber favorecido y ayudado a los “dogmatizadores”¹⁷.

Finalmente, el común de los indios de Hatun Soras implicados en el *Taki Onqoy* fue azotado, trasquilado y mientras durase la construcción del templo mayor de este pueblo y provincia y sirviese en ella tres días a la semana, fue obligado a presentarse ante el cura para que sea adoctrinado en la santa fe católica. Entre los indios escarmentados varios llevaban el apellido Guamani y nombres occidentales, siendo muchos de ellos mujeres. A varios indios de Hatun Rucana–Laramati se les desterró del repartimiento por seis años para ser entregados a personas devotas o curas; además, fueron trasquilados y azotados. Los indios de Rucanas Antamarca fueron trasquilados, azotados y obligados a servir cierto tiempo en la iglesia.

Los principales profetas, Juan Chocne, Santa María y Santa María Magdalena fueron trasladados a Cusco y obligados a desmentirse en público, luego de un encendido sermón de Cristóbal de Molina. Más tarde, las mujeres fueron confinadas en un convento, ignorándose el destino de Chocne (Millones, 1964). Es probable que el profeta terminó sus días en la cárcel de hechiceros de Cusco o en Lima (Millones, 1965, 1984).

Albornoz y su equipo también lograron hallar, destruir e incinerar gran cantidad de *huacas*. En un tono de exageración se dice que “*es el hombre que más huacas ha descubierto y destruido en este reino*” (varios testigos en las IS de 1584). Por declaración del mismo Visitador, se sabe que la clave para desarraigar el *Taki Onqoy* (“principio” llama él) fue descubrir *huacas*, porque a partir de ello se podía desmadejar y saber quiénes eran los que adoraban y cuáles eran los rituales (**Instrucción** de Albornoz, 1984).

Es general atribuir a los caciques y a sus principales –inclusive se dan nombres– como los que adoraban y *mochaban* y poseían *huacas* e ídolos; y en otros casos se les señala a los indios comunes.

A las *huacas* menores como *illas*, *illapas*, *saramamas*, *llamaillas*, etc. las quemaban y destruían en los mismos pueblos donde las encontraban –el testigo Pedro Hernán

17 Al cruzar datos sobre las sanciones aplicadas a los caciques y principales y lo que los testigos aseveran en las **Informaciones de Servicios**, se encuentran algunas novedades. En estas **Informaciones** solo aparecen dos tipos de castigos: primero, a los “caciques y principales e indios inventores del Taqui Onqoy” los “más culpados en dicha secta”, Albornoz los envió presos al Cusco al Dean y Cabildo de la iglesia de dicha ciudad (T2, T7, T8, T9, T11, T13, T14, T15, T16, T17, T18); segundo, “a los demás” castigó con moderación predicándoles y dándoles a entender su “error y miseria” en que andaban (aseveración de la mayoría de los testigos, ver en especial T17). De esta manera en las IS las sanciones parecen ser más benignas que las que se aplicaron según el anexo de las **Informaciones de Servicios** de 1584.

Ximénez Villanueva vio cómo lo hacían en el repartimiento de Andamarca (IS de 1570) – o los enviaban a Guamanga para este fin (uno de los que recepcionaba en esta ciudad fue el testigo Diego de Abrego –IS de 1570–; mientras que Fray Cristóbal Hordoñez observó en Guamanga cómo destruían e incineraban estas *huacas* –IS de 1570–). Eran incineradas públicamente en presencia de Albornoz “*con sus ropillas y sacrificios y todas las demás reliquias de las dichas huacas*”.

El Visitador comisionaba a los indios o a un fiscal para que quemaran, destruyeran y derribaran las deidades de mediano tamaño que no pudieran llevar ante su presencia (anexo de la IS de 1584: 268). Guamán Poma de Ayala menciona a Juan Cocha Quispe “*fiscal, fue yndio bajo Quichua*”, como que por mandato de Cristóbal de Albornoz destruía todas las *huacas* e ídolos “*escondiendo lo suyo. Y por ello, alcanzó curaca pero llebó éste grandes cobechos. Y ancí salió muy rico, el pues salió pobre. Y con ello se hizo curaca principal, que le obedeció todos los yndios Quichuas, mitimays*” (Guamán Poma de Ayala, 1980, T.II:163).

A las *huacas* de mayor tamaño (cerros, montañas, etc.) no pudieron “tirarlas” porque requerían de “mucho fuerza”.

Cuadro N° 8
“Guacas adoratorios e ídolos” hallados

"Guacas adoratorios e ídolos"	Soras	HR.Laramati	R.Antamarca	Total
I. A nivel General (1)				
- Guacas	312	385	684	1381
- Idolos	289	--	24	313
- Guaquillas	27	--	--	27
- “Idolos guacas”	54	--	--	54
- “Guacas ídolos”	--	150	--	150
- “Idolos y guacas”	--	293	--	293
SUB TOTAL	682	828	708	2218
II. A nivel específico (2)				
- Guacas	27	--	--	27
- Pacarinas (3)	195	--	--	195
- Vilcas	64	--	--	64
- Mamasaras	64	--	--	64
- Caquias	12	--	--	12
- Llamaillas	145	--	--	145
- Illas (4)	320	--	--	320
- Illapas (4)	63	--	--	63
- Charpas	9	--	--	9
- Plumas de halcón	2	--	--	2
- Usnos	varios	--	--	varios
- Otros	varios	--	--	varios
SUB TOTAL	901			901
TOTAL	1583 (5)	828	708	3119

Fuente: cuadro confeccionado sobre la base del anexo de IS de 1584.

Notas:

- (1) La forma como están discriminadas las Huacas e ídolos corresponden a la fuente primaria antes citada. Esto refleja la dificultad que tuvieron los extirpadores de idolatrías en llamar a los objetos sagrados por su verdadero nombre. Obstáculo que se hace extensivo también a los investigadores del movimiento.
- (2) Al total de Huacas e ídolos hallados en Soras consignados en el rubro I. “A Nivel General” se debe agregar los diversos objetos sagrados que se indican en el rubro II. “A Nivel Específico”. En Hatun Rucanas -Laramati y Rucanas Antamarca todas las Huacas halladas están englobadas en el primer rubro.
- (3) Una de las graves confusiones de los extirpadores de idolatrías es respecto a las paqarinas. Teniendo en cuenta su verdadero significado, su gran número no corresponde a la realidad, probablemente en las cifras estén consignadas las verdaderas paqarinas junto con otros objetos sagrados como las tumbas de los antepasados llamados *mallquis*.
- (4) Igual dificultad se tiene con las illas y las illapas. Las primeras son piedras zoomórficas que representan a la llama (conocida como *llamailla*) a manera de amuleto de fertilidad considerada una divinidad menor y era objeto de rituales. La illapa tiene varios sentidos: es la triada rayo, trueno y relámpago, pero en el contexto en que se halla se refiere a la representación de esta triada y a los adoratorios y lugares sagrados dedicados a ésta; y de acuerdo a Alborno (1984), a los “cuerpos muertos embalsamados”. Según Tello (1921) illa significa brillar, relumbrar, luz e Illa-pa brillar, relumbrar, rayo. Entre los Rucanas Antamarcas estaban asociadas a las pléyades (Jiménez de la Espada, 1965). Para tener mayor información sobre esta divinidad ver José María Arguedas (1974) y el artículo de Yaranga (1979). Para hacer un estudio de ambas huacas como signos “fonológicos-conceptuales” y sobre la reverencia andina hacia la illa y su familia (illapa, llama, inca, ñamca) que indica la ciencia de aspectos relacionados con el sonido, percibido en modo lineal, ver Claudette Kemper Columbus (1997).
- (5) Esta cifra más o menos se aproxima a la cantidad mencionada por el testigo Gerónimo Martín en las IS de 1570: en Soras se descubrió “más de mil cien guacas”.

Paralelamente a estas acciones represivas, se dice que el Deán y Cabildo del Cusco envió a los sacerdotes de las doctrinas un “mandamiento”, para que tengan en cuenta “*si algunos predicadores de la dicha secta pasavan por los dichos repartimientos que los rendiesen*” (Pedro de Prado, IS de 1570). Asimismo, Alborno y su equipo desempeñaron una serie de acciones complementarias: premiar a los curas de los repartimientos que cumplieron sus oficios y castigar a quienes no lo hicieron (T2); escarmentar a algunos clérigos “*por faltas y defectos que en ellos avía*” (T12) y en otros casos los honró según su proceder (T24); también otorgó (o prometió) premios a los indios colaboracionistas.

Organizó procesiones, ofició misas e hizo pláticas. En Hatun Rucanas–Laramati, junto a la destrucción de *huacas*:

“paresçe que el dicho señor Visitador hizo una procesión donde los dichos caçiques salieron en forma de penitentes, e hizo otras diligencias muy ymportantes para la conversión de los naturales” (Anexo a IS de 1584: 284).

Suplicaba a nuestro Señor por “*la conversión de los naturales e hacia procesiones generales con todos ellos, e dezían sus misas con diligencia*” (Baltazar de Hontiveros, IS de 1570:76, y T24). Mandó construir una capilla en la iglesia e hizo edificar en los repartimientos muchos templos y “ornamentos” para la celebración de misas y para adoctrinar a los naturales (T18, T1, T2).

Dejó órdenes e instrucciones para que los curas realicen posteriores visitas a los lugares y adoratorios para que no “reedifiquen” nada (Molina, IS de 1584) y escarmienten a

los naturales que cometan pecados (T18). También dejó instrucciones a los sacerdotes para que se orienten y puedan confesar y pregonar “*muy ymportante para la salvación dellos, y sin la dicha orden e ynstrucción era ymposible asertar ni hazer fruto en los naturales*” (Sebastián Hernández, IS 1584). Esta “instrucción” habría llegado hasta Guamanga para saber cómo se debía proceder con los “delincuentes” implicados en el *Taki Onqoy* (Diego de Abrego, IS de 1570).

Además, como antecedente para las futuras visitas:

“dexa en los libros de los sacerdotes de los repartimientos de las cosas que a reparado y castigado, y de los delitos e casos que se hallaron en cada repartimiento para que los demás visitadores que después vinieren tengan claridad como se an de aver en las visitas” (Gerónimo Martín, IS de 1570: 131).

La experiencia de Albornoz, en esta primera “campana de Extirpación de Idolatrías” practicada en los Andes peruanos, le permite sugerir hasta once procedimientos o recomendaciones para descubrir con eficacia y reprimir más las “idolatrías”, y así “servir mejor a Dios”; lo que bien puede ser conocido como un “*Manual del extirpador*” que en gran parte él mismo lo había puesto en práctica reprimiendo el *Taki Onqoy*. Así, se debía:

- Tomar como “principio” o clave el descubrir las *huacas* (nombres, lugares y sus camayos). La actitud “modesta” de Albornoz se traduce cuando indica que esta recomendación se agregaría a otros medios y pareceres que “*otros ayan dado para que se estirpen y desarraiguen de una bez, si Dios fuere servido*” (**Instrucción ...** de Albornoz, 1984: 215). Dice que al inicio no se debía precipitar en querer saber sobre sus “haciendas”.
- Hacer entender a los naturales que solamente se pretendía la salvación de sus ánimas y apartarlos de sus supersticiones.
- Averiguar sobre el “orden” que guardaban los indios para hacer sacrificios y fiestas.
- Saber sobre las “haciendas” que tenían las *huacas* (chacras, ganados, etc.), sobre sus vasos y ropas.
- Conocer quién era el curaca de *guaranga* y cuántos *ayllus* estaban sujetos a él y descender de cien en cien.
- Saber cuántos eran sus *paqarinas*, quienes les habían sucedido y quienes eran sus allegados. Por *ayllus* y parcialidades de *urin* y de *hanan* sucesivamente, se debía poner el nombre de las *paqarinas*, de las *huacas* y de los *camayos*.
- Encontrar en las *huacas* (piedras) las *capacochas* vestidas de *cumbe*.
- Deshacer las *huacas* que no eran “portátiles” y quemarlas junto con sus reliquias y vestidos delante del pueblo.
- Saber cuáles eran las *moyas* donde ocultaban sus *huacas* y las “mamas”; conocer y destruir los *Ceques* y *Cachuis* de las divinidades.
- Cada año obligar al cura para que visite los lugares donde estuvieron las *huacas* para ver si las “reedifican” y les otorgan sacrificios, observar si están trasquilados los “carneros” de las divinidades. Se debía instruir a los “*camayos de las huacas*” en la fe.

- Dar memoria de todo lo actuado en el libro de fábrica (**Instrucción...** de Albornoz, 1984).

La documentación quinientista insiste que la actitud de los indios frente al develamiento del *Taki Onqoy* fue de “sumisión y humildad”, lo que no fue así:

“y ellos (los indios) binieron por lo mucho que se les predicaba a conoscer el hierro que avían hecho y en que estaban llorando e prostados (sic) por tierra, que a todos daba contrición y piedad según y de la manera que ellos se venían a acusar pidiendo misericordia, prometiendo de enmendarse e que no cometerían ni harían más semejantes maldades e delitos e ofensas contra el serviciol de Dios...” (Bartolomé Berrocal, IS de 1570: 94).

“mediante las predicaciones y buena diligencia del dicho Cristóbal de Albornoz obró Dios Nuestro Señor en los coraçones de los naturales que están prevertidos y engañados del demonio;/ vinieron en conocimiento de su hierro de rodillas a pedir misericordia con muchas lágrimas, y este testigo los vido con contrición al parescer y que provocavan a lágrimas a los que los vían, y el dicho visitador les dio penitencia saludable rescibiéndolos con clemencia, y esto sabe desta pregunta, porque este testigo fue yntérprete e lengua de lo susodicho...” (Gerónimo Martín, IS de 1570: 131,132).

Asimismo, la documentación colonial insiste en la existencia de denuncias de algunos caciques y principales, como de indios comunes, contra los “dogmatizadores” y sobre las *huacas* (T2, T3, T4, T7, T8, T9, T10, T17, T25). Estas delaciones se habrían hecho tanto en los mismos lugares de origen de los indios como cuando fueron hasta Guamanga con este fin (Bartolomé Berrocal, IS de 1570: 94).

Los propios naturales vinieron a “acusar de sus pecados, herrores, e delitos, e guacas e ydolatrías que tenían ocultas diziendo que no avían entendido bien las cosas de Dios porque los demás visitadores no les avían dado a entender todo lo susodicho ni con la manera e modo que el dicho Cristóbal de Albornoz se lo daba a entender” (Gerónimo Martín, IS de 1570: 132).

Molina fue quien se encargó de perorar el sermón a los líderes que fueron desterrados presos a Cusco desde diversos lugares.

“confutado sus herrores se desdixeron de todo lo que avían dicho y predicado contra la ley evangélica; con muchas lágrimas se convirtieron y pidieron al pueblo perdón, y les dixeron públicamente que ellos por ser pobres tomaron aquel modo de bibir para poder comer y ganar con ello para su sustento” (Molina, IS de 1584: 225).

Finalmente, la reducción Toledana, también contribuyó a la campaña de extirpación del movimiento. A raíz del *Taki Onqoy* y con el triunfo del proyecto colonial con Toledo, se iniciará la prohibición de los *takis* (cantos y bailes tradicionales no cristianizados) que serán asociados a los “cultos idolátricos” (Estenssoro, 1992).

7. REPERCUSIÓN DEL MOVIMIENTO

A pesar del optimismo que existía en algunos testigos como el padre Gerónimo Martín, para quien la labor desplegada por Albornoz fue eficiente y los indios quedaron “*corregidos y ya no podrán ydolatrar*”¹⁸, cinco años después que el visitador terminara con la represión del *Taki Onqoy*, en 1577, el mismo Albornoz desde Cusco sostiene preocupado que en este obispado y sus comarcas los indios todavía “retienen” los ídolos y *huacas* y realizan ritos y ceremonias ancestrales, y pide ocuparse personalmente en su extirpación y en la reducción de los indios (IS de 1577:167). Solicitud que le fue denegada.

Años después, los curas alarmados manifestarán que “*A resultado de esta endemoniada instrucción [del Taki Onqoy] todavía hay algunos indios hechiceros, aunque en poca cantidad, que cuando algún indio está enfermo los llaman para que los curen, y les digan si han de vivir o morir*” y a base de maíz, en sus diversas formas, ofrecen a las *huacas* y *vilcas*, para que dé salud al enfermo, y luego los confiesan (Molina, 1959: 103).

Se manifiesta que los indios, con facilidad y poca persuasión, se dejan caer en esta “apostasía y yerro” (se refiere a la curación tradicional) y se recomienda que si hubiese algún castigo ejemplar para los hechiceros, mediante Dios, cesaría tan “gran mal” (Ibid: 104). A pesar que la contención del *Taki Onqoy* fue brutal, Molina exigía más sanción ejemplarizadora.

El de 1570, en Vilcashuamán, se desata una campaña anticatólica que fue denunciada por el inquisidor Arrieta¹⁹. Acosta refiere que hasta 1588 existían hechiceros que imponían penitencias a quienes servían de buena fe a los cristianos (Millones, 1964).

En la *Crónica* del R.P. Bartolomé Álvarez se consigna un interesante dato: entre 1585-1586 se halló en el sur, un baile clandestino llamado *taki onqoy* en el que los indígenas llegaban hasta el extenuamiento (información oral de Luis Millones, setiembre, 1998).

Poco tiempo después, se desarrollarán en Apurímac tres importantes movimientos mesiánicos y milenaristas: en 1590 en la provincia de Aymaraes se da el *murú onqoy*; en 1591 se produce en Antabamba; y en 1596 en la desaparecida provincia de Yanahuara. Lo interesante es que estas tres provincias están relativamente cerca a Soras y Rucanas, repartimientos donde se desarrolló el *Taki Onqoy* y que tuvo influencia en estas provincias. En estos tres movimientos, tuvieron destacada importancia las *huacas* como espacios sagrados (ver más detalles en la segunda parte, Capítulo VI del presente trabajo).

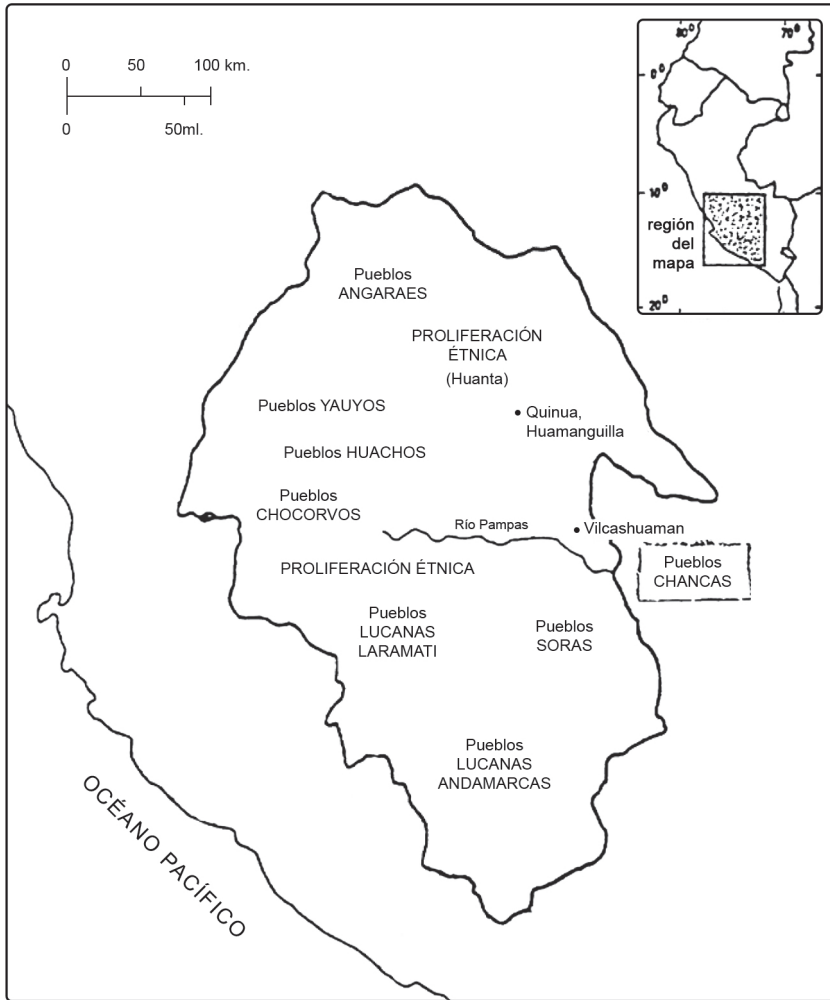
En 1613, el visitador Fernando de Avendaño descubrió sesenta “maestros dogmatizadores” y los castigó enviándolos a la capital (Millones, 1965).

18 Similar optimismo tuvo el padre Diego de Abrego: en los repartimientos donde visitó Albornoz (en la ciudad de Guamanga y sus términos), no había ninguna idolatría, ni guaca, ni adoratorio, ni sacrificio, ni abusos (IS de 1570). Otro testigo contaba: los indios decían: “*Albornoz mi atin guaca conacta*” (traducido al español sería: Albornoz, solo venció y destruyó todas las guacas e ídolos de los indios) (Pedro de Miranda, IS de 1584: 237).

19 Ver Vargas Ugarte, 1948, T.IV; Duviols, 1971, 1977; y Salas, 1979.

Mapa N° 1

Región de Guamanga



Fuente: Stern (1986:50)

CAPÍTULO II

HISTORIA DE LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA

CRONOLOGÍA

- 1524 : Perú: epidemia, posiblemente viruela (entre sus víctimas estuvo el inca Huayna Cápac, padre de Huáscar y Atahualpa).
- 1531 : Perú: epidemia, probablemente sarampión o viruela.
- 1532 : Fenómeno El Niño. Conquista de Perú y captura del inca Atahualpa en Cajamarca.
- 1533 - 36 : Manco Inca (hermano del inca Huáscar) colabora con los españoles.
- 1536 : Inicio de la resistencia bélica desde Vilcabamba (Cusco), dirigida por Manco Inca.
- 1537-50 : Guerra Civil entre los conquistadores españoles.
- 1539 : Fundación de la ciudad de Guamanga.
- 1541 : Morbo de sarna.
- 1542 : Se emite en España las “Nuevas Leyes Indias” supuestamente para proteger a los indígenas.
- 1544 : Manco Inca muere asesinado.
- 1546-47 : Perú: epidemia de verruga.
- 1551 : Primer Concilio Limense.
- 1557 : Epizootia en Guamanga que afectó a camélidos.
- 1558 : Fenómeno de El Niño.
- 1558-59 : Perú: morbo de influenza llega de Europa (viruela según Lastres).
- 1559 : Juan Polo de Ondegardo redacta **Los errores y supersticiones de los indios sacados del Tratado y Averiguación.**
- 1560 : Inca Sayri Túpac (hijo de Manco Inca) muere envenenado. Inicio del movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy*.
- 1561 : Comisarios de Perpetuidad instruyen a encomenderos abrir discusión en cabildos.

- 1562 : Cusco: Alboroto por perpetuidad de encomiendas. Primera reunión de fr. Domingo de Santo Tomás con curacas para tratar la perpetuidad de las encomiendas. Se descubre la mina de Hatunsulla al inicio del territorio de los Chocorbos.
- 1563 : Alzamiento de encomenderos. Descubrimiento de minas de plata en Chumbilla (zona de los Chillques-Vilcashuamán).
- 1564 : Descubrimiento de las minas de azogue de Santa Bárbara (Huancaavelica).
- 1564–65 : Parinacochas: el padre Luis de Olvera observa y da aviso sobre la presencia del *Taki Onqoy*. Se descubre en Jauja y otros lugares un motín indígena.
- 1564–69 : Gobierno del Licenciado Lope García de Castro.
- 1565–66 : Nombramiento de Corregidores de Indios. En 1566 se establece en Guamanga el primer Corregidor.
- 1565 : Vilcabamba: conversaciones entre el inca Tutu Cusi (hermano de Sayri Túpac) y la comitiva española. Guamanga: se reporta hambruna en la sierra, especialmente en la jurisdicción de la ciudad.
- 1566 : Cusco: destitución del corregidor Diego López Zúñiga, por temor a que se subleve. Fuerte sismo sacude Perú.
- 1567 : Chala: Luis de Olvera y Alonso Pareja, párrocos de Parinacochas, comprometidos en la destrucción del templo dominico. Cusco y Lima: García de Castro descubre una rebelión de mestizos. Polo de Ondegardo redacta **Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad**.
- 1567 : Segundo Concilio Limense.
- 1568 : Pausa (Corregimiento de Parinacochas): fundación del Convento Dominico. Llegada de jesuitas a Perú.
- 1569 al 81: Gobierno del virrey Francisco de Toledo.
- 1569 : Creación de los Tribunales de la Inquisición en Perú y México.
- 1569–72 : Campaña de Exterminación del movimiento sociorreligioso del *Taqi Onqoy* a cargo del visitador Cristóbal de Albornoz. 1569 (Guamanga): Primera **Información de Servicios** de Albornoz.
- 1570–75 : Visita general de Toledo.
- 1570 : Guamanga: segunda **Información de Servicios** de Albornoz.
- 1571 : Vilcabamba: muerte del inca Titu Cusi y coronación del inca Túpac Amaru.
- 1572 : Cusco: ejecución de Túpac Amaru. Coincidentemente es el año que finaliza el debelamiento del *Taki Onqoy*.
- 1575 : Cristóbal de Molina redacta **Ritos y Fábulas de los Incas**.
- 1577 : Cusco: tercera **Información de Servicios** de Albornoz.
- 1578 : El virrey Toledo solicita que la Inquisición proceda contra los “indios dogmatizadores”. Fenómeno de El Niño.
- 1578–80 : Epidemia de sarampión barrió el territorio regional.
- 1580–90 : Llegan los jesuitas a Guamanga peticionado por los vecinos notables.

- 1582 : Fuerte sismo.
- 1583 : Tercer Concilio Limense.
- 1584 : Cusco: cuarta **Información de Servicios** de Albornoz. El repesor del *Taki Onqoy* redacta su **Instrucción para descubrir todas las guacas...**
- 1586 : Redacción, a cargo de Luis de Monzón, de la Descripción de los Pueblos de *Hatun Soras*, Hatun Rucana Laramati y Rucanas Antamarca.
- 1589–91 : Perú: morbo de sarampión y viruela. Según otros, la viruela afectó en 1585.
- 1590 : Cusco: descubrimiento de “idolatrías”. Aymaraes (Apurímac): Descubrimiento del movimiento sociorreligioso *Muru Onqoy*. Vilcashuamán (Guamanga): hallazgo de la influencia del *Muru Onqoy*.
- 1591 : Agitación milenarista en Antabamaba (Apurímac).
- 1596 : Yanahuara (Apurímac): movimiento milenarista.
- 1600 : Arequipa: terremoto y agitación mesiánica.
- 1609 : Guamanga: erección de un obispado.
- 1610–15 : Epidemia de sarampión.
- 1612–16 : El cronista indígena Guamán Poma de Ayala escribe su “Carta al Rey”: **El Primer nueva coronica y buen gobierno**, con fuerte contenido mesiánico.
- 1613 : Morbo de difteria y erisipela entre Huachos y Yauyos.

1. ANTECEDENTES

Se adopta como perspectiva un enfoque regional, que considera el contexto más amplio que condiciona la historia de toda la región; este enfoque “refleja una dinámica fundamental de la colonización española” (Stern, 1986:15). La región se define –siguiendo los criterios de Gálvez (1977) y Ansión (1987)– a partir de la observación de una situación regional particular y con el interés puesto en el conjunto de las relaciones sociales que operan en ella en el transcurso de la historia.

La región de Guamanga (ver mapa N° 1) tiene una geografía compleja, variada y hostil. En términos de altitud, comprende desde 800 m.s.n.m. en la zona del Río Apurímac hasta los 5000 a 5100 en los nevados de Rasuwillka (Huanta) y Qarwaraso (Soras y Lucanas) respectivamente, incluyendo en su mayor parte territorios de puna y pequeños concentrados de espacios agrícolas (Urrutia, 1985). En ella es posible ubicar de norte a sur hasta once cuencas, valles o zonas ecológico-geográficas básicas que bien pueden constituir subregiones o microrregiones: el valle de Huanta, el valle de Ninabamba, la llamada “cuenca de Ayacucho”, la cuenca del río Qaracha, la cuenca entre los ríos Cangallo y Huancapi, la cuenca del Pampamarca–Sondondo, la cuenca del Chicha o Soras, las cabezadas, las zonas de altura, el valle de Chumbao y Andahuaylas, y la yunga cocalera (Ibid).

De estas, son de nuestra especial atención las dos cuencas del sur de la región: la del río Chicha o Soras que fue el espacio ocupado por la etnia de los Hatun Soras, y la del Pampamarca–Sondondo que fue el centro de la etnia de los Rucanas–Antamarcas (Hurin Rucanas) que junto con los Hatun Rucanas–Laramti (Hanan Rucanas, el de las

“cabezadas”) formaban la gran etnia de los Rucanas. Estos pueblos y otros de las partes altas o puna que van desde los Angaraes y Huancavelica por el norte y Parinacochas por el sur, fueron el escenario geográfico principal de la región y el de mayor actividad humana antes de la conquista española.

La región, entre los años 100 a 1000 DC., atravesó por dos etapas de desarrollo cultural: la Warpa, de carácter propiamente regional, y Wari, que se convierte en un Horizonte (el Horizonte Medio: 600 a 1000 D.C). Es en esta segunda etapa que, bajo la influencia cultural que recibe de Nazca y Tiwanaku, su expansión abarcó a gran parte del territorio de los Andes peruanos: “desde la ciudad de Wari, los ayacuchanos dieron inicio a la conquista de otros territorios, instalando ciudades a modo de ‘cabezas de región’ en cada valle conquistado, destacando la de **Pachacamac** que se convirtió en un centro con igual importancia que Wari, prestigio que mantuvo aun cuando *esta cayó*” (Salas,1979:15,16). Como parte de esta influencia que ejerció, el culto Wari quedó muy acendrado en la mentalidad del hombre andino. Durante la hegemonía Wari, predominó sobre los pueblos el culto a la Paqarina Altiplánica (Lumbreras, 1980). Según los nativos la ciudad de Wari había sido edificada por hombres blancos y barbados creados por el Sol en el lago Titicaca (Cieza de León, 1984; Huertas, 1983, 1988, 1990. Ver nota 3 del presente Capítulo). En la región de Guamanga, el culto a las Huacas Pachacamac y Titicaca –anterior al arribo de los Incas– no fue novedoso. También los Wari procedentes del Altiplano habían impuesto el culto solar. Al decaer este imperio, aparecieron diversas ideologías locales como el culto al *Illapa* o rayo (Huertas, 1983).

Concerniente al área de interés específico, el arqueólogo peruano Duccio Bonavía, por solicitud de Juan Ossio, examinó los restos de cerámica de Caniche en Andamarca (provincia de Lucanas), llegando a la conclusión que unos correspondían al estilo Horizonte Medio y otros al periodo Inca (Ossio, 1992b). Al mismo resultado llegó Héctor Espinoza (1984) en sus investigaciones arqueológicas en la cuenca del río Soras o Chicha, en especial Pampachiri, Larca y Matara, agregando que esta cuenca fue ocupada hace 4000 años a. C. por las evidencias de puntas de proyectil que encontró en las zonas altas, cerca de Qarwaraso y en Pampachiri. Después de la desaparición de Wari emerge en Soras un estilo de cerámica propio, conocido como “cerámica local Soras” (Entrevista a Héctor Espinoza).

En el periodo llamado por la Arqueología como “Reinos y Señoríos” o “Intermedio Tardío” (800 a 1450 d. C.) se desarrollaron en los Andes verdaderas naciones en unos casos, “confederaciones con varias cepas curacales” en otros, y agrupaciones pequeñas que no pasaban de los niveles de tribu en unos terceros (Huertas, 1988). Estas naciones o etnias en la región fueron: Quichuas en Andahuaylas, Hatun Soras y Rucanas en Lucanas, Tanquigua en Vilcashuamán, Huainacóndores y Guamanes en Guamanga; Quispillacta en Pomacocha; Cocha, Mayo y Chinchaysuyo en Huanta; Chocorvo, Chanca, Angara, Asto y Wanca en el actual departamento de Huancavelica (Huertas, 1983). Sus fronteras se alteraban –como ocurrió con gran parte de las otras naciones y etnias del área andina– a causa de factores naturales y sociales, produciéndose muchas disturbaciones y varios desplazamientos humanos (Huertas, 1990).

Una de estas perturbaciones –destacada por cronistas, extirpadores de idolatrías, historiadores y arqueólogos– fue ocasionada por la gran fricción que se produjo a mediados del siglo XV entre los *chankas* y las naciones de Castrovirreyna (ubicadas en las márgenes del río Pampas) contra los *quichuas* de Andahuaylas (que al parecer antes eran aliados de Rucanas, Soras y Parinacochas), los soras del sur este de Guamanga y los incas de Cusco. “Tal vez por su repercusión política, fue el evento más importante en el espacio andino” (Huertas, 1990:17).

Se puede distinguir cuatro fases en la historia de los *chankas*. En la primera fase, se produce la migración desde Castrovirreyna (su lugar de origen y donde tuvieron como *paqarina* a la laguna de Choclococha) hasta Andahuaylas, constituyéndose este nuevo espacio en el núcleo de su desarrollo y dándose una plena identidad étnica. En la segunda fase, empieza la guerra contra Soras, quienes recordaron a los *chankas* como agresores por haber sostenido con ellos continuas luchas¹. Los *soreños*:

“traían guerra con los indios Chankas, provincia de Andaguaylas, que son sus más cercanos vecinos, y que peleaban con hondas y con unas piedras horadadas con unos palos atravesados en ellas, que llaman en su lengua collotas” (Luis de Monzón, 1568: 222,RA)².

Los *lucanas* también estaban en constante guerra con los *soras* (Urrutia, 1985); igualmente, había escaramuzas entre otras etnias fronterizas. Genéricamente, Luis de Monzón (1586:241,243) indica refiriéndose a los *rucanas-antamarcas*:

“antes que señoreasen los Ingas esta tierra, en tiempo de su gentilidad, en cada pueblo había un señor, aquellos llaman curaca, y tenían guerra entre sí los de un pueblo con los de otros pueblos”.

Sobre los de Hatun Rucanas-Laramati se dice que en “tiempos de su gentilidad” (antes de los incas) en cada pueblo había un señor (curaca) al que le entregaban como tributo comida, leña y servicios y le labraban sus tierras. También éstos mantenían guerras y disputas con otros curacas sobre tierras de sementeras y pastos para ganados y peleaban con *waracas* y *champis*, una especie de mazas (Luis de Monzón, 1586).

En esta segunda fase, los *chankas* se enfrentan a los *incas*. Algunos cronistas relatan el hecho “milagroso” de la aparición de un hombre blanco y barbudo llamado Viracocha

1 E. González y otros (1987) tienen otra percepción: la expansión Chanka habría tenido dos fases: la primera que comprende a los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, parte de Junín y Apurímac; y la segunda, que abarca Lucanas, Parinacochas y parte de Soras. En su posterior trabajo, E. González (1992) se refiere a un asentamiento Chanka en Raqa Raqay, en Lucanas, y la modalidad de cerámica del grupo Aya Orqo, previo al grupo Inka-Chanka, en Parinacochas y otros lugares.

2 No se está en condiciones de afirmar si los Hatun Soras fueron conquistados y sometidos por los Chankas de Andahuaylas. Se sabe que en el distrito de Pampachiri, cerca a Soras, del que lo separa el río Chichas, hay tres restos arqueológicos Chanka: Auquimarca y Maucallaqta, Jerone y Naupallacta, entre los 3,200 a 3,700 m.s.n.m. (Boletín mecanografiado del Colegio “Gregorio Martinelli” de Talavera, 1997). El profesor Esteban Soto Velasco, del mismo Colegio, informa que en el distrito de Larcaj (provincia de Sucre) contiguo a Soras, hay restos arqueológicos en un lugar llamado Charangochayoq. En Soras y Laramate conocimos hasta cuatro sitios arqueológicos (en este último, están Plazapampa y Maucallaqta donde recogimos muestras de cerámica).

que anima al inca Yupanqui (que más tarde se llamará Pachacútec) para enfrentar a los agresores, prometiéndole ayuda y protección³. Una vez derrotados los *chankas* (1460 dC) y ya con su ayuda, el inca Pachacútec inicia la conquista del Contisuyo y Chinchaysuyo. En su marcha al norte, al llegar a Andahuaylas, tuvo un solemne recibimiento; ahí decidió proseguir su campaña contra los *soras*, *lucanas*, *guamanes*, *jaujas* y *wancas*.

En la tercera fase, los *chankas* son aliados de los *incas*. El inca Pachacútec prosigue la guerra contra otras naciones aprovechando el ímpetu guerrero de sus socios, somete a los *guamanes*⁴, *angaraes*, *chocorvos*, *huancas*, *huarcos* y *yaayos*. Se inicia el desplazamiento de cusqueños en la región y se comienza a efectuar un nuevo ordenamiento económico y social en los Andes. En la región construyen un tambo real en Vilcashuamán con capacidad para diez mil personas.

En la cuarta fase se entabla la guerra civil entre los incas Huáscar y Atahualpa. Los orejones que vivían en los tambos los abandonaron; los *chankas* de Andahuaylas no se dispersan y siguen viviendo en la provincia los jefes y sus seguidores⁵.

Los Incas edificaron en Vilcashuamán una ciudad para asegurar su triunfo en la zona que se convierte en el centro de su dominio en el territorio de sus más importantes enemigos. Así, Vilcashuamán, se constituyó en un destacado reducto incaico donde, entre otros, se levantó un enorme palacio y un templo al Sol, ejerció su dominio por todas las comarcas y actuó como muro de contención para posibles alzamientos Chanka o Wanka (Cieza de León, 1985; Salas, 1979; Stern, 1986; E. González, 1992). Vilcashuamán, en el corazón de los *chankas*, se convierte en el centro administrativo de toda la región de Guamanga, ocupada por *mitimaes* y con jurisdicción desde Jauja hasta Umanmarca (Urrutia, 1985). Con la expansión inca y el traslado de *mitimaes* a la región, a partir de la segunda mitad del siglo XV (después que Pachacútec venciera a los *chankas*) se produjo en los Andes una de las más violentas disturbaciones étnicas. Lorenzo Huertas (1988) sugiere, con razón, que antes de emprender cualquier estudio de los pueblos andinos, se tiene que considerar estos dramáticos trastornos.

En efecto, como parte de su política de control social, los incas despoblaron gran parte de los territorios ocupados por los Chankas y otras etnias trasladando a buena parte de sus pobladores originales a otros lugares y repoblaron trayendo nuevas gentes de regiones alejadas para instalarlos en estas zonas rebeldes. Sufrió mayor despoblamiento la zona norteña de la región de Guamanga.

3 La presencia de hombres blancos y barbados, no es un antojo de los cronistas: “*estos personajes están asociados a los Waris étnicos que se registran en Puno, Cuzco, Ayacucho, Junín y Cajatambo*”, “*gracias a nuestras observaciones de la iconografía y escultura de la cerámica Conchopata, no tenemos duda de la existencia de hombres barbados y nos inclinamos a pensar que existió como grupo étnico de origen altiplánico sureño*” (Huertas, 1990: 24).

4 Se desecha la versión común de que los Chankas conquistaron a los Guamanes.

5 Evidentemente, existen muchas interrogantes sobre los Chankas: una de ellas es sobre su origen territorial: ¿fue Huancavelica o Andahuaylas?. Otro punto controvertido es sobre la existencia o no de la llamada “Confederación Chanka” que abarcaría Andahuaylas, Ayacucho, Apurímac y parte del sur de Junín, por que (y esto en contraposición a Martha Anders, E. González y otros) en aquel momento no era factible la plena planificación del espacio, como sí lo hicieron los Wari, más por el contrario había mucha disturbación en el área como indica L. Huertas (1990). Estamos a la espera de nuevos planteamientos, producto sobre todo de nuevas excavaciones arqueológicas, no en Ayacucho, sino en Andahuaylas, que darán mejores luces al respecto.

La jurisdicción de Vilcashuamán fue el territorio más alterado, siendo casi vaciada la población original. Pocas regiones en el territorio incaico presentan tal “desarreglo” poblacional y tan masiva y dispersa presencia de *mitimaes* (Urrutia, 1985). Según la Revista de Vilcashuamán del año 1729, se encuentran en esta jurisdicción las siguientes etnias: Tanquiguas, Pabres, Hanan Chillques, Hurin Chillques, Condes, Huandos, Xauxas, Wankas, Yauyos, Quichuas⁶, Aymaraes, Guachos, Quispillactas de Canas, Cañaris y Quitos. En otros documentos, se menciona adicionalmente la presencia de Chocorvos, Lucanas, Totos, Pacomarcas, Sancos, Yungas Muchic y Yungas de Canas (Urrutia, 1985; Galdo, 1992).

De estas etnias, tiene particular importancia en Vilcashuamán, los *chillques*, oriundos del Collao, de lengua aymara, quienes rendían culto a la *huaca* Titicaca (Salas, 1979). Ellos poblaron, además, Huac-huas, en Lucanas (Zuidema–Quispe, 1967).

Esta situación configura en la región de Guamanga todo un fenómeno multiétnico y de convergencia de diversas herencias históricas y tradiciones culturales provenientes de casi todos los más importantes lugares del antiguo Perú andino (E. González, 1992). ¿Se podría pensar que Guamanga sintetizaba un panandinismo en pequeño? (ver mapa N° 2).

Los Incas fueron ampliando poco a poco sus dominios.

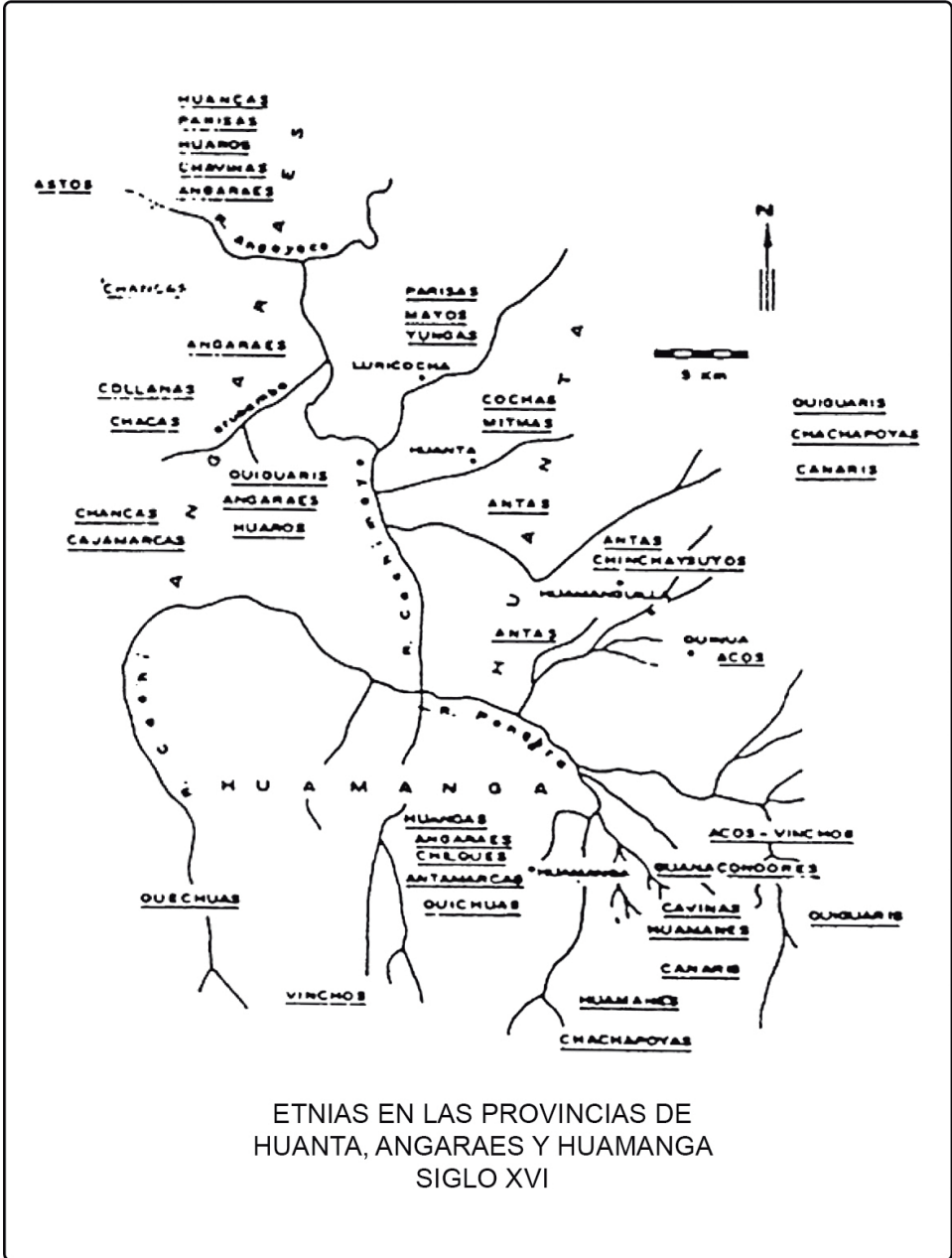
“á todos los señores que le salían de paz hacia mercedes(...) haciendo mercedes llegó este Inga, conquistando, hasta el valle de Pisco por los yungas, y por la sierra hasta lucanas, de donde se volvió al Cuzco, porque en algunas partes hallaba defensa” (Damián de la Bandera, [1557], 1968: 495).

Se habla de dos momentos en las relaciones que mantuvieron los Incas con los de Hatun Soras y Rucanas. Un primer momento en que la confederación de los pueblos guerreros de Chipamarca, Sorasmarca, Antaymarca, Apuqaras y Raqaymarca, se enfrentan en una lucha feroz, para luego ser sometidos por Pachacútec quien buscaba anexarlos de acuerdo a un plan expansivo hacia el norte. Los *soras* fueron subyugados después de muchas sangrientas batallas siendo derrotados sucesivamente los curacazgos de Chalcos, Paico y Soras (H. Espinoza, 1995^a; Purizaga, 1999). La resistencia armada de los *soras* y *rucanas* frente a los *incas* terminará con la generación de numerosos presos; diferente fue la actitud de los parinacochanos que no presentaron oposición (Varón, 1990: 389). Sobre la base de las mismas fuentes coloniales, Varón refiere que el inca Pachacútec permaneció en Soras donde siguió un curioso ritual de sumisión con el pueblo vencido. Tomó las indumentarias de los señores locales y regionales y las transformó en unos largos vestidos rojos bordados con borlas del mismo color. Luego

“mandóles vestir aquellas camisetas y mandóles echar cierta cantidad chicha porcima y mandóles poner encima de las cabezas ciertas migas hechas de berina de maíz, lo cual mandó hacer diciendo que haciendo aquellas cosas así aprehendía posesión de los tales señores e pueblos e provincias a ellos sujetos...”

⁶ Según la investigación realizada por Waldemar Espinoza (1973b), en 1572 se halló una gran colonia de mitmas Quichuas, cuyo número superaba las 5,000 personas.

Mapa N° 2
Etnías y mitimases en el S.XVI



Fuente: Lorenzo Huertas (1985:33)

A continuación, hizo que se presenten las

Mujeres señoras de los señores de la ciudad del Cuzco y que cantasen allí en presencia dél y de aquellos prisioneros un cantar que él allí ordenó, el cual decía: YNGA YUPANGUE YNDIN YOCAFOLA YMALCA CHINBOLEIFOLA YMALCA AXCOLEY HAGUAYA GUAYA HAGUA YAGUAYA (sic). Que quiere decir Ynga Yupangue hijo del Sol venció los Soras e puso de borlas, con el sonsonete postrero de Hayaguaya que es como tararara que nos decimos...” (Varón, 1990: 389, 391)

Los señores cusqueños con vestidos y plumajes de guerra, acompañados de tambores

“teniendo en medio de sí los tales prisioneros vestidos en la manera ya dicha comenzaron a cantar e fiesta la cual duró un mes”, volviéndose al Cuzco con los señores prisioneros y despojos de la guerra (Ibid: 391).

Fue en un segundo momento que los *soras*, *rucanas* y *parinacochas* se convierten en “anderos” de los Incas y se habla de “sumisión” frente a los soberanos cusqueños, como veremos más adelante. Jaime Urrutia (1985) ensaya una hipótesis: la alianza de los *lucanas*–*andamarcas* con los incas cusqueños posiblemente explique la mantención del grupo originario sin alteraciones de *mitimaes*. Probablemente haya otras razones más.

Los *rucanas antamarcas*:

*“se ocupaban en traer al Inga y llevarle por toda esta tierra donde él quería ir, en unas andas, y así los llamaban **pies del inga**, y respeto desto los quiso mucho y les dió la más galana **guaraca** por señal, que traen en la cabeza, que es blanca y colorada, como está dicho; y ni más ni menos le daban **yanaconas**, que que son criados de servicio; y así dicen que no daban otro tributo”* (Luis de Monzón, 1586: 241).

Por un dibujo de Guamán Poma de Ayala, esta condición de portadores de las andas imperiales se debió extender también a Hatun Soras, con la aclaración que en dicho dibujo el inca Guayna Cápac se desplaza a conquistar, armado y con un escudo.

Los *hatun soras* “servían al inga de correos y traerle en unas andas, y en este trabajo y ocupación pagaban el tributo” (Luis de Monzón, 1586: 222). Parecida situación se daba con los *hatun rucanas* y *laramati* (Ibid: 231); mientras que los de Taulle y Sarhua (Víctor Fajardo) eran “ovejeros del Inga y contaban su ganado” (Palomino, 1984). Los indios *soras*, al igual que los *quichuas* y *rucanas*, además, cuidaban y servían en el tambo de Vilcashuamán donde los hábiles curacas mantenían estos depósitos llenos de lana, tejido, *charqui*, ojotas, ají, jora y chuño (Huertas, 1983). También la tradición oral contemporánea recuerda que en Soras había otro tambo en el lugar denominado Tambocucho donde almacenaban productos para enviar a Vilcashuamán.

Los Incas dieron a los Soras unos “cordones de lana parda y blanca de la tierra” que llevaban colocados en la cabeza, a manera de insignia, para diferenciarlos de otras provincias (Ibid: 222). También los *rucanas antamarcas* y los *rucana laramati*, lucían otras divisas (Ibid: 243, 232)⁷.

Dibujo del cronista indígena Guamán Poma de Ayala



ANDAS DEL INGA PILLCO RANPA [andas de color rojo]. Guayna Capac Ynga ua a la conquista de los Cayambis, Guanca Bitca, Canari, Cicho, Chachapoya, Quito, Latacunga. Lleuan los yndios Andamarcas y Soras, Lucanas, Parinacochas a la guerra y batalla, de priesa lo lleuan. Batalla de Ynga.

Se sabe que los Incas tuvieron predilección a los de Hatun Soras y Lucanas: “*que sus provincias eran cámaras suyas y los hijos de los principales residían en la corte del Cuzco*” (Cieza de León, 1984: 253, tomado de Varón, 1990: 392). A criterio de Varón, más que estima esta aparentaría ser una situación de desconfianza y precaución de parte de los conquistadores cusqueños.

Se dice que los *rucanas andamarcas* “*todo el tiempo que duró el señorío de los Incas en esta tierra, vivieron (...) sin hacer más voluntad ni oír otra palabra más de la del Inga*” (Luis de Monzón, 1586:243). Para asegurar su dominio dejaban a un Inca deudo suyo, señor

7 Según Stern, quien se basa en Monzón, eran las élites de Lucanas y Andamarcas que llevaban estos tocados especiales “para simbolizar su diferenciación como figuras excepcionales de la comunidad” (Stern, 1986). Sin embargo, de la atenta lectura de Monzón no se puede hacer esta diferenciación, la fuente se refiere a toda la etnia.

principal, a quien tenían dirigidos los *quipus* que el soberano cusqueño despachaba, hacía ejecutar los castigos, incluido a los que “murmuraban del Inga”. Cosa parecida ocurría entre los de Hatun Rucanas y Laramati, quienes obedecían al curaca Guáncar *Illa*, asignado por el Inca.

Los *soras*, *lucanas*, *andamarcas*, *parinacochas*, *mallcos* y *pomatambos* fueron los menos alterados por la disturbación étnica originada por los Incas⁸. El otro núcleo no disturbado es la zona de Andahuaylas que mantiene su ocupación originaria. Un tercero eran los de Angaraes y Chocorvos en Huancavelica.

Históricamente, los de Hatun Soras se encontraban en una situación difícil: al centro de dos enemigos, los *lucanas* y *chankas*. Pero también es necesario indicar que tanto aquellos como estos, en tanto áreas mayormente de población originaria, se hallaban, a su vez, entre dos sectores fuertemente mitimaizados: Vilcashuamán y el antiguo reino de Quichua en Abancay (en este último se podían encontrar en los valles de Pachachaca y de Amancay hasta diez colonias de *mitimaes* trasladados de la costa, entre ellos de Pisco, Ica, Acarí, y cinco colonias de la sierra, lo que refleja que había un intenso tráfico costa-sierra) (W. Espinoza, 1973b).

Existe hasta la actualidad una mayor homogeneidad cultural en las etnias de altura originarias, con relación al área mitimaizado. Por ejemplo, los “Danzantes de Tijeras” se encuentran precisamente en los territorios que pertenecían a las etnias de altura: Soras, Lucanas, Angaraes, Chocorvos, mas no así en el área mitimaizado (Urrutia, 1985). En efecto, desde tiempos atrás los ayllus grandes y pequeños de los pueblos de Soras y Lucanas mantuvieron un sentido tan fuerte de identidad y de intereses separados “que hablaban lenguas o dialectos locales diferenciados” (Stern, 1986).

Cada cacique, etnia y parcialidad entre los de Hatun Soras y Rucanas tenían sus propias lenguas. Entre los soreños se hablaba el aymara, además había otra lengua que se llamaba *hawasimi* (“lengua natural suya”, “lengua fuera de la general”) con la que se comunicaban todas las parcialidades y macro etnias no incas. Probablemente como cada parcialidad era considerada “centro”, las lenguas fuera de ella se llamaban *hawasimi* (lengua de las periferias o macroetnias), lo que tiene en Soras un símil con aquello de *Qawallaqta* (o *Hawallaqta*). Finalmente, todas las parcialidades y macroetnias del sur de la región se podían comunicar y entender entre sí y con los Incas a través de la lengua general llamada quechua (kichwa) o *runasimi* (Luis de Monzón, 1586). Así, siguiendo del “centro” a la periferia inmediata (macroetnias) y de esta a la periferia mayor (los Incas del Cusco) existieron hasta tres lenguas diferentes⁹. Ello responde, a su vez, a tres procesos de desarrollo histórico de la región y del área andina.

8 Se establecieron algunas islas de *mitimaes* como los Chillques sobre el actual río del mismo nombre, en pleno territorio Lucanas (Salas, 1979). Se cree que hubo una colonia Soras en el Altiplano (versión oral de Lorenzo Huertas, setiembre de 1997), no sabemos si fue por acción de los Incas. En la tradición oral de los soreños contemporáneos, subsiste la idea de que la población de Soras fue trasladada a otro lugar debido a que se sublevaron en la época colonial (información de Gudelia Garay).

9 Según Varón (1990: 391), el *qawasimi*, que en muchos casos serían hablas locales, debió haber sido dialecto aru. “Esta lengua aru presentaba una avanzada dialectización en el siglo XVI, abarcando desde Huarochirí y Yauyos hasta Bolivia meridional. El más extendido de sus dialectos era el aymara”.

En las sociedades locales y regionales de Guamanga prehispánica, había una tendencia incipiente de división o explotación de clases y, más bien, la dinámica local y la imperial (la inca) “*sofocaban el desarrollo de las contradicciones de clase entre la elite de la comunidad y el hogar trabajador o el ayllu. La dinámica de la explotación se centraba, por una parte, en la relación entre la elite y la burocracia incas, y, por la otra, en las comunidades conquistadas*” (Stern, 1986:37).

Las contradicciones internas en la sociedad local o regional de Guamanga eran más de carácter étnico o de parientes competidores, y no de clases sociales opuestas. La base de estos conflictos era el acceso y la defensa de los recursos productivos (terrenos productivos y ganaderos) en sus comunidades, así como el acceso a recursos ecológicos en colonias codiciadas donde los *mitimaes* extraían sal, cultivaban coca y ají, siendo precaria la coexistencia: los restos arqueológicos esparcidos por Lucanas, Soras, Andahuaylas, confirman una historia de guerras y enfrentamientos locales entre comunidades y grupos étnicos rivales (Stern, 1986).

Los Incas, al conquistar estas etnias que antes eran independientes (más aún cuando trasladaron *mitimaes* a estas comunidades para establecer su control), dieron a la explotación económica una coloración étnica; de ahí que “*El objetivo de la liberación —un retorno a la condición independiente, la expulsión de los extranjeros— reforzaba la conciencia comunitaria o étnica*» (Stern, 1986: 39).

Esta dominación Inca de la antigua región de Guamanga, sin embargo, no fue tan traumática como en otras regiones; se hizo “dentro de los moldes culturales apreciados por los pueblos andinos”: “generosidad” para establecer y reforzar obligaciones y lealtades; “regalos” rituales, etc. No transformaron en general los modos locales de producción: “*permitió que se mantuvieran la autarquía preincaica y los modos locales de organización de las relaciones sociales y de la producción*”, aunque los integró en una formación económica más amplia y explotadora (Stern, 1986: 50; Huertas, 1990).

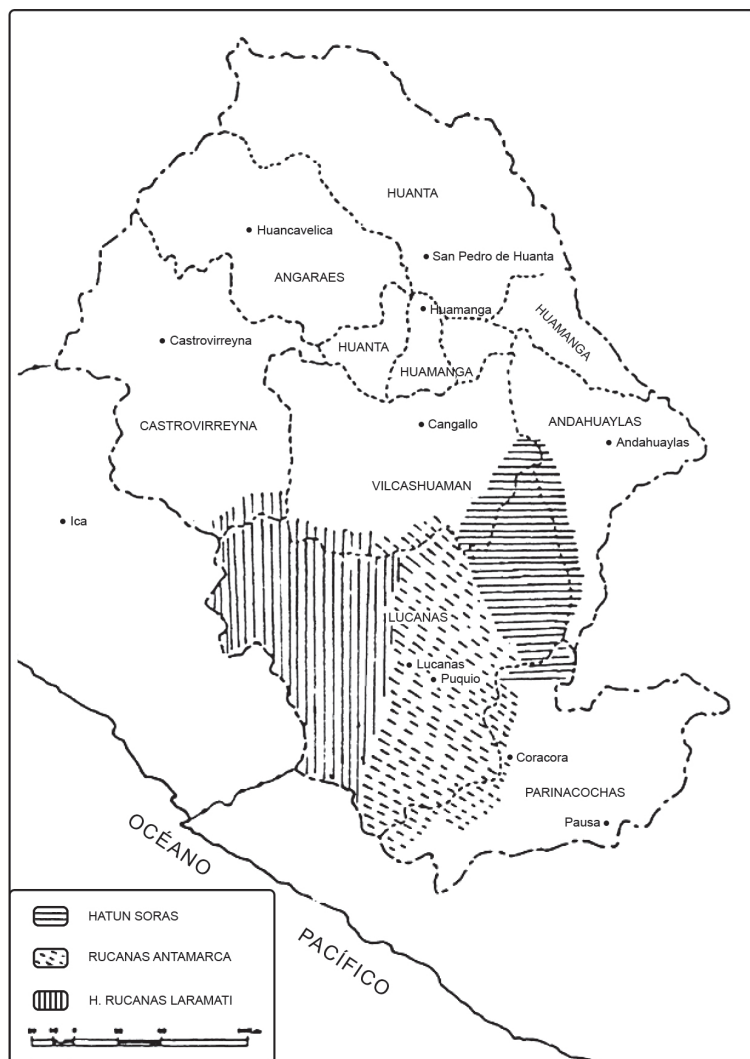
Esto no libera a los Incas de haber sido los causantes de la intensificación y la fragmentación étnica en la región, de haber generado mayores enfrentamientos entre los grupos étnicos, de haber propiciado rechazo, resentimiento y oposición a su dominación. Inclusive, en la segunda mitad del S. XVI, los pobladores de muchas comunidades recordaban con amargura la intromisión inca en sus territorios: es el caso de Angaras, Vilcashuamán y otros (Huertas, 1985). Los soreños también demostraron su genio orgulloso y su anticusqueñismo. Cuando las autoridades españolas preguntaron a los de Soras y Angaras sobre su pasado, estos siempre se jactaron de ser “gente valerosa y levantisca” opuestos permanentemente al gobierno de los Incas (Huertas, 1983).

Hatun Soras abarcaba un territorio amplio de la cuenca del río Chicha o Soras, en la margen izquierda comprendía toda la jurisdicción de la actual provincias de Sucre (se incluye Morcolla, Querobamba, etc.), un buen sector de la margen derecha (hoy perteneciente a Andahuaylas) y una pequeña parte de la provincia de Vilcashuamán (sobre todo Caruanca). Limitaba por el este con Andahuaylas, por el norte con Vilcashuamán, por el oeste con Huancasancos y por el sur con Rucanas Antamarcas y los Parinacochas (ver mapa N.º 3). Es de clima frígido y seco con muchas quebradas hondas. Contaba

con tres pisos ecológicos: la parte más alta, llamada *puna*, de intenso frío, donde estaban las fuentes de agua, los manantiales y había buen pasto para los camélidos sudamericanos; la parte central de clima más aceptable donde se encontraban diversos centros poblados, entre ellos la capital con sus tres parcialidades: Hanan Soras, Lurin Soras y Chalcos, donde cultivaban principalmente papa; y finalmente la parte baja, en las laderas y quebradas, como quien baja a los diversos ríos, entre ellos el río Soras o Chicha donde sembraban principalmente maíz. En estos pisos ecológicos, había pocos arbustos, entre ellos el aliso y el molle, “era tierra rasa y sin monte”.

Mapa N° 3

Región de Guamanga y el lugar de asentamiento de las antiguas etnias



Fuente: Juan Ansión (1987:75) y modificado por nosotros.

Bajo su jurisdicción se encontraban muchos pueblos que llevaban nombres de árboles, piedras y yerbas, unidos a través de caminos “*ásperos, torcidos y fragosos, de ríos, subidas y bajadas y laderas(...), tierra muy doblada y malos caminos*” (Luis de Monzón, 1586: 221,222).

Su población era de mediana estatura y dócil, aunque en las crónicas se destaca su “*singular fiereza y crueldad*” (Urrutia, 1985); eran inclinados a trabajar en sus sementeras y a criar ganados.

Su vestimenta constaba de una camiseta y una manta de lana de camélidos, su calzado estaba confeccionado de suela de cuero de llama o de cabuya; en la cabeza llevaban unos distintivos dado por los Incas para ser diferenciados de otras etnias y ser reconocidos como tales. Las mujeres llevaban, además, una manta “presa en los hombros” con unos *tupus* de metal y ceñida con una faja llamada *chumpi*, que es de lana de los “carneros de la tierra”; encima de la manta llevaban otra más pequeña. Sus viviendas eran pequeñas, bajas y redondas de piedra y barro, sin cal, con techo de madera de aliso, cubierto de paja, de rústica proporción, algunas a dos aguas.

Su alimentación vegetal era a base de maíz, papa, oca, quinua, tarwi y algunas verduras llamada *yuyus*. Consumían también la carne de un pequeño roedor llamado cuy. Para complementar su economía iban hasta sitios alejados por sal y traían ají de las yungas. Usaban como plantas medicinales el molle y la chillca. Sus ganados domésticos eran la llama que servía como animal de carga y los *pacos* (alpacas), más pequeños y de más lana con la que confeccionaban sus vestidos.

La jurisdicción de Rucanas Antamarcas abarcaba una considerable extensión de lo que es ahora la provincia de Lucanas, siendo las comunidades principales: Aucará, Cabana y Andamarca. En su mayor parte, era de clima frígido y seco. Gran extensión de su territorio estaba en la parte alta llamada *puna* donde había buen pasto para las llamas y los *pacos*; pero también poseía quebradas de buen clima que el indio llamaba *quichua*. El agua que aprovechaban para regar sus tierras bajaba generalmente de las *punas* y llegaba a casi todas las sementeras.

Guamán Poma de Ayala resaltó la predilección de estos agricultores por la siembra del maíz y de la papa, que su descripción del calendario anual estaba en función de estos dos cultivos.

Aprovechaban la madera de los alisos, también el árbol llamado *chachacoma* y molle; con el fruto de este último elaboraban chicha para embriagarse. Para curarse, además del molle, empleaban la *chilca*, el *zaire* o tabaco y se bañaban en las aguas termales de Pampamarca y otros lugares.

En Hatun Rucanas Laramati, que hoy pertenece a la misma provincia de Lucanas, había diversas comunidades siendo la más importante Laramati. La parte alta llamada *puna* era la mayor de todas, era fría y seca, abundaba agua y había muchas lagunas y buen pasto para el ganado, nevaba mucho tiempo del año. En la parte intermedia, habían quebradas llamadas “cabezadas” de los llanos de Nazca, donde estaban la mayoría de los centros poblados por donde pasaban arroyos y manantiales que bajaban de la *puna*; tenían mejor clima donde cultivaban algunos productos agrícolas. También existían los

valles bajos o llanos donde –a diferencia de Hatun Soras y Rucanas Antamarcas– hacía mucho calor todo el año y estaba cerca a la costa.

2. CONTACTO SECULAR CON LOS ESPAÑOLES

En el contexto de la guerra civil entre los incas Huáscar y Atahualpa, en que las tropas de este último perseguían a las *panacas* cusqueñas de Vilcashuamán, y donde los nudos opresores Incas, poco a poco fueron cediendo, surgen trágicamente en los Andes los *pucacuncas* o españoles en 1532. A diferencia de otros pueblos que opusieron resistencia “*significativa fue la versión que dieron los jefes Soras, pues afirman que tan luego que supieron de la llegada de los españoles a Cajamarca fueron a esa ciudad a prestarle apoyo*” (Huertas, 1983: XVIII).

Igualmente, al saber los caciques de Hanan Rucanas Laramati que los españoles se desplazaban en dirección a Cusco, salieron al tambo de Vilcashuamán “*a darles la obediencia y servirlos*” y desde entonces quedaron por “*amigos de los españoles*”, y así no vino nadie a este repartimiento a conquistarles “*porque nunca se pusieron en defensa*” (Luis de Monzón, 1586: 227).

Cinco años después de la Conquista española de Perú, el territorio de los *rucanas* fue descubierto por Diego de Almagro a raíz de que este conquistador salió de Cusco con dirección a Lima, llevando como prisionero a Hernando Pizarro; pero en vez de seguir la ruta a Jauja, tomó un camino equivocado llegando al territorio de los *rucanas* (Sarmiento, 1946: 5). Así como entre los *rucanas*, la presencia española en Hatun Soras fue consecuencia de la ocupación y población de Guamanga, no necesitó expedición o campaña militar determinada.

En 1539, se funda la ciudad de Guamanga con objetivos básicamente militares de sofocar la gran rebelión de Manco Inca en Vilcabamba (Cusco), por estar estratégicamente ubicado en un punto equidistante entre Lima y Cusco y porque con este último mantenía fronteras comunes en la parte selvática donde se encontraban los insurgentes.

En la región, la ciudad de Guamanga se convierte en un polo de ordenamiento colonial que empieza a ejercer su jurisdicción desde la unión del Mantaro con el Huarpa en el norte, hasta las punas de Lucanas y Hatun Soras y parte de la zona de Andahuaylas, por el sur.

En atención a la Real Cédula del 18 de junio de 1523, que ordena a los nuevos pobladores: “*se les den tierras y solares y encomiendas de indios*”, los virreyes y gobernadores organizarán los repartimientos como unidades políticas de administración adscrita a las diferentes “*ciudades*” y se les asignarán encomiendas a los españoles.

Otra medida política, será la implantación de las Reducciones o pueblos de indios que se establecieron a partir de la fundación de una ciudad o villa o también por iniciativa de encomenderos y religiosos según refiere Alejandro Málaga. Antes del virrey Toledo, desde 1566, se producen intentos de perturbación de los espacios andinos con las reducciones que se estaban impulsando a un nivel parcial o provincial, aunque su

generalización será posterior. Estas reducciones, al reunir en un mismo pueblo muchas veces a distintas etnias, obligaron a los indígenas salir de sus viejos esquemas habitacionales, lo que implicó, a su vez, la separación de sus dioses y *mallquis* progenitores y fundadores de los ñaupallaqtas o “pueblos viejos”, el abandono de sus *paqarinas* que significaba para el indio el contacto permanente con sus antepasados, la renovación y restauración constante de sus fuerzas, el principio y fin de su existencia (Yaranga, 1978). Se debe tener en cuenta que los pueblos o ayllus incorporados a una reducción “*iban con sus respectivos curacas, originándose así sistemas organizativos tan peculiares en lo económico e ideológico*” (Huertas, 1988:339).

Una disposición política complementaria será el establecimiento, por Lope de Castro, de los Corregimientos en 1565. Fue el virrey Toledo que destina precisamente a la provincia de Vilcashuamán al primer Corregidor (Salas, 1979)¹⁰. Estos corregidores de pueblos indios ejercieron su autoridad en toda Guamanga a partir del año 1576, porque todos los que llegaron antes de esta fecha “ *fueron rechazados por el Cabildo, los encomenderos, doctrineros e indios azuzados por sus Kurakas*” (Salas, 1979:49; Galdo, 1992:33). Creado supuestamente para frenar el abuso de los españoles sobre los indígenas y limitar el poder de los encomenderos “*se convertirá rápidamente en el primer saqueador de recursos y bienes*” (Urrutia, 1985; Galdo, 1992).

Seguramente, cerca o muy próximo a 1576 podemos hablar de la existencia del Partido y Corregimiento de la Provincia de Rucanas y Soras, cuya sede es imprecisa¹¹, que abarcaba: repartimiento de Soras, cuya cabeza de repartimiento y cabeza de Doctrina era el mismo pueblo de “San Bartolomé de Hatun Soras”; el repartimiento de San Francisco de Hatun Rucana y Laramati, cuya cabeza de repartimiento era el pueblo de “San Salvador del Mundo de Laramati”; y el repartimiento de Rucanas Antamarcas, cuya cabeza de repartimiento y cabeza de Doctrina era “La Concepción de Huayllapampa de Apcara”.¹²

Guamán Poma de Ayala añade a esta jurisdicción provincial a Circamarca, ayllu de la provincia de Vilcashuamán (Ossio, 1992 b).

Con el afán de obtener tributos y otros beneficios, los españoles empiezan a dividir “tierras y gentes” en encomiendas¹³. Para 1561, ya encontramos en Guamanga a 25 encomenderos posesionados que recibían 64,700 pesos como tributo (Hampe, 1979), de ellos solamente tres encomiendas del sur de Guamanga: Soras, Hatun Lucanas y Lucanas- Antamarca, aportaban el 24.44 % del total de tributos (o sea cerca de la cuarta parte) de toda Guamanga¹⁴.

El indígena encomendado realizaba diversas labores: trabajaba la tierra del encomen-

10 Según Urrutia (1985), el primer Corregimiento se establece en Guamanga en el año de 1566.

11 Solo una fuente secundaria asevera que la sede de este Corregimiento fue el pueblo de Apcara (Aucará) (E. Espinoza, 1995).

12 Según Juan Ossio (1992 b), la cabeza de este repartimiento habría sido Andamarca.

13 Existen varios trabajos referidos a los aspectos económicos, sociales y políticos de la región de Guamanga en general en el siglo XVI, en orden cronológico tenemos: Stern (1982b, 1986), Huertas (1982, 1985, 1988), Urrutia (1985), Hernández, Millones y otros (1985), Varón (1990) y Galdo (1992).

14 Más detalles sobre estas tres encomiendas (sucesión de encomenderos, otorgantes, tributarios, etc.) entre los años 1561, 1565, 1570 y 1587, ver Luis de Monzón (1586), Cook (1975), Hampe (1979) y Millones (1990).

dero, le servía como *pongo*, cultivaba su parcela y hacía la mita plaza. Su situación se complicó más cuando se descubrieron o redescubrieron las minas. El otorgamiento de encomiendas –en algunos casos de provincias enteras– posibilitó que los tributos indígenas en gran medida fuesen desplazados por los beneficiarios al sector comercial; también se utilizó como capital usurario y algunos lo invirtieron en obras: la renta tributaria se convirtió así en el eje principal de acumulación (Huertas, 1985).

La tendencia en estas tres encomiendas del sur de Guamanga fue el pago de cada vez mayor tributo, a pesar que el número de aportantes se mantenía más o menos estable. Así en Soras, de 7,000 pesos en 1561, pasó a 9,764 pesos en 1570 y 10,764 en 1572. En 1561, los de Rucanas Antamarcas pagaban 4,800 pesos como tributo, para 1570 había subido a 8,260 pesos. En Hatun Rucanas Laramati de 4,000 pesos en 1561, pasó en 1570-72 a 11,122 pesos, casi se había triplicado. De los tres repartimientos, este último abonaba la mayor tasa de tributo en 1570. Si a esta realidad agregamos las altísimas tasas de tributo que pagaban en Parinacochas (los dos repartimientos en que estaba dividido) y Andahuaylas en 1561 (ambos en esta fecha pertenecían al Cusco), que sumaban 16,000 y 19,400 pesos respectivamente, apreciamos una perspectiva sombría para los indígenas del sur de Guamanga.

Mapa N° 4
Encomiendas y encomenderos de Huamanga 1565



Fuente: Fuente: Millones (1990:20)

A pesar de la declinación de la población, las tasas subían porque el cobrador de tributos se basaba en el viejo arancel, lo que generó muchos movimientos sociales y resentimientos de curacas y de indios comunes. Se produce un ascenso y descenso de la tasa tributaria en Soras, una de las causas sería el desplazamiento de poblaciones como consecuencia del sistema de reducciones (Huertas, 1985). *“La tributación impuesta a la población encomendada supera, como es el caso de todo el Virreynato, las posibilidades reales del equilibrio socio-económico de las etnias, amenazando incluso su supervivencia misma”* (Urrutia, 1985: 56).

En 1570, Guamanga tenía una población total de 139,478 (Tasa de la Visita General de Toledo de 1570-1575, publicada por Cook en 1975) distribuida en 5 provincias¹⁵; solo la población de la provincia de Lucanas (que comprendía los tres repartimientos mencionados) representaba el 33.95 % del total y contaba con el 26.70 % de la población considerada según los datos de la época “viejos”, con el 32.75 % de los “mozos” y el 29.40 % de las mujeres.

En 1570, el número de encomiendas se incrementa en la región de Guamanga a 32, e igualmente notamos una fuerte presión tributaria en las tres encomiendas antes indicadas, según se desprende de la Tasa de la Visita General de Toledo de 1570-1575.

El número de tributarios en estas tres encomiendas representa el 30.52 % del total de tributarios de Guamanga; el 25.73 % del valor total del tributo; el 31.10 % del tributo en plata; el 50.60 % del tributo en piezas de tela; el 28.09% del tributo en trigo; el 20.42 % del tributo en maíz; el 24.29 % del tributo en papas; el 27.71 % del tributo en aves de Castilla; el 61.22 % del tributo en ganados de tierra (llamas y alpacas); el 50.00 % del tributo en puercos; y el 50.00 % del tributo en alpargatas. Las cifras son elocuentes si a estas agregamos las de otros repartimientos del sur de Guamanga como Parinacochas, tal como refiere Ronald Escobedo (Huertas, 1985).

Solamente tres encomiendas, de las 32 en total, aportaban más de un tercio de los tributos que se cobraba en Guamanga. En algunos rubros, como los tributos en piezas de tela, en “ganados de tierra”, en puercos y alpargatas bordeaban el 50.00 %; y en otros casos superaban este porcentaje.

Si comparamos con las 29 encomiendas restantes, cada una de las tres encomiendas del sur de Guamanga, por separado, contaban con el mayor número de tributarios de toda Guamanga; pagaban el mayor valor total de tributo en plata y en piezas de ropa. Soras entregaba el mayor tributo en maíz, papas, puercos y alpargatas. Hatun Rucanas pagaba el mayor tributo en trigo, aves de Castilla y “ganados de tierra”.

Es de destacar que la etnia más numerosa al momento de la conquista española era Hatun Rucanas Laramati, además era la encomienda más valiosa y posiblemente la de mayor extensión territorial (Urrutia, 1985).

Se debe considerar, igualmente, que en 1570 Guamanga tenía solo el 5.8 % del total

¹⁵ En 1565 solo había en la región de Guamanga tres provincias: Azángaro-Huanta, Hananchilques-Vilcashuamán y Lucanas (Millones, 1990). Esta última era una de las mayores en extensión que abarcaba las actuales provincias de Lucanas, Sucre (incluye Soras) y algunas provincias del departamento de Huancavelica, en especial Angaraes.

de repartimientos de Perú, pero, contrariamente, poseía el 30.7 % de repartimientos de más de 1000 indios tributarios y ninguno de los repartimientos de menos de 100 tributarios. Lo que significa que de los siete repartimientos guamanguinos de más de 1000 indios tributarios, cuatro quedaban al sur de Guamanga: Soras, Lucanas–Andamarca, Hatun Lucanas- Laramati y Quichuas–Aymaraes. En esta misma situación se encontraba Parinacochas. Si este análisis lo efectuamos sobre la base de datos de 1570, estamos seguros que para la década de 1560-1570 la tendencia era parecida.

Al realizar las deducciones de la tasa individual que pagaban los tributarios, se llega a la conclusión que la mayor tasa lo abonaban los de Soras (que representaba el 10 % de los tributarios en 1570): 4 pesos con 3 reales; los Tanquiguas, Angaras y Tayacajas tenían un promedio de 2 pesos y fracción; el resto de los repartimientos fluctuaba entre 4 y 3.4 pesos (Huertas, 1985). Viéndolo globalmente *“Esto evidencia que la carga tributaria en Guamanga no era superior a la de otras provincias del Virreynato; pero, sumando la tasa tributaria con el tiempo que se gastaba en el trabajo de la mita minera a Huancavelica, Atun Sullá, etc., indudablemente que el plustrabajo indígena era superior a cualquier otra provincia inafecta al trabajo de minas”* (Huertas, 1985: 51).

En 1562, luego de la famosa búsqueda de yacimientos mineros, fueron descubiertas las minas de plata de Hatunsulla, al inicio del territorio de Chocorvos (Angaraes), *“era riquísimo este cerro que en un mes se sacaron más de 600,000 pesos”* (Urrutia, 1985:67). Ese mismo año¹⁶, se descubre en territorio Chillques (Vilcashuamán) la mina de plata de Chumbilla. *“Aunque la riqueza de Chumbilla duró apenas cinco años iniciales en producción mayor, fueron años decisivos para que el denunciante, Antonio de Oré, capitalizara riqueza y poder como nadie lo había logrado en la ciudad”* (Urrutia, 1985:67).

Los indios de Soras y de Lucanas iban a cumplir la “mita” en las minas de plata de Chumbilla y de oro de Guallaripa; quienes, además, se desplazaban largas distancias para trabajar en la mina de Potosí, donde les asignaban los trabajos más pesados, pero contrariamente eran quienes ganaban menos. Esto generaba un gran problema, porque estos indios buscaban la manera de huir de las minas y no había forma de detenerlos. Al respecto, es elocuente la carta que envía en 1562 Fr. Domingo de Santo Tomás sobre la inspección de minas y el trabajo de los indios:

“Despues que vi las minas de Guamanga y entendi lo que avia en ellas escribi a vuestra Alteza lo que sentia, y torno a dezir lo que en la otra, y que, si no se da horden como los yndios sean pagados por lo menos con el precio que dixere y cada semana y tengan deposito de comida bastante y aya persona tal que execute sin falta lo que se ordenare y tenga a los españoles justicia con los yndios!, si estas cosas no ay, ninguna probisión abastara para detener alli los yndios, porque es cosa dificultosa de tener hombres forçados donde ny tienen que comer ny casas en que meterse y se les da trabxo excesivo y muy poco provecho y gastan sus vestidos y están fuera de sus tierras en temple desaparecible. Los yndios soras del menor Palomyno y los lucanas

¹⁶ Stern (1986) menciona que se descubrió esta mina en 1560; otros autores indican que fue en 1563.

que estaban encomendados en Juan velasquez son los mas lexanos y los que mas trabaxos reciben de yr a las minas y de peor gana van, por que allende de lo dicho tienen en sus tierras y junto con ellas las minas de Chumbilla que son de plata y las de guallaripa que son de oro y en estas trabaxan y ganan sus tributos, y parece que teniendolas en sus tierras y labrándolas que se podrian excusar de yr a las axenas” (Lisson Chavez, 1944: 205. RN).

Al parecer, en el sur de Guamanga se explotaron muchas minas más que en estas primeras décadas de la conquista.¹⁷

Se asiste a un cuadro contradictorio: por un lado, a los indígenas les convenía ganar algún dinero para poder pagar sus tributos en pesos, siendo una de las fuentes el trabajo en estas minas; pero de otro lado, la distancia, las condiciones en que laboraban y el pago que recibían los desanimaba. *“los indios lucanas trabajaban las minas de oro y plata locales en su propio beneficio, pero después denunciaron amargamente las exigencias de que se fueran a trabajar minas de oro españolas en lugares remotos”* (Stern, 1986:74).¹⁸

El descubrimiento de las minas de azogue (mercurio) en Huancavelica en 1564 y el inicio de su explotación poco tiempo después, marcará la apertura de un nuevo núcleo de articulación económica en la región. El mercurio era valioso porque servía para beneficiar el mineral argentífero extraído en Guamanga y Postosí. Ya antes de esta fecha *“Guamanga servía de corredor comercial entre los dos mercados más importantes de sudamérica española: Lima, la capital de la costa del pacífico, que controlaba los enclaves comerciales con Europa y Potosí, la ciudad fabulosamente rica que surgió a raíz del descubrimiento de una vena enorme de plata en 1545(...)”* (Stern, 1986: 16). Con la caída de la producción de plata de Potosí que hizo crisis en 1566, al parecer se exageró la explotación de las minas de azogue, forzando la mita minera en Guamanga, en el vano intento de recuperar la producción argentífera (Hernández y otros, 1987). Hatunsulla y Huancavelica *“convirtieron a Huamanga en una importante región minera por derecho propio”*. *Con el descubrimiento de grandes minas en el decenio de 1560, los empresarios de Huamanga empezaron a construir talleres textiles y obrajes”* (Stern, 1986:73, 74).

Precisamente los primeros obrajes, especialmente de paños, se fundaron en 1570 en zonas ganaderas, muy cerca al territorio de Soras y Lucanas: en Canaria (es posible que

¹⁷ Se sabe que los españoles al inicio de la conquista se establecieron en Izcahuaca (Taccaya) y Caraybamba en Lucanas, con el fin de explotar las minas de oro y plata. Lamentablemente no se puede precisar la fecha exacta, pero se sabe que por la riqueza del oro, la plata y el cobre, los españoles se afincaron para explotarlos, convirtiéndose Ranamarca en *“el lugar preferido, al ir y venir de gran cantidad de ‘arrieros’, animales cargados con barras de oro y plata cruzaban en 8 a 10 días a Ica por Córdova y nanasca, desde donde regresaban con mercaderías y ropas”* (Espinoza, 1995:30). También, al sur de Guamanga había minas en Parinacochas y en la vecina provincia de Aymaraes; se dice que fueron trabajadas en peores condiciones que en Potosí (Varón, 1990).

¹⁸ Más información sobre el “notable daño que recibían los indígenas” en las minas se puede encontrar en la carta de Fr. Domingo de Santo Tomás a D.Alonso Manuel de Anaya de Guamanga, de fecha 23 de marzo de 1562. En otra carta del 5 de abril de 1562, el mismo sacerdote recomienda que la mejor forma de que los indios vayan a trabajar de buena voluntad era asegurarles un abundante depósito de maíz, que el trabajo sea moderado y “aya persona cristiana allí que mire por los yndios”, por que “hasta agora a auído allí tan grande deshorden”. También ver la carta de Fr. Baltasar Vargas a S.M.(1566), sobre el trabajo en la mina de azogue de Angojaco, amuchas leguas de Xauxa en el camino real hacia Guamanga. Todas éstas y otras misivas se encuentran en Lisson Chavez (1944).

desde antes hubiese habido –dice Varón, 1990– otros centro de manufactura similar en la región), Ccaccamarca y Pomacocha en la provincia de Vilcashuamán, territorio de los Hanan y Hurin Chillques.

A partir de la década del 70, también se formarían haciendas en la región, y se consolidarían mediante las “composiciones de tierras” que se dieron en 1590 y 1620. Uno de los hacendados de importancia será Hernando Palomino, encomendero de Soras, quien mantenía con carne a la ciudad de Guamanga, explotaba minas de oro y plata en Parinacochas (posiblemente llevaba mano de obra de Soras), era prestamista de dinero en la ciudad y participó –al igual que el encomendero/hacendado Antonio de Oré y otros– en la edificación y decoración del templo de los Dominicos en Guamanga (Urrutia, 1985; Stern, 1986; Galdo, 1992). Algunas áreas se mantuvieron ajenas a la codicia de los terratenientes, es el caso de Hatun Lucanas “*por mantener los nativos su unidad interna y, por ende, sus tierras*” (Urrutia, 1985:102).

Sin embargo, no todo era ruptura y oposición frontal con los españoles, Stern tiene el mérito de analizar que en este juego de encuentros y desencuentros se dio también “alianzas hispano-indias” porque ambos se necesitaban mutuamente.

De 1537 a 1550, se llevó a cabo la guerra civil entre los españoles, los curacas y el grueso de los indígenas no podían optar por la neutralidad. Asimismo, algunos indígenas de Guamanga se sumaron a los Incas rebeldes de Vilcabamba, pero otros se pusieron al lado de la Corona española.

Al sublevarse el español Francisco Hernández Girón contra la Corona a principios del decenio de 1550, “*saqueó los grandes rebaños de los Soras y los Lucanas a fin de establecerse. Estas incursiones provocaron a las elites indias a apoyar la campaña real*” (Stern, 1986:64).

Además de este hecho episódico, la alianza convenía tanto a encomenderos como a indígenas. Los primeros usaron diversos mecanismos desde favores y regalos personales hasta lograr que el Cabildo concediera tierras a sus curacas. Las comunidades y grupos étnicos esperaban que las alianzas les sirviera para triunfar en sus propias rivalidades autóctonas y para proteger o promocionar intereses étnicos (Stern, 1986) y también para adquirir provecho personal en lo económico-político y lograr prestigio social. “*Por ejemplo, en 1557 los pueblos lucanas de Laramati denunciaron que los grupos vecinos estaban adentrándose en terrenos de caza suyos y muy valiosos. Con ayuda de su encomendero, Pedro de Avendaño (...) lograron que el Virrey prohibiera la caza contra los lucanas andamarcas, los yauyos, los huanucas (estos dos que vivían en Chocorvos y Vilcashuamán), los parinacochas y los pueblos de la costa en torno a la zona de asentamiento de los lucanas de Laramati*” (Stern, 1986:66).

Igualmente, don Pedro de Córdova –según refiere Guamán Poma– ayudó a proteger a los pueblos de Lucanas de Laramati contra clérigos y funcionarios abusivos. Estos pueblos, que siempre habían aspirado a ser “amigos de los españoles”, dieron a Córdova una estancia enorme “[p]or muchas sueltas de tasas y tributos que como encomendero les auia hecho y Perdonado” (Monzón, 1586, tomado de Stern, 1986:70).

Por su parte, los conquistadores no podían reorganizar la economía autóctona y confiaban para ello, en la alianza con los curacas, que lograron tener un poder efectivo en la economía colonial.

Sin embargo, no se debe exagerar estas “alianzas”. Ellas se daban fundamentalmente entre los encomenderos y algunos curacas. Entre 1570 y 1574 había en la región de Guamanga aproximadamente 221 curacas o caciques; curiosamente, los repartimientos del sur de Guamanga poseían el mayor número. En 1570, Soras contaba con 18 curacas, Hatun Rucanas Laramati con 18 y Rucanas Antamarca con 16 curacas. O sea, cerca de la cuarta parte de los líderes indígenas de la vasta región de Guamanga correspondían a estos tres repartimientos. Estos recibían un salario de manos de los encomenderos, con dinero que provenía del tributo indígena; algunos de ellos eran más beneficiados con regalos y otros privilegios y actuaban frente a los indígenas cual si fuesen unos tiranos, sirviéndose de estos alquilándolos como bestias de carga (Damián de la Bandera[1557] 1968). Este hecho generó una contradicción interna entre curacas, indios y sacerdotes andinos. Las “alianzas” con los encomenderos eran frágiles y, en cualquier momento, podían terminar en enfrentamiento abierto; lo que predominaba en gran parte de la población era la resistencia frente al invasor español.

Para comprender mejor esta situación de los encuentros y desencuentros entre el grueso de los indígenas y los españoles, es mejor remitirse a la nueva perspectiva que dio Stern en la introducción del libro *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean Peasant world. 18th to 20th centuries* (1987), en que habla de una estrategia prolongada de “adaptación en resistencia”; lo que esclarece mejor y supera la anterior perspectiva teórica de las “alianzas” (1986).

Al desaparecer las ventajas específicas de la colaboración entre curacas y encomenderos, el sistema colonial ahondará su crisis.

Estas contradicciones se agudizan en la década de 1560 que obligó a realizar una investigación sobre las encomiendas: para esta pesquisa fueron nombrados Polo de Ondegardo (partidario de la encomienda) y Fray Domingo de Santo Tomás (adversario de ella). En Guamanga y otras partes, organizaron reuniones de indígenas para participar en un debate público sobre este tema. Naturalmente, los indios siempre se ponían de parte de Santo Tomás, pero las encomiendas siguieron existiendo y, más bien, se incrementó la presión tributaria.

En 1563 “los kurakas de siete encomiendas diferentes de Huamanga se negaron a enviar indios a la plaza de la ciudad para prestar sus servicios de prestación personal. Las minas siguieron padeciendo la irregularidad en la oferta de mano de obra” (Stern, 1986:91). Específicamente, los indios de Soras y Lucanas rechazaron la petición de ir a trabajar a las minas.

A excepción de los Lucanas, que afirmaban en 1586 que su población se había incrementado desde los tiempos de Huayna Cápac, en el resto de la región la disminución poblacional fue un hecho real.

“en tiempo de Topa Inga Yupanqui –dicen los Hatun Soras– eran los indios desta provincia dos tercias partes más (...) y que de la gente que en la conquista halló el

marqués don Francisco Pizarro, se disminuyó mucho en la guerra y servicio della” (Luis de Monzón, 1586:221).

Parecida versión se encuentra entre los de Hatun Rucanas Laramati: *“En el tiempo de Topa Inga hubo más población que ahora”* (Ibid.). Además de las guerras y las epidemias que trajeron los españoles, los mismos indígenas atribuyen como causa de la pérdida demográfica a las condiciones duras en el trabajo de las minas:

Los Hatun Soras decían “por acudir a las minas de azogue de Guanca Velica, de donde traen muchas enfermedades de que han muerto y mueren muchos, por causa del azogue y de estar cincuenta leguas de camino y muy áspero de las dichas minas” (Luis de Monzón, 1586:222).

Similar queja tuvieron los indios de Hatun Rucanas Laramati, que decían vivir más enfermos que antes, que padecían de “lamparanos”, “incordios”, “bubas”, “toses” y “cámaras de sangre” y que su población había disminuido y se había enfermado por ir a trabajar a las minas de Huancavelica (Ibid.). Los indios de Soras y Rucanas que se enfermaban en las minas de Huancavelica, se curaban en el Hospital de la ciudad de Guamanga.

En la región hubo un reducido movimiento bélico al momento de la conquista y después¹⁹, así como una menor presencia hispana temprana en comparación con otras regiones; empero, el sur de Guamanga fue afectado por una seria disminución poblacional. Según el historiador Noble David Cook, la tasa de despoblación de Soras entre 1525 y 1571 era de 1.67, que equivalía a una pérdida poblacional de 40 %; igual ocurría en Parinacochas. *“Sorprende, sin embargo, que en dos repartimientos del corregimiento de Lucanas se incrementó el número de tributarios en el periodo estudiado. En Soras, los tributarios registrados aumentaron de 1,500 a 2,459 entre 1549 y 1572, mientras que en los Andamarcas pasaron de 1,993 a 2,081 entre 1563 y 1572”* (Varón, 1990:393), situación que es difícil explicar.

Según el mismo historiador, de 1520 a 1560 la población de la sierra sur andina había disminuido en un 40 % (de 1'131,820 a solo 673,054 personas), lo que equivalía a una tasa de despoblación simple para el periodo de 1.67 (Varón, 1990).

Es cierto que el epicentro del *Taki Onqoy* coincidió parcialmente con las áreas de mayor descenso poblacional; con las etnias poco alteradas por los incas y españoles y por tanto con una mayor homogenización cultural; donde la presencia de la administración colonial era débil: en la zona de Guamanga había unos 150 españoles frente a una gran cantidad de indígenas; y con una mayor presión tributaria y la mita minera más exigente (Millones, 1964; Urrutia, 1985; Galdo, 1992).

Sin embargo, por todo lo planteado hasta aquí, hay una discrepancia con Nathan

¹⁹ No hay una explicación por qué refiriéndose a la zona de Parinacochas se decía que era un territorio de “frontera y de guerra” (ver Lassegue, 1984); igualmente en Hatun Rucanas Laramati hay un centro poblado llamado “pueblo quemado”, la explicación que da Luis de Monzón (1586) es que en tiempos de las “alteraciones de este reino” lo quemaron unos españoles. ¿Cuándo ocurrió esto?, ¿por qué fue incendiado?

Wachtel y Marco Curatola ya que en la época en que emerge el *Taki Onqoy* todavía no se había comenzado a desestructurar los *ayllus*, la propiedad privada de tierras seguía en sus manos o estaban “encomendados” (Yaranga, 1978). Hablar de “desestructuración”, por lo menos para el sur de Guamanga “*limita nuestra comprensión de los procesos coloniales y exagera la rapidez de una supuesta desintegración*” (Stern, 1977: 27).

3. CONVERSIÓN RELIGIOSA: NEGOCIACIÓN SIMBÓLICA Y POLÍTICA

Se trata de destacar algunos trazos de la evangelización en la región de Guamanga, en gran parte de la primera etapa que el R.P. Manuel Marzal conoce como “Etapa de cristianización intensiva”²⁰; en nuestro caso comprende desde 1539, la fundación de Huamanga, hasta 1572: administración del Virreynato por Toledo; el fin de la campaña de extirpación del *Taki Onqoy*; y la instalación en Perú del Tribunal de la Inquisición.

Órdenes y fundaciones

Guamanga, eclesiásticamente pertenecía al Obispado del Cusco hasta 1609, año en que se erige su propio obispado bajo el argumento que había una multitud de habitantes y estaba muy distante de aquella antigua capital de los *incas*.

Como sufragánea de Cusco, tuvo el mérito de haber constituido la primera Iglesia Parroquial y haber nombrado al primer cura-párroco, D. Francisco Serrera, encomendándole “*la evangelización de los pobres, pastor y guía de los indígenas*”, que el Cabildo, alborozado, lo recibió el 7 de setiembre de 1541 (S. Caveró, 1992).

Llegan a Guamanga las diferentes órdenes religiosas: los mercedarios en 1541, los dominicos en 1548, los franciscanos en 1552, y la compañía de Jesús entre 1580–1590 (G. Caveró, 1983; Galdo, 1992). Cada una de ellas erigirán sus capellanías y doctrinas en forma paulatina, así como sus conventos e iglesias, “*repartiéndose –junto con el clero secular– la salvación de las almas indígenas sobre la base de un contingente más bien reducido: ocho a diez religiosos por orden*” (E. González y otros, 1995).

Los templos y conventos fueron construidos y decorados con trabajo indígena bajo la modalidad de “mita plaza” (distinta a la mita en la minas) y con el apoyo de encomenderos como Hernando Palomino de Soras, Antonio de Oré de Hanan Chillques y otros²¹.

La construcción de templos y capillas en las zonas rurales también fue realizada con el trabajo forzado de los indígenas: cuando edificaban el templo en lo que es hoy Son-

²⁰ Marzal distingue tres etapas de la evangelización en el Perú: a) la etapa de la cristianización intensiva, b) la etapa de lucha contra las idolatrías, y c) la etapa de la “cristalización” de la religión andina. La primera, “*Abarca desde la llegada de los españoles en 1532 hasta fines del siglo XVI, o más exactamente desde el fin de las guerras civiles, que permitió el desarrollo de la actividad misional y la celebración del I. Concilio Limense (1551) hasta la muerte de Santo Toribio (1606), que fue la figura dominante de esta etapa. Durante ese periodo se destruye todo el culto oficial incaico y se administra el bautismo a la gran mayoría de la población andina*” (1988: 57).

²¹ Sobre la secuencia de las fundaciones de iglesias, monasterios, curatos, conventos y hospitales en la ciudad de Guamanga, entre 1540 y 1598, revisar los trabajos de Gloria Caveró (1983) y Virgilio Galdo (1992).

dondo Pampa (repartimiento de Lucanas Andamarca) “*En una tarea dura y titánica de siervos fueron aplastados dos indios por los enormes planchones de piedras y horrorizados al no poder rescatar los cadáveres, bautizaron el lugar con el nombre de IZCAHUACA (dos llorando) y abandonaron por temor la construcción del templo*” (H. Espinoza, 1995a: 22 y 29).

En 1553, al elegirse provincial dominico a fray Domingo de Santo Tomás, la orden tenía un convento en Santo Domingo de Lucanas, su administración duró poco tiempo, aunque los frailes siguieron interesados en establecerse en la zona (Varón, 1990).

Entre los indígenas, las órdenes establecieron doctrinas que tenían bajo su jurisdicción pueblos y anexos recientemente “convertidos” y, más tarde, haciendas. El núcleo o centro de la doctrina que generalmente coincidía con la sede del repartimiento se llamaba “Sede de Doctrina” o “Cabeza de Doctrina”.

Se fundó progresivamente un convento-hospital en Parinacochas, provincia contigua a Lucanas, a partir de 1567, lo que –como indica Juan Bautista Lassegue (1984)– atravesó por cuatro etapas marcadas por una serie de contradicciones:

En 1567, se decide fundar un convento de la Orden de Predicadores, bajo la advocación de san Cristóbal; para este efecto, el capitán Cristóbal de Torres adjudicó “bienes muebles y raíces” con la condición que en dicho convento residan obligatoriamente tres religiosos sacerdotes versados en la lengua general de los indios y se dediquen a “*propagar la conversión a la fe cristiana, administrar los sacramentos, predicar y enseñar la doctrina cristiana y policía racional (...)*” (Lassegue, 1984:490).

La segunda etapa dura desde abril de 1567 hasta junio de 1570. En virtud del contrato arriba mencionado se “toma posesión” de las estancias, ganados y demás bienes y se empieza a construir el convento en el pueblo de Paracas, asiento de Chala. En 1568, un incendio arrasó todo el pueblo y la mayor parte de sus habitantes abandonan la localidad. Como uno de los actores principales de la destrucción de la casa o convento fue acusado el P. Luis de Olvera, que junto con Alonso Pareja, habrían sido autorizados expresamente por el canónigo Villalón de Cusco para oponerse a la obra de los frailes dominicos, en un contexto de conflicto de intereses entre párrocos seculares y frailes dominicos (Varón, 1990). Nos sorprende que Lassegue no mencione este acontecimiento en el documento que comentamos. Sin embargo, un hecho importante que anotar es que el convento se incendió cuatro años después que Olvera había denunciado la existencia del movimiento *Taki Onqoy*, de tal forma que habría que tener mucho cuidado con hacer alguna asociación mecánica –como lo hace Varón– entre aquel movimiento y dichas pugnas.

El incendio del convento de Chala sirvió de pretexto para que los religiosos asignados cuestionaran la intención y las condiciones de la fundación.

La tercera etapa abarca de 1575 hasta agosto de 1579. Al volver Cristóbal de Torres de Roma, y con el apoyo del Rey²², insiste en mantener en pie la fundación, esta vez en

²² Sobre el apoyo del Rey a este proyecto ver las Cédulas que envía este al Presidente y Oidores de las Audiencias Reales que residen en la ciudad de los Reyes, Quito y Charcas, de fecha 17 de octubre de 1569; y la que entrega al Virrey Presidente y Oidores de las Audiencias reales que residen en la ciudad de los Reyes y La Plata, de fecha 9 de octubre de 1571. Ambas Cédulas se pueden encontrar en Lisson Chavez (1944).

el pueblo de Chaparra, donde ya había un doctrinero dominico.

La cuarta etapa se prolonga de 1579 a 1586. Recién en este año se declara definitivamente fundado y asentado el convento “San Cristóbal de Pauza” en Pauza²³, sede del corregimiento.

Al respecto, es sugerente la hipótesis propuesta por Lassegue: “*De 1567 a 1586, el agente de la fundación del Convento-hospital de Parinacochas parece seguir el padrón de “la encomienda”, cuya figura no logra cuajar en la geo-política de evangelización llevada por la Orden dominicana en esas tierras de entrada y de guerra*” (Lassegue, 1984: 501). Esta extensa descripción de la fundación del Convento de Parinacochas lo realizaron con un doble propósito: sirve de modelo de cómo al inicio los encomenderos tuvieron destacada participación en la evangelización, y porque permite descartar una asociación mecánica entre el *Taki Onqoy* y la pugna entre religiosos.

La presencia de los jesuitas en el sur de Guamanga es posterior al movimiento del *Taki Onqoy*. Se dice que en 1591 se encargaron de reprimir el movimiento milenarista surgido en Antabamba (Apurímac), y en 1600 incursionaron por primera vez en Soras, Chalcos y Andamarca (Varón, 1990).

Funcionarios y financiamiento

Aproximadamente a dos décadas de la fundación española de Guamanga y próximo al inicio del movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy* o *Ayra*, había solamente 18 sacerdotes en las zonas rurales de toda la jurisdicción eclesiástica de Guamanga; escasamente uno por cada vasto repartimiento, a excepción de Xauxa donde había dos clérigos. En aquella época, bajo esta jurisdicción eclesiástica estaban Soras, Rucanas Antamarca y Hatun Rucanas Laramati. Andahuaylas y “otros dos pueblos” (con tres clérigos), Parinacochas (con cuatro clérigos) y el repartimiento de Chilques y Pabres pertenecían al ámbito de la ciudad de Cusco. Cada uno de los clérigos tenía un salario anual de 600 pesos como promedio (Lisson Chavez, 1944).

Tal vez a raíz del movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy* y como parte de la política de ordenamiento colonial gerenciada por el virrey Francisco de Toledo (1569-1572), el número de sacerdotes se incrementa en la jurisdicción. Si bien no se cuenta con la cifra total de estos por carecer de cifras parciales de todos los repartimientos, el crecimiento en algunos de los repartimientos permite hacer esta aseveración. Así, de un solo sacerdote que había en cada uno de los repartimientos de Soras, Rucanas Antamarca y Hatun Rucanas Laramati, en 1570 se incrementó a 5, 4 y 6 sacerdotes, respectivamente, número que se mantiene más o menos estable en 1586. Lo mismo sucede con Parinacochas, que de 3 clérigos pasó a contar con 5 en una mitad de la provincia que fue del encomendero Alonso Alvarez de Hinojoza y 4 sacerdotes que doctrinaban en la otra mitad que fue de Doña Beatriz de Fygueroa (Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo 1570-1575, en Cook, 1975).

²³ Varón (1990) atribuye esta fundación a 1568.

Cuadro N° 1
Relación de doctrinas, número de clérigos y salarios (S. XVI)

Jurisdicc. de la ciudad de Guamanga(1)	N° de clérigos	Estipendio	Distancia (2)
- Pueblo de Palomino (Soras) (4)	1	600	27 Leguas
- Pueblo de Juan de Velásquez (Lucanas) (4)	1	600	27
- Pueblo de don Pedro de Córdova (Hatun Rucanas Laramati) (3)	1	600	27
- Xauxa del Capitán Cristóbal Peña (4)	2	250	34
- Pueblo de Juan Alonso Palomino (Vilcas) (4)	1	600	25
- Pueblo de Gavilán (Pauza-Parija)(4)	1	600	9
- Pueblode Cárdenes (Guaytará) (4)	1	600	15
- Pueblo de Ontiveros (Angaraes, Chocorvos, Guachos) (4)	1	600	32
- Pueblo de Astete (Pomabamba) (4)	1	600	22
- Pueblo de Amador Cabrera (Angaraes) (4)	1	600	22
- Pueblo de Mañueco (Quichuas Aymaraes) (3)	1	600	20
- Pueblo de Antonio de Ure (Hanan Chilques) (4)	1	600	23
- Pueblo de Guillén (Tanguiguas) (3)	1	500	15
- Pueblo de Pedro Diaz (Quinua) (4)	1	600	12
- Pueblo de Castañeda (Onqoy) (3)	1	600	18
- Pueblo de Romani(?) (5)	1	500	12
- Pueblo de Basco Suarez (Guaros-Parcos) (3)	1	400	8
- Pueblo Diego Pacheco (5)	1	400	17

Fuente: Cuadro elaborado sobre la base de un documento s/f publicado por Lisson Chavez (1944: 43 al 55) y contrastado con la nómina de encomiendas de 1561, 1565 y 1570. Probablemente esta relación de Doctrinas corresponda a una fecha entre 1560 y 1569.

Notas:

- (1) En la fuente mencionada, las Doctrinas llevan el apellido de los encomenderos, por ejemplo “Pueblo de Palomino”, y a veces sin nombres. Respetamos la forma como están escritos los apellidos.
- (2) “desde las ciudades de donde fueron las jurisdicciones”. Posiblemente la distancia sea teniendo como punto de referencia la ciudad de Guamanga.
- (3) Estas encomiendas fueron contrastadas con la documentación de 1570.
- (4) Estas fueron cotejadas y aparecen en 1561 y 1565.
- (5) No pudimos ubicar el lugar preciso.

Igualmente, en 1570 se nota mayor cobertura eclesiástica, de 18 sedes de doctrinas se tiene 33.

También, a partir de 1570, se percibe una mejor distribución del tributo indígena para la catequización de los indios; además de destinar parte de este tributo para la “fábrica de la iglesia”, en algunos casos se señalan montos para el salario de los curas y el sínodo y en la mayoría de los casos se destina a cada repartimiento una cantidad de pesos

bajo el rubro genérico de “para la doctrina de los indios” (Revisar la Tasa de la Visita General de Toledo de 1570-1575; Lisson Chavez, 1944, y Luis de Monzón, 1586).

Además, la iglesia, sobre todo los miembros del Cabildo Eclesiástico de la ciudad, contaba para su sostenimiento –desde 1539– con los diezmos, una forma coercitiva de tributación pagada por los propietarios de “tierras decimales” que eran de varias clases. Las tierras de algunos grupos étnicos como los de Parinacochas o de los Antas orejones de Huayllay (Huanta) eran tierras decimales, lo que teóricamente estaba prohibido (Huertas, 1982; Galdo, 1992).

El proceso de evangelización

Los pocos frailes distribuidos en las zonas rurales, fieles a las disposiciones doctrinales, en especial de las emanadas de los Concilios Limenses, empezaron su labor de evangelización “*siendo este proyecto evangelizador una estrategia para la asimilación de las sociedades nativas*” (Galdo, 1992: 68). Para este cometido era necesario, además, la construcción de templos, su adecuación como espacios sagrados, influir en la designación de los pueblos con nombres de santos o santas. Es admirable comprobar cuando se recorre de cabo a punta los territorios de los *rucanas* y los *soras*, cuyos pueblos llevan una denominación autóctona precedida por el nombre de un santo o santa, agregado de esperanzas mesiánicas cristianas, como: pueblo de “San Salvador del Mundo de Laramate”, “San Bartolomé de Hatun Soras”, localidad de “San Francisco de Atunrucana”, pueblo de “La Concepción de Huayllapampa de Apcara”, etc. Se buscaba a toda costa que los indios tengan a un (a) santo (a) en especial como Santo (a) Patrón(a) de su pueblo²⁴.

El centro de la labor evangelizadora será la difusión de un dios único como creador, la construcción del pecado y del infierno y la prohibición de festividades y ritos prehistóricos.

Superada la etapa de las guerras y la interferencia de la lengua, los indígenas –salvo los hechiceros o sacerdotes andinos– no opusieron serio obstáculo a la predicación. Siguieron los consejos de san Gregorio: al inicio “*dejadles alguna de sus fiestas exteriores, decía, servirán para que gusten mejor los goces interiores*” (Vargas Ugarte, 1953: 117); no deben ser destruidos los templos paganos, sino únicamente los ídolos que encierran, “*si estos templos están bien contruidos, conviene que pasasen del culto de los demonios al servicio de Dios*” (Ibid: 118). Efectivamente así fue, testimonio de ello son las construcciones de iglesias sobre muros incas en el templo del Sol de Cusco, en Huaytará (Huancavelica), en Vilcashuamán y en Soras. Estos primeros templos, que no eran suntuosos, fueron edificados con mano de obra indígena, pero se trasladaban desde España ornamentos, imágenes y campanas. Precisamente existe en Laramate un famoso mito sobre la caída y desaparición de una campana que llevaban para la iglesia de este repartimiento a lomo de mula; según los comuneros, todos los Viernes Santo, desde algún lugar escondido,

²⁴ Sobre el origen de estas Santas o Santos existen mitos panandinos, reinterpretados, que generalmente hablan de una súbita aparición en un campo de cultivo o debajo de una piedra y solo quedaron en los templos cuando les celebraron una misa.

“dobla” tristemente. Ya con el correr de los años y posiblemente con la llegada de nuevas órdenes religiosas, los templos y sus ornamentos adquirirán gran suntuosidad²⁵.

A diferencia de las ciudades, donde los sacerdotes atendían de modo duradero, en el campo y en los lugares apartados como Soras, Rucanas Antamarca y Hatun Rucanas Laramati, los doctrineros no podían permanecer estables, además que la dispersión de los indios los forzaba a ir de una a otra parte en su búsqueda.

En estos primeros años de cristianización se distinguen hasta dos momentos: primero, antes de que se nombraran prelados y no se había delimitado las doctrinas, era sobre los encomenderos que pesaba la obligación de enseñar a “sus indios” la doctrina cristiana: *“el encomendero buscaba por sí mismo al clérigo o religioso que había de predicar a sus indios”* (Vargas Ugarte, 1953:125). Esta tarea no era lo recomendable, porque como la mayoría de encomenderos eran mal vistos por los indios, el cura que llegaba era tácitamente asociado a abusos y expoliaciones que cometían aquellos, siendo así un mal ejemplo para la doctrina.

Segundo, al nombrarse los prelados fueron ellos quienes designaban a los clérigos o religiosos a quienes se les pagaba un salario anual que se deducía del tributo indígena de las respectivas encomiendas.

Las primeras disposiciones que se consideraron para la adecuada evangelización las hallamos reunidas en el Primer Concilio Limense (1551): a) los templos debían levantarse en el pueblo principal donde tenía su ordinario asiento el cacique principal, en los demás se podía edificar una ermita o capilla donde por lo menos haya una cruz “y pudieran los fieles recogerse, rezar y oír la doctrina”; b) las provincias de todo el reino se debían repartir entre los clérigos y las órdenes y éstas debían hacer sus monasterios en el mejor lugar cuidando de no entrar en litigios de jurisdicción (Vargas Ugarte, 1953).

Para ver el método utilizado en el adoctrinamiento de los indígenas, nos sirve de ejemplo el seguido en Quito en 1569, según se desprende del testimonio brindado por el P. Diego Lobato, cura de la parroquia de San Blas, que con algunas variantes fue el “uso general” de las doctrinas.

Anota el R.P. Vargas Ugarte:

“el doctrinero se levantaba muy de mañana y convocaba a todos los naturales y, ayudado de los muchachos entrenados para este efecto, les hacía recitar en voz alta las oraciones, los mandamientos y artículos de la fe, todo ello de ordinario en su propia lengua (...) y a la tarde, volvían a repetirla cantando, porque así con más facilidad la aprendían y así se procedía en todos los días de la semana. Los Domingos y días de

25 Son muestras de ello el retablo renacentista de Cabana (Provincia de Lucanas) de fines del S. XVI o la primera década del S. XVII. El Padre Antonio San Cristóbal Sebastián (1992) sugiere que este retablo fue tallado para la iglesia de Aucará. Igual sucede con la iglesia de Sondondo, Pampamarca y Aucará, en la misma provincia, que construyeron sus templos al estilo churrigresco, barroco, revistiendo el altar mayor con pinturas de la escuela cuzqueña con pan de oro, lo que cobró fama y admiración en toda la región (H. Espinoza, 1995a). Lo mismo se puede decir de Soras y San Pedro de Larcaay (provincia de Sucre); a éste último lugar fue hace años el Arzobispo de Ayacucho para persuadir a la comunidad que los cuadros (pinturas) coloniales de la iglesia sean trasladados a Ayacucho, pedido que no fue aceptado (Información oral recepcionada en Soras).

fiesta, el cura reunía a todos los naturales, por parcialidades, valiéndose para esto de los indios fiscales, de modo que fácilmente se conocía el que faltaba(...), les declaraba el Evangelio del día en su propia lengua y luego se decía la Misa. Esta terminada se daba cuentas al cura de los niños que aquella semana habían nacido y se les bautizaba, asentando sus nombres y el de sus padrinos en un libro y, asimismo se les advertía quienes estaban enfermos para que fuera a visitarlos y consolarlos” (Vargas Ugarte, 1953: 130).

En el Segundo Concilio Limense (1567), se fija como máximo 400 indios casados para cada doctrinero; la obligación de asistir a la “doctrina” se reduce a los días de precepto y a los miércoles y viernes, siempre que no hubiese fiesta de guardar dentro de la semana, acudiendo todas las mañanas solo los niños. La asistencia “a la Misa y doctrina en los días festivos era sólo obligatoria para cuantos vivían una legua a la redonda (...). A fin de no privar a los distantes del conveniente pasto espiritual, los curas debían visitar los anexos y estancias seis veces al año, por lo menos, y en todos estos lugares debían señalar dos o más indios de confianza que por oficio le den cuenta de lo que ocurriese digno de atención” (Ibid: 131).

A la catequización formal y metódica precedieron, por tanto, etapas de tanteos, dejando la iniciativa a cada cura o fraile. Más tarde, al crecer el número de misioneros, se adoptaron algunas medidas de carácter general como: el aprendizaje de las lenguas nativas por parte de los catequizadores y la redacción de catecismos o cartillas en dichas lenguas; las órdenes debían crear conventos que sirviesen como centros de misión; en los lugares distantes se echó mano de indios instruidos o fiscales que –en ausencia del sacerdote– enseñaban la doctrina; la catequización debía durar como mínimo un mes; se debía colocar cruces en las *huacas* o lugares donde antes se había rendido culto o venerado a los “ídolos” (también en cerros empinados, montes altos, apachetas o cuevas ásperas) (Vargas Ugarte, 1953).

Así, las cruces se multiplicaron en los Andes. En la investigación de campo, fue sorprendente ver alrededor de un solo pueblo muchas cruces, ¿son acaso reminiscencias del pasado compulsivo en estos lugares donde se desarrolló el *Taki Onqoy*?

No coincidimos con las apreciaciones de Steve Stern (1986) sobre el procedimiento de los indios frente a la cultura y religión católica. Sostiene que hubo una actitud “abierta” de los indios, que los pueblos andinos fueron receptivos a la religión católica, que tuvieron voluntad de aliarse con el panteón cristiano, que los indios no se abstuvieron rencorosos de todo contacto. Afirma que al principio es probable que muchas comunidades aceptaran la necesidad de una alianza con los clérigos; que al aliarse con los europeos tenía sentido la cooperación con los dioses cristianos; finalmente que los indios no rechazaron a los curas ni a sus exigencias.

Para evidenciar o comprobar sus aseveraciones –que son genéricas y no distingue los sectores sociales ni los grupos de poder al interior de los pueblos indios– Stern señala que los pueblos Lucanas de Laramati parecían “inclinados a saber leer y escribir y saber las cosas de los españoles” y que los autóctonos Lucanas Andamarcas construyeron el impresionante templo indio de Santa Ana, lo que simbolizaba la voluntad de aliarse con

el panteón cristiano de personalidades religiosas (incluidos los santos).

Si bien los datos están documentados, el error de Stern es no contrastarlos con otras informaciones que existen en la misma fuente que utiliza, que precisamente demuestran lo contrario; así como en no realizar una interpretación que corresponda a la realidad.

A 47 años de la fundación de Guamanga, en 1586, los indios de Hatun Soras manifestaban que “*en partes desta provincia se da trigo y cebada; y no se da en cantidad, porque los indios son poco aficionados a sembrarlo*”; que “*hay algún ganado de ovejas, cabras y vacas*” (Luis de Monzón, 1586: 223,224). En esta misma fecha, los indios de Rucanas Antamarca decían que “*a las cosas de Castilla*” (productos agrícolas, aves y mamíferos) “*se dan poco los indios*” (Ibid: 245, 246). Similar respuesta encontramos en los indios de Hatun Rucanas Laramati.

Si se recurre a otras manifestaciones culturales, sobre todo a su religiosidad, se intuye que en muchos casos, fue solo formal la aceptación de la religión católica y que los templos o capillas lo construyeron compulsivamente; los indios siguieron fieles a sus dioses y rituales prehispánicos. La preservación de su vestimenta típica, sus viviendas y festividades son otros elementos a tener en cuenta. Además hay que considerar, siguiendo al mismo Stern, que la “adaptación” no excluía la “resistencia” a tal punto que el lenguaje de la evangelización de estos años de la Colonia temprana estaba saturado de la advertencia de la “apostasía” e “idolatría” de los indígenas como se apreciará más adelante (Vargas Ugarte, 1953; Lisson Chavez, 1944; De Armas Medina, 1953).

Dificultades en la evangelización

En las primeras décadas de la evangelización, uno de los más grandes obstáculos fue el desconocimiento de la lengua nativa por parte de los sacerdotes y religiosos católicos. Se subsanó este vacío, primero usando intérpretes y luego entendieron que era mejor aprenderla. El Primer Concilio Limense recomienda que las preguntas que debían formularse a los indígenas que recibían el bautismo sean en su propio idioma; y el Segundo Concilio estableció sanciones para los curas que no sepan aquel idioma (Vargas Ugarte, 1953).

Otro problema fue la escasez de sacerdotes. Era general el reconocimiento de la falta de religiosos en 1565, así se constata, por ejemplo, en la carta del licenciado Castro a S.M. sobre el estado eclesiástico (Lisson Chavez, 1944). Al llegar el virrey Toledo a Perú (1569) se escandalizó con lo que veía en sus jornadas por tierra al trasladarse desde Paita a Lima: “*Por el camino que vine, dejé (...) diecisiete repartimientos sin doctrina de frailes ni clérigo ninguno*” y en los repartimientos que fue solamente halló un fraile dominico que hablaba la lengua de los incas (Bayle, 1950: 249).

No solamente faltaban sacerdotes, sino también monasterios, tal como se puede leer en una Real Cédula dirigida al virrey Toledo en 1569 para que se provea de más conventos especialmente de la orden de San Francisco (Levillier, 1919). Si esta era la realidad a fines de la década del 60 e inicios del 70, ¿cómo sería a inicios de 1560 en que comenzó el *Taki Onqoy*?

Como en los primeros años de la evangelización, fueron los encomenderos los encargados de escoger y llevar a los clérigos a sus repartimientos para realizar la doctrina; el

mal ejemplo de aquellos y de estos, así como de los corregidores, y la prédica del evangelio con inadecuados medios fueron otros obstáculos para la evangelización:

“Agora todo está corrupto (...) no tienen [los indígenas NR] ley suya ni nuestra, ni sirven al que tenían por su dios ni al que lo es, que es el nuestro, porque ya que se les ha predicado el Evangelio, ha sido con malos medios y con mal ejemplo, de manera que nunca la tierra ha estado más perdida y destruida que lo es el día de hoy” (Damián de la Bandera [1557] 1968: 501,502). Un indio principal le dijo a Damián de la Bandera: *“pues que los españoles, y mayormente los corregidores, no hacen caso de lo que vosotros predicais, y así lo tenemos por cosa de burla”* (: 502).

En otra carta se puede leer:

“Dixeles [al Arzobispo y a todos los provinciales de las órdenes] an si mismo que estaba ynformado que los religiosos que estaban en las doctrinas tomavan a los yndios sus heredades y las hazían huertas y viñas y hazían trabajar a los yndios en plantallas y cultivallas y se servían de ellos en ynbiallos con messages cincuenta y sesenta leguas sin dalles cosa alguna ni pagarselo (...)rrespondieron para otra Junta platicarian sobre ello a solas sin mi” (Carta del licenciado Castro a S.M. sobre el estado eclesiástico, del 30 de abril de 1565)²⁶

No se puede negar que no pocos doctrineros tuvieron afanes “no espirituales” en sus labores (De la Puente, 1992).

Las guerras civiles entre los conquistadores (1537-1550), los tributos y los malos tratos que recibieron los indígenas fueron otros factores que entorpecieron la evangelización. En un Informe al Rey de parte de los provinciales de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín de fecha abril de 1562 se decía:

“En esta tierra(...) con los alborotos y desasosiegos pasados, que casi continuamente a avido y con la mucha presión y ocupación en que ordinariamente los indios an estado, con los excesivos tributos que an tenido y malos tratamientos que les an hecho no avemos podido hacer tanto fructo en la conversión dellos” (Tomado de Vargas Ugarte, 1953: 169).

En la Colonia temprana, existían pugnas entre la iglesia y los encomenderos, por un lado y, entre la iglesia y los corregidores, por el otro.

Al reclamo de los encomenderos, desde 1561, por la perpetuidad de las encomiendas, la iglesia (especialmente los dominicos), con la autorización de la Corona, se opuso tajantemente; por esta razón, los religiosos fueron acusados de ser “los amos absolutos” e “instigadores de indios”. Lima, Huancayo y Vilcashuamán fueron escenarios para la realización de juntas de los curacas y tratar temas de gobierno e intercambiar ideas en claro enfrentamiento público con los encomenderos, y que contaron con el apoyo de los

²⁶ Igualmente ver la carta de Fray José de Vivero, Agustino del Cusco, a S. M., sobre asuntos eclesiásticos y civiles, del año 1568 (consultar en Lissón Chavez, 1944). También revisar José Toribio Medina (1956).

dominicos y otros miembros del clero.

Al licenciado Lope de Castro le cupo la idea de implantar los “Corregimientos de Indios”, que entre sus fundamentos estaban, entre otros, que se reprimirían los delitos al evitar la ingerencia de los doctrineros en la justicia seglar, y los corregidores realizarían la visita general solicitada por el arzobispo Loayza (Varón, 1990).

Este Arzobispo se opuso a los corregidores, informando al Rey, en marzo de 1566, “*que los más de 60 corregidores nombrados tenían excesivo poder y abusaban de los indios en el cobro de la tasa para su salario*” (Varón, 1990: 388).

En estas pugnas, ¿hasta qué punto había una sinceridad en un sector de la iglesia en la defensa del indígena? ¿Los curacas no estarían siendo utilizados en este conflicto, toda vez que, en la Colonia temprana, estos –tal como dice Damián de la Bandera– fueron acusados de tiranos de sus hermanos de raza?

Realmente, para ser objetivos, no se debe olvidar lo que ya se dijo: también hubo atención positiva de algunos encomenderos hacia los indios y a la evangelización.

Pero también, hubo conflicto de intereses al interior de la iglesia que tuvo uno de sus escenarios Parinacochas: fue entre los párrocos seculares y los frailes dominicos cuyos antecedentes vimos al describir la edificación del Convento–Hospital en aquella localidad (Lassegue, 1984; Varón, 1990).

Los conflictos entre el clero secular y regular venían desde las disposiciones emitidas en España que se reflejan aquí en Perú y no solo en Parinacochas. Estos se seguirán dando después de 1610 (Duviols, 1986: XLI). Inclusive, entre los mismos dominicos habrá ciertas incomprensiones como ocurrió en la década del 70 del S. XVI en Chucuito (Puno).

Finalmente, a pesar que ya había casi desaparecido la religión estatal inca y la mayoría de los miembros de la nobleza aborigen se habría hecho cristiana, fue un importante obstáculo para la evangelización en estas primeras décadas, la pervivencia de la religiosidad andina alentada por sacerdotes y hechiceros de la religión popular (curanderos, adivinos, magos, etc.). Como menciona Fernando Armas Medina (1953: 585), ellos abundaban en todas partes y obstaculizaban la obra de los misioneros; los viejos eran los más arraigados en las antiguas costumbres y creencias “*si todos los viejos no eran ministros de la idolatría, la mayoría de los ministros sí eran indios viejos*”. Parece que la aceptación del evangelio no significaba –para la mayoría de los indios– una renuncia plena y terminante a sus antiguas creencias. Mientras los misioneros destruían ídolos, aquellos fabricaban otros: “*Para celebrar sus viejos ritos, los indios aprovechaban las fiestas cristianas. Disimuladamente, fingiendo una arraigada devoción al culto católico, se reunían a conmemorar las fiestas de la Iglesia, con intención de hacer sus cultos idolátricos*” (Ibid: 588, 589).

Era evidente que la evangelización marchaba lentamente. Algunos, exagerando, comentaban que el fruto era casi nulo, mientras que los provinciales de las órdenes religiosas reconocían en 1562 el “éxito apostólico” de los años posteriores a las guerras civiles.

En una carta de 1565, sobre el estado eclesiástico, el Lic. Castro informa a S.M:

“me auian certificado que demas de trescientos mill hombres que estaban bautiza-

dos no auia en ellos quarenta que fuesen cristianos que tan ydolatras estaban agora como de antes lo qual ellos [el arzobispo y todos los provinciales de las órdenes] no me negaron dixeles” (Lisson Chavez, 1944:294, 295).²⁷

No era de extrañar que incluso mucho tiempo después del *Taki Onqoy* se diga:

“Otra mission se hizo a otros pueblos cercanos aeste de Guamanga fue aella el P.e Fabian de Ayala y el Hermano Gonzalo Ruiz (...) la gente esta necesitada de minyistros q. Les doctrinen y administren los sacramentos qual estaban estos indios, entre otros llegaron a un Pueblo donde viuen mas de mill de los quales hallaron muchos, que por falta de sacerdotes auian mas de tres años q.no se confessaba...” (Polia, 1996: 236).

En la evangelización, el fracaso había enseñado al sacerdote cristiano recurrir a formas más sutiles, usando lo que Ramón Morande denomina “conmutación seudomórfica”, es decir, el cambio de una deidad andina por una cristiana (Huertas, 1988); aunque otros atribuyen esta mutación a una iniciativa de los mismos indígenas. En un documento del S. XVII, correspondiente al asiento de Ucupacha (Apcara-Lucanas), *“se trasluce todo el proceso de conmutación seudomórfica del culto de Illapa por el de Santiago Apóstol”* (Huertas, 1986: 342), convirtiéndose este en el santo patrón en la región.

Algunos estudiosos del fenómeno religioso, como Fernando de Armas Medina y S.J. Bayle, en capítulos intitolados “Reacción indígena” y “Rebote de la idolatría entre los neófitos”, respectivamente, presentan un cuadro sumamente interesante que puede ayudar a contextualizar el movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy* en la década del 60; porque en dicha etapa, también el campo religioso estaba convulsionado. De ahí que el *Taki Onqoy* no era el único caso aislado y casual de resistencia religiosa indígena, ella se estaba dando en muchos lugares del Virreynato peruano, aunque en la mayoría de los casos eran voces mediatizadas y sin coordinación concreta con otras protestas. En el lenguaje de los colonizadores, se trataba del “resurgimiento de las idolatrías”.

En la carta del 25 de enero de 1566 que envía desde Lima a S.M., Fr. Francisco de la Cruz, comunica que los indios que cometían muchos agravios eran livianamente castigados; que el mayor descuido que habían tenido era respecto a las

“apostasias e idolatrias que cometen los yndios por la mayor parte aunque casi todos los de este reyno son baptizados. y acontece muchas veces hallar entre ellos sacerdotes de los ydolos dogmatizadores que publicamente les enseñan sus antiguas ydolatrias y diabolicos ritos haziendo para ello juntas de yndios con consentimiento y mandato de los caciques y quando lo vieren a saber los clérigos y frayles castiganlos casi tan livianamente como si ovieran dexado de venir un dia a la doctrina (...) y aun agora pocos dias a, se descubrió en un valle que llaman de Guailas que avia mas de dos-

²⁷ Polo de Ondegardo (en el Cap. VI de su obra de 1906a) da una idea sobre el grado de evangelización del indígena, hecho que concuerda con lo que se pretende demostrar. Igualmente, los puntos de vista de Mario Polia (1996) armonizan con las apreciaciones vertidas.

cientos secretos dogmatizadores que de secreto tenían a todos los yndios pervertidos aunque estaban bautizados y en presencia de los frayles se mostravan christianos y sacaban de noche los cuerpos muertos de las yglesias y los llevaban a las cuevas o sierras donde tenían sus ydolos y les hallaron mas de dos mill ydolos que tenían escondidos en diversos lugares y hazían sobre esto otras grandes ofensas a nuestro señor” (Lisson Chavez, 1944: 305).

Y no solo se descubrían ídolos, *huacas* y sacrificios, sino se supo, en 1568, de más de sesenta asesinatos en un solo pueblo, algunas de cuyas víctimas

“en diziéndoles esto [que los ídolos mandaban que muriese] se arrodillaban, y puestos las manos sufrían la muerte como si fuesen verdaderos mártires” (Bayle, 1950: 229).

El hecho fue preocupante que en el Segundo Concilio Limense (1567), al que asistió el licenciado Castro como gobernador, los sacerdotes dedicaron las constituciones de la 98 a la 110 (parte II), a cortar “los abusos y supersticiones” de los indios enraizados en sus costumbres tradicionales de trenzarse la cabellera, deformar los cráneos, horadarse las orejas, poner nombres a los niños, etc. (Bayle, 1950). Igualmente, se lamentaban que sigan en pie y oculto buen número de *huacas* o adoratorios, a los que acudían los “gentiles” y algunos bautizados llevando ofrendas.

El mismo virrey Toledo había comprobado el poco fruto que se había logrado en la doctrina de los naturales (Respuesta de SM al virrey sobre asuntos eclesiásticos, 1571; Lisson Chavez, 1944). Las primeras impresiones de los jesuitas también fueron pesimistas en alto grado (Albó, 1966).

Se crea mediante real cédula del 25 de enero de 1569 en Perú y México el Tribunal de la Santa Inquisición. El 29 de enero del siguiente año se instala oficialmente en Perú, siendo el licenciado Serván de Cerezuola Bustamante el inquisidor de las provincias de Perú, un tal Alcedo, Fiscal y Eusebio de Arrieta, notario del Secreto. Conforme con las instrucciones entregadas a los inquisidores, se exceptuó de su jurisdicción, en materia de fe, a los indios. Sin embargo, comenzó a clamarse desde Perú para que se derogue esa excepción. Efectivamente, más tarde los indios dieron bastante trabajo a la Inquisición, por las “supersticiones” que infundían a la gente de “baja esfera” (J. Toribio Medina, 1956).

Poco tiempo después de haber llegado, Cerezuola y Arrieta, denunciaban que especialmente en la provincia de Guamanga algunos indios bautizados, públicamente enseñaban a otros “*que lo que les predicán los sacerdotes cristianos, de las cosas de nuestra santa fé católica es falso y que no puede ser verdad, y que llamen a los sacerdotes cristianos, que ellos les haran conocer que es falso lo que les enseñan*”. Arrieta añade que aún se azotaba a los indios que daban señales de creyentes, por lo cual aconsejó al Inquisidor que, “*apartándose de sus instrucciones, procediese desde luego a encausarlos*” (Medina, 1956: 28).

Además de estas consideraciones, se debe tomar en cuenta que el *Taki Onqoy* emergía incontenible en un obispado que al momento se encontraba paradójicamente sin obispo.

4. FACTOR ECOLÓGICO Y EPIDEMIOLÓGICO

El terremoto del 12 de noviembre de 1996, cuyo epicentro fue la localidad costera de Nazca, remeció un gran sector geográfico, sus efectos se sintieron en Soras, Laramate y Lucanas. En el primero, agrietó las paredes de la escuela y del Instituto Tecnológico y afectó partes del templo. Al viajar de Puquio a Cora Cora en julio de 1997, vimos un templo con la cúpula caída, pensamos por momentos que los “continuadores” del *Taki Onqoy* lo habrían derruido, sin duda era el efecto del referido fenómeno telúrico. El departamento de Ica del que forma parte Nazca es una zona de continuos movimientos sísmicos por la existencia de una gran falla geológica. El sur de Ayacucho está muy próximo a Nazca y relativamente cerca a los volcanes de Arequipa: en este último, en 1600 se produjo un fuerte terremoto que activó el profetismo entre los indígenas (Curatola, 1989). En 1998, por efectos del “fenómeno El Niño” se desbordó el río Ica y afectó al 70 % de las viviendas de la ciudad del mismo nombre.

La primera semana de agosto de 1997, el sur del departamento de Ayacucho, fue epicentro de una fuerte nevada y un friaje jamás sentido en las últimas décadas; los destrozos y las muertes causadas afectó también a Soras (ver más detalles en la Tercera Parte, Capítulo X).

Al preguntar a los campesinos de Soras por qué había ocurrido este fenómeno natural, respondieron que se “*acercaba el fin del mundo*”, que “*la culpa lo tenían unos evangelistas*”.

Fuimos testigos de cómo, a fines de la década del 70, la ciudad de Ayacucho y sus alrededores se conmocionaron con los continuos movimientos sísmicos que muchos campesinos lo consideraron *Pachacutis*. Decían: *Pacham Puchucanayan*, es decir, “la tierra quiere terminar” (Huertas, 1990).

Los fenómenos naturales y astrológicos, así como los factores epidemiológicos, fueron vistos, particularmente en la Europa del siglo XV como anuncios o señales de catástrofes cósmicas y catástrofes históricas, y eran asociadas con profecías (J.G. Koenigsberger, 1974, 1990).

En la Amazonía brasileña, la caída de un meteorito el 13 de agosto de 1930 en el río Curuçá fue considerada por los seringueiros y pescadores el fin del mundo (ver suplemento MAIS, da Folha de Sao Paulo, 9 de junho de 1996).

Para el caso de Perú, el historiador Lorenzo Huertas (1990) al estudiar los “Reinos y Señoríos”, periodo inmediatamente anterior a la época de los incas, trata de las perturbaciones étnicas por movimientos poblacionales o migraciones originadas por factores naturales y sociales. Dentro de los primeros se refiere a la existencia de un “corto optimum climaticum”, de los diluvios (“Niños” o *llocllay Pachacuti* en quechua), las sequías (*chaki Pacha*) que se presentan en algunas ocasiones después de producido el “fenómeno de El Niño”, sismos, etc.²⁸

28 Para ver los efectos sociales de los fenómenos naturales consultar a Monika Therrien (1995). Existe un interesante artículo sobre el “fenómeno El Niño” escrito por Huertas en el Boletín Francés de Estudios Andinos (1997).

Según Huertas, después de la aparición de algunos de estos fenómenos se conmutan o aparecen cultos; y “*muchas transformaciones del mundo (o Pachacutis) en la mitología andina tienen relación directa con eventos naturales poco comunes*”, así como hay abundantes referencias a estos eventos en los mitos y en la historia andina en general. El historiador se refiere al capítulo tercero de los mitos de Huarochirí que trata de “*Cómo pasó antiguamente los ídolos cuando reventó la mar*”; a la presencia de El Niño que se relaciona con la caída de Fempellec (Huertas, 1988); a la invasión Chimú a Lambayeque después de un gran diluvio que ahí se produjo y al mito de origen del pueblo de Mórrope recogido en 1782.

En Perú se tiene información del “fenómeno El Niño” desde el arribo de Francisco Pizarro. Se cree que cuando los españoles pisaron Tumbes por primera vez, este acontecimiento había asolado la zona, fomentando, aún más, la creencia en el origen sobrenatural de los conquistadores (Diario La República, Lima, 28-9-97). En la segunda mitad del Siglo XVI, en 1558 (dos años antes del *Taki Onqoy*), hubo en los Andes un “fenómeno El Niño”. Otro similar se dio en 1578. Según Alejandro Pezzia Assereto, cuando llegaron los españoles al valle de Ica, los aborígenes vivían diseminados en la región porque se había destruido la ciudad incaica de Tacaraca por efectos del terremoto (Monografía de Ica, 1563-1980). En 1566, hubo un fuerte sismo según Ernest Middenfortt (1973), en esta fecha ya se estaba desarrollando el movimiento del *Taki Onqoy*. En 1582, tuvo lugar otro fuerte sismo que afectó a varios pueblos de Parinacochas (Alvarez, 1992).²⁹

Por todos estos antecedentes, no es nada descabellado pensar que, además de los factores políticos, económicos y religiosos que explican el *Taki Onqoy*, los factores naturales antes mencionados, así como la hambruna que afectó Guamanga, especialmente a la ciudad en 1565 (Varón, 1990) (que seguramente fue causada por las malas cosechas debido a factores climáticos o enfermedades), contribuyeron para que se acrecentara la “conciencia milenaria” entre los indígenas del sur de Guamanga. Compartimos el criterio de Lorenzo Huertas de que el temor al “determinismo geográfico” muy arraigado en las universidades de Perú en las décadas del 70 y 80 del siglo XX retrasó las investigaciones sobre la influencia de los factores ecológicos en la vida social e ideológica de los hombres.

Cook manifiesta que hay problemas en el estudio histórico de las epidemias en los siglos XVI y XVII. Una secuencia de estos morbos, que vinieron con los españoles y diezmo particularmente la población indígena, se puede ver en la cronología que antecede al presente Capítulo realizada sobre la base de las informaciones de Cook (1975), Urrutia (1985) y Stern (1986).

Se sabe que los habitantes de Izcahuaca (Sondondo-Lucanas), perecieron en la Colonia con una epidemia de gripe asiática; según otros, al mismo tiempo había azotado el paludismo y la viruela (H.Espinoza, 1995).

Por la documentación de 1586, se conoce que en el sur de Guamanga había varias

²⁹ Huertas sugirió personalmente estudiar los efectos del paso de los cometas en la cosmovisión indígena. Así, el cometa *Halley* lo hace cada 76 años, y fue en 1531 que pasó según Calancha. El 13 de enero de 1553 los indígenas vieron el percurso de otro cometa.

fuentes de aguas termales donde los indios y españoles se bañaban para curarse de sus enfermedades. A los baños de San Francisco de Pampamarca (Lucanas) iban los indios desde lugares lejanos para sanarse de “llagas, lepra y sarna” (Monzón, 1586).

Guamanga, más aún Lucanas y Soras, no fueron ajenos a estos morbos, a pesar que las partes altas muestran, en general, una mayor inmunidad a ciertas epidemias. Son particularmente relevante los morbos que afectaron en 1557 y 1558-59, en vísperas del *Taki Onqoy*, fenómeno que también fue resaltado por Curatola y Varón.

Lo importante del estudio de las epidemias es el efecto ideológico que producen, pensamos que al igual que en la Edad Media –sin el absurdo de relacionarlo mecánicamente– produjo sentimientos de inseguridad, augurios del fin del mundo, explosiones proféticas entre los indígenas³⁰.

No parece descabellado que Marcos Cueto, a raíz de su interesante libro *El regreso de las epidemias. salud y sociedad en el Perú del siglo XX* (1997), vincule la epidemia de gripe con el *Taki Onqoy*.

5. LA RESISTENCIA INDÍGENA

Poco tiempo después de la conquista, luego de haber sido engañado y humillado impunemente por los españoles, Manco Inca (hijo de Huayna Cápac)³¹ se rebela asumiendo básicamente un carácter bélico, sin dejar de tener connotaciones religiosas como lo destaca Wachtel (1973a). El centro de esta resistencia estatal Inca fue Vitcos, situado en Vilcabamba, una región montañosa de difícil acceso ubicado en el Cusco, donde los rebeldes permanecieron de 1537 a 1572.

La fundación de Guamanga en 1539, como ya se dijo, obedeció a razones estratégicas relacionadas a la lucha contra el rebelde Inca³².

En la hipótesis de M. Salas, Manco Inca escogió Vilcabamba no solo por que era estratégico, sino también estaba relativamente cerca a la región guamanguina de Vilcashuamán, intensamente poblada de *mitimaes*, y a los orejones cusqueños, que de una forma u otra podrían brindarle apoyo (Salas, 1979); lo que no parece fuera de lugar, teniendo en cuenta que los hombres y caciques de Manco recorrían “robando” a los españoles en parte de Guamanga y Jauja, tal como especifica en una nota Wachtel (1973a).

Este hecho motivó a que el Cabildo de Guamanga dispusiera, el 20-03-1541, que el capitán Francisco de Cárdenas saliese con 20 españoles y 2000 “indios amigos” a resistir el ingreso a la zona que quería efectuar Manco Inca. Cuatro años más tarde (1545), el curaca Guazco de Andahuaylas denunció un nuevo intento de Manco Inca de querer

30 Para más detalles revisar el esclarecedor artículo de Marco Curatola (1991-1993).

31 No se debe generalizar la actitud de la élite incaica frente a la conquista y el cambio del lugar social de pertenencia. Gonzalo Lamana (1996), muestra, a través de un nuevo enfoque, las respuestas culturales a esta situación particular dada; y con mucha solidez analiza el lugar que ocupó la nobleza incaica en la sociedad colonial.

32 Se sabe que por Pampaconas (tierra ayacuchana y lugar de paso en la ruta a Vilcabamba) ingresó la expedición española en 1572 a sofocar la rebelión liderada por Manco Inca y aquella vez continuaba Túpac Amaru I. (J.J. Véga, 1997).

atacar Guamanga. Asesinado el Inca en 1544, su sucesor Sayri Túpac se adhiere a los conquistadores y cesan las incursiones a Guamanga (Galdo, 1992).

El año de 1564 parece ser, en efecto, un año de especial agitación indígena: *“En la provincia de los Charcas, por ejemplo, se temió la concertación entre los actores indígenas de más de uno de los frentes antiespañoles. Hubo cerco y retirada de ciudades de españoles, alianza de los indios diaguitas con los de Umawaka, Kasabindo y Apatama; y los irreductibles chiriguanos, asociados también a los anteriores, pusieron en peligro a Tarija y llegaron a 15 leguas de Potosí, creando en la población psicosis de cerco. También en Chile y en Tucumán hubo luchas con los indios por esta época»* (Varón, 1990: 381,382).

Pero fue en Jauja (centro de Perú) donde un motín empezaba a gestarse. En abril de 1565, el Cabildo de Cusco recibía dos cartas alarmantes: una del 21 de marzo enviada por el gobernador Lope García de Castro y otra firmada por Gaspar de Sotelo de fecha 24 de marzo y redactada en Jauja. Esta última, que fue inserta en el Acta de la reunión del Cabildo de Cusco del 16 de abril de 1565, manifiesta:

*“En este tanbo de xauxas me an dado a entender lo que avian los yndios ordenado porque(...) me lo an dicho que estan aquí por horden del señor presidente para sacar de rrayz el negocio y lo que pasa es que estos yndios guancas se an comuniCado con lel ynga por esta parte y lo desa ciudad por la suya y tenyan aCordado de que en aCabando de Coger sus comydas diesen en guamanga, guanuco y chachapoyas y En tenyendo la media tierra saldria el ynga a Juntarse con ellos y darian sobre el Cuzco. Para acordar esto se an Juntado dibersas bezes so colores que para ello an dado a los sazerdotes los prenzipales desa ciudad hasta agora aparece los de **parinacocha** porque el Cazique de Villagran que se llama don Juan chancabilCa embio un hijo suyo que yo conosco bestido de grana como español para esta tierra **a predicar la seta**. El qual predieron en guanuco y dixo todo lo que yo escribo. Por El me entere Como esta bellaqueria porque en **parinacocha** se començo lo que se dixo en esa ciudad de la **resurreCion de pachaCama** y abian hecho grandes sacrificios y ofrezido mucho ganado al diablo de la **pachaCama** (...)”* (Extraído de Lohmann, 1941: 5,6).

En efecto, se dice que los indios Jaujas y Huancas, en común acuerdo con el Inca, habían decidido marchar sobre Guamanga, Guánuco y Chachapoyas; y a medio camino se juntarían con el Inca para proseguir hacia Cusco, probable destino final. Con este objetivo, los sacerdotes y principales se encargarían de “predicar la secta”, siendo los de Parinacochas los más movedizos en esta empresa. Se dice que en esta localidad y en Jauja comenzó a difundirse versiones sobre la resurrección de la *huaca* Pachacamac, a la que hacían grandes sacrificios y ofrendas. Además de la coincidencia de fechas, la “resurrección de Pachacamac”, gran divinidad preincaica, es un tema que está presente al sur de Guamanga antes del *Taqui Onqoy* y en el mismo movimiento socioreligioso.

*“(...) el chancavilca y el cazique principal de hinojosa los halle en el tambo de **vil-Cas** con mas de dozientos yndios que yban de guamanga (...). En este balle se han hallado mucha cantidad de piCas y en el monte gran copia de madera cortada y*

hechas sus casas de munyciones y andase en rrastro de vnos depositos de mays tostado que ynforman algunos yndios ser mas de diez mill hanegas/ por aCa se biven con cuydado Vmd.

*Vn español me aviso en el camyno que vio en los **aymaraes** yndios de silva y aCuña cantidad de piCas e muchos arCabuzes de cobre de a palmo y que a vn hijo del caZique de Maldonado y a los **soras** los avia bisto con muchos yndios con armas en un despoblado todo puede ser verdad e me dixo que porque auia dho” (Ibid).*

Gaspar de Sotelo, según esta carta, dice haber hallado en Vilcashuamán a más de 200 indios que “retornaban” de Guamanga sospechosamente; que se encontraron armas, depósitos de maíz tostado en generosa cantidad, que hacen suponer que se trataba de preparativos para un alzamiento. La misma actitud de malicia y acopio de armas se descubrió entre los indios de Aymaras y Soras.

Ese mismo año, el 3 de diciembre, Felipe Segovia Briseño Valderrábano, dueño del obraje de la Mejorada, en una carta entregada por su hijo al licenciado Castro decía que el D. Cristóbal Caballauri “carpintero mayor y mandón” de los carpinteros del repartimiento de Ananguanca reveló “*que los indios de todo el reino se alzarían el jueves santo del año 1566 en la noche, al tiempo de las procesiones, para lo que tenían preparados gran cantidad de armas y alimentos. Matarían a todos los españoles e indios con nombres de españoles, pero que a las mujeres las tomarían para sus caciques*” (Varón, 1990: 382).

Se han interpretado de diferentes formas estos preparativos de alzamiento en Jauja, Parinacochas, Vilcashuamán y Soras: desde vincularlos al levantamiento bélico que preparaba Titu Cusi en Vilcabamba con el movimiento del *Taki Onqoy*, hasta su total desvinculación entre ambos eventos.

En esta misma época, la remembranza de los Wari en Quinua, del *Yayan Illapa* en Lucanas, y el recuerdo de los taquionqos del sur de Guamanga por sus *huacas*, en particular de dos grandes *huacas* panandinas Titicaca y Pachacamac, ligaba a los nativos con su historia ad-origene, hecho que implicaba un violento desprecio por todo lo que fuese español (Huertas, 1985).

Se está ante una década “de expectante incertidumbre”, para usar la frase de Lohmann, en que había una atmósfera de “caos general”. Los sesenta fueron años de cambios políticos, de rebeliones, de alzamientos y motines; hay descontento entre los españoles desposeídos; los mestizos planeaban alzarse; los incas de Vilcabamba mantenían su actitud beligerante; a finales de 1569 llegaba a Lima Francisco Toledo, el quinto Virrey de Perú (Hernández y otros, 1987). Este mandatario se quejaba de la poca paz y mucha inquietud que casi en todas partes y lugares había encontrado a su arribo a Perú. Decía que cada día se trata de alzamientos y motines y no había visto ningún castigo por este hecho (José Toribio Medina, 1956).

Pero sobre todo, en esta década del 60, se produjo una ebullición social de los indígenas, por el descontento y desesperanza en que vivían, que junto a las calamidades naturales y epidemias y los desencuentros religiosos generaron diversas formas de expresión; en algunos casos adquirieron matices de rebeldía bélica y en otros de movimientos socio-

rreligiosos como el *Taki Onqoy* o *Ayra*. Posteriormente, también en la Colonia temprana, se darán otros movimientos sociorreligiosos como el *murú onqoy*, el de Antabamba y Yanahuara en la vecina Apurímac; surgirá el mito mesiánico de *Inkarrí* y se revitalizarán los cultos religiosos indígenas como en Vilcashuamán (revisar el Capítulo VI, punto 3).

También la resistencia indígena asumió otras formas como el rechazo a la perpetuidad de las encomienda; la negativa, en 1563, del común de indígenas de Soras y Lucanas para seguir trabajando en las minas; la reacción indígena en Vilcashuamán frente al poder español y a la faena en los obrajes: en el obraje de los Oré en Canaria (fundado hacia 1570) no se cumplía en pagar a los indios por el trabajo realizado (se les debía 6,000 pesos); esta situación y el tiempo que aquella faena les quitaba para realizar sus labores comunales, impulsaron a los Hanan Chillques a negarse a trabajar y el obraje fue cerrado.



SEGUNDA PARTE:

**LA COSMOVISIÓN DE
LOS PUEBLOS ANDINOS Y
EL *TAKI ONQOY* (S. XVI)**

El *Taki Onqoy* debe explicarse en términos de la dinámica interna de la cosmovisión de los pueblos del sur andino y en particular de las etnias donde se originó; porque este extraordinario movimiento, no solamente fue una reacción ante la situación colonial, sino también poseía “una espiritualidad autónoma” (Sullivan, 1988). En esta perspectiva, es conveniente acercarse a esa cosmovisión, en especial a la “conciencia milenaria” existente en su cosmogonía, cosmología, antropología y escatología, que permitirá explicar la lectura que hicieron los indígenas del proceso de la conquista y del contacto con los españoles, así como comprender lo que está detrás de la traducción de la “conciencia milenaria” en acción, en aquel fascinante movimiento sociorreligioso.

No se comparte la propuesta de Rafael Varón (1990), quien al señalar que el *Taki Onqoy* es una “manifestación de arraigo a las creencias andinas”, este arraigo lo reduce a los rituales prehispánicos, a los que llama las “raíces andinas” del *Taki Onqoy*. El “sustrato andino” del movimiento, según Varón, habría tenido dos vertientes: el *taki* o cantar histórico y los rituales orientados a la prevención de los males. Así, para el historiador peruano, el conocimiento y la seguridad de la eficacia de estas maneras de relacionarse con el mundo sobrenatural (ritos, celebraciones) de la “tradición andina”, proporcionaron la “base ritual e ideológica” del movimiento.

Juan Ossio (1992a), al tratar sobre la “ideología mesiánica” del *Taki Onqoy*, destaca que ella se inscribe en la concepción cíclica del tiempo donde el tránsito del orden al desorden está marcado por la forma cómo operan los principios opuestos y complementarios del *hanan* y *urin*; aunque contrariamente a Varón, no se detiene a estudiar la base ritual que le da forma.

Curatola, por su parte, señala que los distintos movimientos milenaristas son “condicionados” por un mito que justifica las aspiraciones y las acciones a seguir. En el *Taki Onqoy* sería el “mito de un Dios vencido” y la esperanza de una era próxima “buena”. Esta “visión del mundo” está presente, según el antropólogo italiano, en los diversos “cultos de crisis” que se dieron en la etapa colonial (1977). Cambiando posteriormente de perspectiva, indica que entre la enfermedad (el “mal del maíz” o pelagra) y el “culto

de crisis” hay una conexión esencialmente indirecta, de carácter cultural. La retoma y reelaboración de elementos pertenecientes al patrimonio de conocimientos propios del “mundo tradicional” es reducido a los componentes de “*un antiguo, pero aún vigente, conjunto mítico-ritual que se había ido formando en torno a la pelagra*” (Curatola, 1986: 152; 1990: 143). De esta forma, el planteamiento de Curatola resulta muy reduccionista: las raíces culturales del *Taki Onqoy* serían los rituales en torno a la pelagra, ubicándose así en una posición más atrasada que Varón.

A pesar de su enfoque histórico, Stern (1982a) reconoce que la “visión andina” en el *Taki Onqoy*, tiene que ver con la lógica y la percepción del mundo populares: creencia en una convulsión próxima que generaría –o restablecería– un nuevo mundo de “orden” sustentada en una visión cíclica de la historia; la enfermedad como reflejo de la ira de las *huacas*; el pronóstico del futuro; y la posesión del espíritu de los indios por las *huacas*.

CAPÍTULO III

COSMOGONÍA

1. MITOS DE CREACIÓN Y DESTRUCCIÓN

En la región de Cusco, una primera parte del mito de creación del mundo y de los hombres recopilado y luego narrado por Juan de Betanzos¹ manifiesta:

“En los tiempos antiguos, dicen ser la tierra e provincia del Perú oscura, y que en ella no había lumbre ni día. Que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien ella era sujeta. Del nombre de esta gente y del Señor que la mandaba no se acuerdan. Y en estos tiempos que esta tierra era toda de noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Collasuyo, un Señor que llaman Con Tici Viracocha, el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes, del cual número no se acuerdan. Y como esta hubiese salido desta laguna, fuese de allí a un sitio que está junto a esta laguna, que está donde hoy día es un pueblo llamado tiaguanaco, en esta provincia ya dicha del Collao; y allí fuese él y los suyos, luego allí en improviso dicen que hizo el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que manda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna. El cual Con Tici Viracocha, dicen haber salido otra vez antes de aquella y que en esta vez primera que salió, hizo el cielo y la tierra, y que todo lo dejó oscuro; y que entonces hizo aquellas gentes que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha(...)” (1924: 82).

1 Cronista español (1510-1576) de la segunda generación de investigadores, preocupada asiduamente –a diferencia de los primeros cronistas– por los hombres que vivieron y viven todavía en las tierras que ellos habían ocupado. Es en los años cincuenta, cuando surgieron algunos de los primeros y más valiosos testimonios sobre los Incas del Cusco. Una de estas crónicas es la de Juan de Betanzos, casado con una mujer de la élite cusqueña y autor de **Suma y Narración de los Incas** (1551). Lamentablemente, esta obra “*que podría considerarse una de las más importantes sobre el tema dado el íntimo acceso que el autor tuvo al idioma y a las tradiciones cuzqueñas (fue intérprete oficial, incluso no nos ha llegado completo hasta hoy día)*” (Pease, 1980). Para Valcárcel (1980), Ortiz (1980) y Pease (1982), la versión de Betanzos (1924-1551) es la más completa y goza de mayor credibilidad.

Todo el mito narrado por Betanzos tiene seis episodios:

1. Con Tici Viracocha emerge del **lago Titicaca** y crea el cielo y la tierra y una primera humanidad que vivió en la oscuridad.
2. La divinidad vuelve a salir del **lago Titicaca** y en un pueblo cercano llamado Tiaguanaco, junto a algunas gentes (viracochas) crea el sol, el día, las estrellas y la luna. Destruye a la **primera humanidad** (que vivía en la oscuridad e hizo enojar al hacedor del mundo) **convirtiéndola en piedra**.
3. Crea una nueva humanidad: **de Piedra, como “modelos”** y hace salir “gentes” primero en las provincias que quedan “en dirección de donde sale el Sol”, de ríos, cerros y cuevas, y después a las “espaldas donde el sol sale” (Condesuyo y Andesuyo). Luego, Con Tici Viracocha se dirige con dirección al norte, hacia Cusco.
4. En el trayecto, estando en Cachas (Canas), Viracocha hace caer **fuego del cielo** porque los indios, sin identificarlo adecuadamente quisieron matarlo; hace cesar el fuego, les dijo que era su hacedor y los indios Canas construyeron una **suntuosa guaca** (adoratorio o ídolo) en su memoria. Pasó a Urcos, se subió a un cerro alto y ordenó que “produciesen y saliesen” los indios. Aquí también le hicieron una **rica y suntuosa guaca**.
5. En lo que sería más tarde Cusco, hizo un Señor al que puso el nombre de “Alcaviza”, al lugar denominó “Cusco” y **dejó en orden**.
6. **Dejando ordenado**, se dirige más al norte y luego al oeste hasta llegar al mar donde ingresa con “los suyos”, pues todos podían caminar en el agua.

Para los objetivos del trabajo interesa destacar que Viracocha es una divinidad creadora (Pease, 1982), o un héroe fundador del orden, un Gran Ordenador (Duviols, 1986)²

Tanto Titicaca como Tiwanaco son espacios sagrados de primerísimo orden: Viracocha sale, “emerge”, o hace su “aparición” del lago Titicaca (situado en el Collasuyo). Según Valcárcel (1980: 94), el “lugar” de la “creación”, la gran *paqarina* (lugar de origen) es el lago Titicaca que es “*sagrado por antonomasia; allí actúa el creador, de suerte que el origen más remoto del hombre se busca siempre allí*”. La primera humanidad es destruida y sus integrantes son convertidos en piedra; mientras que la segunda humanidad es creada de piedras, lo que nos sugiere proponer una relación simbólica de los hombres primordiales con las *huacas* primordiales.

En el ciclo mítico de Viracocha, las *huacas* representan testimonios de los gestos míticos primordiales³. En la representación colectiva, cual espacios sagrados, existen desde aquellos tiempos originales y están asociadas a la creación del mundo, de los hombres y a las divinidades mayores.

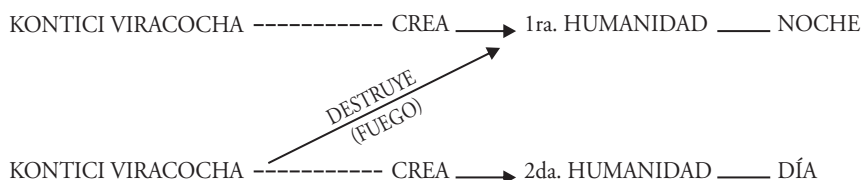
2 Hay autores que sostienen que Viracocha fue un Dios (Valcárcel, 1980; Pease, 1973a, 1982; Rostworowski, 1983), para otros fue un héroe (Urbano, 1981; Duviols, 1986). Para algunos fue creador (Pease, 1968, 1973a; Valcárcel, 1980; Urton, 1989) y para otros no tuvo esta cualidad (Urbano, 1981; Duviols, 1986; Ortiz, 1980; Rostworowski, 1983).

3 Acerca de las *Huacas* se desarrolla en forma exclusiva en el Capítulo V: Antropología.

“Perú comienza en el lago Titicaca, que es el sexo de nuestra Madre Tierra”: es un episodio de “El mito de la escuela” contado por Don Isidro Huamaní (que se expresa únicamente en quechua), natural de la región de Andamarca (Lucanas, Ayacucho) al antropólogo Alejandro Ortiz en julio de 1971. Este mito –advierte Ortiz– tiene una coincidencia con el texto de Betanzos. Don Isidro habla de un “*Dios poderoso, universal, que recorría el mundo, realizando una serie de creaciones*”; de las sucesiones de dioses y hombres, opuestos y antagónicos, ligados uno a la Noche y el otro al Día (Ortiz, 1973b).

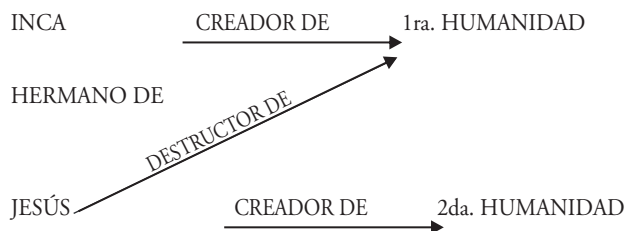
A pesar que ambos mitos son de diversas épocas y regiones, se vislumbra –en lo que a nosotros nos concierne– un mismo código respecto a la creación–destrucción de la humanidad⁴.

BETANZOS (CUZCO)



Fuente: Alejandro Ortiz, 1980: 53.

I. HUAMANI (ANDAMARCA, AYACUCHO)



Fuente: Extraído parcialmente de Alejandro Ortiz (1973 b: 249)

Por informaciones recopiladas en 1586, se conoce de un mito cosmogónico entre los Rucanas Antamarcas relacionado a un antiguo pueblo destruido junto a Cavana y que se refiere a los Viracochas⁵.

La presencia de personas a manera de “santos” y profetas antes de los incas, abona nuestra hipótesis sobre la existencia de una “conciencia milenaria” prehispánica. Estos personajes podrían estar asociados a los *waris* y podrían tratarse de un grupo étnico de origen altioplánico sureño que eran vistos como blancos y barbados (Huertas, 1990).

4 Ortiz (1973b) advierte que el cronista López de Gómara refiere “que dos grandes divinidades hermanas –Con y Pachacamac– sucesivamente emprendieron una vasta obra creadora”.

5 El recuerdo de Viracocha queda latente hasta el día de hoy entre los Rucanas, a través del mito de creación “Apu Viracocha Chontaymarca”, tal como refiere E. Espinoza (1995a).

El otro ciclo mítico cosmogónico, el de *Los Ayar*, trata sobre el tiempo mítico de la creación de Cusco, contado por Sarmiento de Gamboa⁶. Los tres elementos claves de este ciclo mítico son: a) la aparición de los ocho antepasados⁷, b) la creación por ellos de diez *ayllus*, y c) los hechos que ocurrieron en diversos lugares de la ruta entre Pacariqtambo y Cusco (Urton, 1989). Se debe destacar que los *ayllus* estaban en “mitades” de cinco *ayllus* cada uno; el primer grupo de cinco es identificado con la mitad *Hanancusco* (“alto Cusco”) y el otro con *Urincusco* (“bajo Cusco”).

Pedro Cieza de León da cuenta que los restantes hermanos Ayar vieron salir de Tampusoto a Ayar Cachi (el otro hermano) con “alas de pluma”, al que antes habían encerrado dentro de la cueva; que Manco Cápac, antes de fundar Cusco vio que sus hermanos se convertían en piedra.

En ambos mitos, el de Viracocha y el de *Los Ayar*, tanto Viracocha (el pasado) como los Incas (el presente) emergen del mundo de abajo a la superficie, por un lugar concreto y sagrado: la *paqarina* Titicaca y Tiwanaco en el caso del primero y Pacariqtambo en el caso de los segundos. Viracocha y los Incas son pues, dioses de abajo (Ortiz, 1980)⁸. Se encuentra, asimismo, una dirección del proceso creador partiendo de Tiwanaco hacia el Chinchaysuyo (Pease, 1968).

“Una piedra piramidal a la orilla de la laguna Yaurihuiri, por acción de un terremoto se convierte en agua y sale de la espuma de los oleajes de yaurihuiri los 4 hermanos MAYO”.

Así empieza el mito contemporáneo del origen de Andamarca (Lucanas, Ayacucho) recopilado por Juan Ossio en la década del 70, quien advierte que el aspecto más notable de este testimonio es su estrecha semejanza con el mito de los hermanos Ayar que cuentan los cronistas de los siglos XVI y XVII, lo que confirmaría la “continuidad” de determinados temas propiamente andinos (Ossio, 1977).

Igualmente, en el mito contemporáneo de *Inkarri*, de fuerte contenido mesiánico, compilado por José María Arguedas (1975) en Puquio (Lucanas, Ayacucho), se puede notar la imagen modificada de la creación (fundación) de Cusco (Pease, 1973 b).

Refiriéndose a este mito, Alejandro Ortiz presenta una concepción más general sobre el orden en los Andes, que según él no es definitivo: un dios crea un orden, su sucesor

6 Es uno de los más tempranos y detallados del que se dispone. Además, Sarmiento de Gamboa fue el historiador oficial del Virrey Toledo, tuvo acceso a más de cien *kipukamayus* (“guardianes de los registros”) y brinda los nombres de 42 de ellos. **La Historia de los Incas** de Sarmiento de Gamboa fue una de las principales fuentes de información empleada por Toledo en la reorganización y reubicación de las poblaciones andinas (Urton, 1989). Para Pease (1982), sin embargo, la versión más antigua del origen de los Incas, la menos contaminada tal vez con la información europea, es la de Juan de Betanzos, que coincide con la de Pedro Cieza de León. Esta versión de Betanzos, no debe de confundirse con la otra que el mismo diera sobre el ciclo mítico de Viracocha que se vio anteriormente (ver nota 1). Contrariamente para Max Hernández, Luis Millones y otros (1985), la versión de Betanzos sobre la guerra de los Chankas está contaminada.

7 Un tema común de los mitos de origen es la representación de los antepasados–fundadores como “forasteros” o extranjeros: es el guión básico de los mitos de origen en México, África, islas Hawai y los Andes (Urton, 1989).

8 Otros autores indican que en la Fundación del Cusco fue preponderante la presencia del Dios Sol (Pease, 1968; 1973b).

lo destruye y ordena el suyo propio. Los diversos redentores míticos andinos vencen para imponer un orden que a su vez será pasajero; ningún orden, en esta perspectiva, es definitivo, finalista: “*Esta es la visión tal vez medular del andino: ningún gran presente u orden futuro es, en verdad, finalista. Este mundo en que vivimos es, pues, pasajero, y sólo debemos esperar el advenimiento de un orden venidero y contrastado al del presente*” (Ortiz, 1986:219). En esta concepción se traduce la esperanza milenaria andina: sus mitos sugieren que ningún ordenamiento puede ser definitivo. Milenarismo que se hará más intenso en la población indígena desde el S. XVI.

2. CATÁSTROFE Y REGENERACIÓN

El orden y el desorden cósmico tiene que ver con la división del mundo en alto/bajo y la existencia de un principio mediador: “*El esquema mítico, ordenador del gran tiempo, parece está vinculado al esquema básico del espacio sagrado que hemos señalado: este mundo está dividido en dos fuerzas divinas contrarias y complementarias (lo alto, relacionado con el ideal del orden y de estabilidad del presente; lo bajo, con el cambio, con la amenaza que representa el futuro por el presente)*” (Ortiz, 1980: 57).

La complejidad de la relación Viracocha/ Hermanos Ayar (incas) supone oposición y coincidencias, recuerda también la oposición fundamental establecida en el contexto panperuano.

En efecto, “*el Viracocha de la tradición local cusqueña, como el dios Pachacámac de la religiosidad panperuana, crean y recrean mundos del pasado y son, por lo tanto, potenciales destructores del presente y posibles creadores del mundo futuro. En contraste, los Ayar, los ancestros y el inca organizan, fijan el presente*” (Ortiz, 1980: 42).

A la llegada de los españoles, el Sol representaba lo alto, y Pachacamac, lo bajo. El Inca era el mediador; “*cuando se produce un desequilibrio, una amenaza al orden, este es preservado, reforzando al dios mediador, el inca*” (Ibid: 42). De esta forma, el mediador (Ossio –1992a– llama “Principio Mediador o Unificador”) mantiene este mundo en que se equilibran frágilmente los dos principios divinos opuestos.

Existe un esquema temporal cíclico andino de varios mundos o edades (para Montesinos y Murúa de cinco soles y según Guamán Poma de Ayala de cinco edades), donde el tránsito de un mundo a otro, de una edad a otra, está marcado por un cataclismo cósmico o *Pachacuti*, que etimológicamente significa “el mundo se transforma”: además de la idea de fin o destrucción de un mundo, este término también conlleva la idea de renovación (Imbelloni, 1942, 1946; Ossio, 1973), de una nueva creación (Pease, 1968).

Para la cosmovisión andina, los *Pachacuti* (“poner el mundo al revés”) son intervalos de caos periódicos (Pease, 1968) que marcan el fin de un presente y el inicio de otro (Ortiz, 1986)⁹. Estos *Pachacutis* cósmicos los han asociado a (al, a la):

⁹ Parece sugerente la definición que otorga el destacado antropólogo ayacuchano Juan José García (1996:120) sobre el Pachakutik: “*mito andino que anuncia la vuelta del hombre a su estado de naturaleza y con ella al estado de la sociedad de la armonía que se cree existió en los primeros tiempos de la humanidad*”.

- Diluvio (Sarmiento de Gamboa, 1947; Anello Oliva, s/f; Guamán Poma de Ayala, 1980), llamado *unu Pachacuti* que anuncia el tránsito del caos a un nuevo orden.
- Diluvios reales que se inscriben como mitos cósmicos de creación de las humanidades (Thierry Saignes, en Urton, 1989).
- Caos por muerte del Sol (Francisco de Ávila, 1966).
- Lucha de los dioses como determinante de los cambios en el mundo configurando la catástrofe entre dos edades. En una versión local de Huarochirí, recopilado por Francisco de Ávila, las dos primeras edades (de las cuatro) están representadas por dos divinidades: “*Es importante la mención a una lucha entre ambos dioses porque simboliza claramente el caos previo a una nueva creación*” (Pease, 1968).
- Terremotos ocurridos en Ayacucho a fines de la década del 70 del pasado siglo.
- Unión de lo irreconciliable (*el zorro de arriba y el de abajo* se unen y coinciden: el mundo está enfermo, uno nuevo debe de empezar), la luna y el sol presentes en un mismo cielo oscuro (Ortiz, 1986).
- La conquista española que fue percibida como un cataclismo cósmico, un apocalipsis.

Así, en los Andes, catástrofe y regeneración son categorías explicativas de los fenómenos cósmicos e históricos.

Es interesante encontrar en la mitología andina el tema del diluvio asociado al peligro de la “desaparición del mundo” y la necesidad de la “salvación”. En algunos mitos de Huarochirí, es el camélido (llama) que conoce y anuncia que “el mundo acabará” (Ávila, 1966) y que la salvación frente al diluvio se logra escalando a la cima de un cerro o *huaca*.

En la tradición escatológica andina, la idea de catástrofe que marca el final cíclico, no el fin terminal, se percibe cuando a la categoría *Pachacuti* se la equipara con el “fin”. Igualmente, el milenio se presenta como la inversión simétrica del desorden “actual” (Ossio, 1973)¹⁰.

Fue Zuidema quien despertó un gran interés cuando menciona que para el cronista Cabello Valboa, un periodo de 500 años (después de que Manco Cápac fundó Cusco) terminó cuando el inca Pachacútec derrotó a los *chankas*; también dice que la guerra entre *incas* y *chankas* tiene aspectos mesianísticos y tal vez fue un levantamiento de los *incas* contra una potencia más fuerte. En efecto, parece tener cierta razón.

La misma decisión del inca Pachacútec de ir a la guerra está marcada por sueños premonitorios que le anuncian su triunfo inminente con ayuda divina: Viracocha se le aparece en figura de hombre y profetiza su victoria (Hernández y otros, 1985); Viraco-

¹⁰ Según Edmundo Guillén (1984:82), de la palabra “Pachacuti” (palabras unidas o separadas) etimológicamente “resulta difícil inferir su posible acepción de milenio”. Sin embargo, como se ve más adelante, hay cronistas como Vasquez de Espinoza, Cabello Valboa, Sarmiento de Gamboa, que se esfuerzan por señalar que determinados fenómenos que ocurrían en los Andes tenían relación con un milenio o medio milenio (Zuidema, 1964, 1965). Para Abdón Yaranga el concepto de “milenio” es pre-hispánico, que era efectivamente mil años: *Inti Qapaq* o *waranga* (1978). Asimismo, es interesante mencionar que para Gary Urton (1989) hay una serie de movimientos y motivaciones míticas, históricas, utópicas y milenaristas que al parecer subyacen en muchos relatos de la tendencia “mitohistorizante” en los Andes.

cha, creador universal, enviaría gente del cielo para ayudarlo (Polo de Ondegardo, 1940). O se le aparece “una persona como Sol” (Pease, 1973 a). También la contienda fue precedida por sacrificios y ofrendas a las *huacas* y *huanacas* (Rostworowski, 1988).

La guerra fue ganada por el inca Pachacútec con la colaboración de un ejército de hombres sobrenaturales, los *purunraucas*, enviados por el creador Viracocha (que habría tomado la forma de un hombre blanco y barbudo), que más tarde se convirtieron en piedras. Parece que en esta ocasión este Inca también fue ayudado por las *huacas* hechos hombres (Cobo, Betanzos, Zuidema). Para Pease (1973 b), Pachacútec (héroe solar) según el mito de *Pururauca*, logra mover las piedras transformándolas en soldados y su victoria sería la del Dios Sol sobre el Dios Viracocha.

Indudablemente, el inca Pachacútec está asociado a una marcada “conciencia milenaria y mesiánica” andina. Podría decirse que es la transformación en los hechos de esta conciencia en acción. Para los pobladores andinos, el cosmos habría vencido al caos (Pease, 1973a), habría empezado con él una cuarta edad, un cuarto mundo y se habría instaurado una nueva ordenación del mundo (Pease, 1968); el gobierno de Pachacútec marcaría la división de la historia Inca en dos (Polo de Ondegardo, 1940).

No se descarta que en algún momento de su gobierno pudo haberse dado una hambruna y pestilencia, y que por eso, según Guamán Poma de Ayala, se llamaría “Pachacuti”; lo que sí está comprobado es que cambió en la tierra la manera de vivir de los pueblos, y fue un gran “reformador”.

Esta propuesta se confirma cuando el inca Pachacútec es quien representa el proceso de cambio de la cosmovisión: la solarización de Viracocha y su reemplazo por el Sol, un dios dinámico y bélico más al alcance del hombre; el Soberano impone un nuevo culto y como dice Acosta reestructuró el calendario de su tiempo; se modifica el mito de fundación de Cusco y el cambio del héroe Ayar Manco con el de Manco Cápac solitario y solar (Pease, 1973 b) que aparece como padre de Pachacútec, y lo identifica con el fundador tradicional cusqueño (Pease, 1973 a); el Inca establece un nuevo ordenamiento del centro sagrado que es Cusco (centro del mundo), que al ser invadido por los *chankas*, significó la destrucción efectiva de un cosmos o mundo sagrado ordenado por la divinidad. También prescribe el incesto real y ejecuta un nuevo ordenamiento de la *panaka* y se le atribuye una gran tarea legislativa que significa una nueva reestructuración del mundo de las relaciones entre el poder y los súbditos y las vinculaciones entre estos, adoptando así una posición de arquetipo jurídico. Al mismo tiempo, se inicia con este Inca “*toda una nueva serie de fundaciones a partir del Cuzco, nuevamente estructurado como centro religioso y núcleo del poder, ahora solar*” (Pease, 1973 a: 64).

El gobierno de Pachacútec, en el imaginario colectivo, está marcado por una fuerte religiosidad: en su periodo se incrementan más adoratorios e ídolos; se otorga a sus conquistas una connotación y justificación religiosa “*porque al criador Vniversal a quien llamaron Viracocha Pachayachachi, no se le hasía la reverencia debida, ni al Sol, ni a los ydolos*” (Polo de Ondegardo, 1940: 132,133).

CAPÍTULO IV

COSMOLOGÍA

La cosmología es la forma “como el universo está organizado en un sistema coherente de significados que es, al mismo tiempo, fundamentado en la cosmogonía y es constitutivo de (...) una jerarquía del ser y poder espiritualizado. El cosmos, con múltiples camadas, es el ‘mapa’ temporal/espacial, representando varios estados del alma y sus transformaciones a través del cual el shamán deriva y construye significados en sus curaciones y otras actividades” (Wright, 1996: 49, 50)¹.

Desde el punto de vista de la antropología:

“In the study of a cosmology three kinds of information are given pre-eminence. First, the oral or written narratives, which are considered as myths; second, the rituals, which are generally perceived as the enactments of those myths; and third, the visual representations of those myths either in architecture or in iconography” (Ossio, 1997: 552).

Se incide en esta parte del trabajo en la concepción del espacio y el tiempo y sobre las divinidades, dejando los rituales para abordarlo en el Capítulo VI: escatología.

1. ESPACIO Y TIEMPO. EL MITO DE PACHACUTI

La noción de espacio que reflejan los mitos y, en general, la cosmovisión andina es complicada y amplia. Se intenta proponer algunos trazos generales.

Una descripción del universo o mundo (*pacha*: espacio, tiempo) conduce a distinguir en la dimensión vertical tres planos simbólicos superpuestos: *hanan* (o *qanan*) *pacha* (el mundo de arriba), *kay pacha* (este mundo), y *ucu pacha* (el mundo del subsuelo); o sea desde el cielo al subsuelo respectivamente².

¹ Sobre lo que es el Cosmos, revisar Mircea Eliade (1988).

² Pease (1968), Duviols (1979), Valcárcel (1980) y García (1996), realizan comentarios sobre estas tres partes en que está dividido el universo.

Esta división del universo, en un cuadro muy simplificado, sería como sigue:

1. HANAN PACHA (Mundo de arriba)	– sol, luna, estrellas (<i>Oncoy</i>) – rayo (<i>Illapa</i>), arco iris (chirapa)	dioses Mayores
2. KAY PACHA (Mundo de aquí)	– hombres – animales – plantas – otros elementos de la naturaleza. – Divinidades menores y objetos sagrados: . Inca (<i>Intipa Churin</i>) . huacas (pacarinas, huancas, conopas) . Otros – Divini. mayores (huacas): . Titicaca . Pachacamac . <i>Pacha mama</i> . <i>Yaku mama</i>	Espíritus de estos seres
3. UKU PACHA (Mundo de adentro)	– Muertos y gérmenes	Espíritu de los muertos (<i>mallquis</i>)

Estos mundos están comunicados entre sí. Entre el mundo 3 y 2 hay una relación a través de puntos de contacto que los antiguos peruanos llaman *paqarinas*. Hay otra comunicación entre 2 y 1 a través del Inca, es el *intip churin*, hijo del Sol, pero que nace en la tierra. Existe un mito que complementa este cuadro, se refiere a dos sierpes míticas que recorren los tres mundos, son dioses del agua y de la fertilidad.

Existe también una continua relación entre los tres mundos: los seres celestiales influyen sobre los terrestres. En las constelaciones, los indígenas creen distinguir determinadas figuras protectoras y premonitorias³; el mundo de adentro tiene acción sobre el de afuera y viceversa.

Esta concepción del mundo no es tan sencilla ni tan regular. Hay seres que no son celestes ni tampoco ordinarios, pero se manifiestan en forma similar: son los espíritus, que viven en el mundo de aquí, tienen una residencia geográfica y otra un tanto transportable, habiendo dos clases de espíritus: de la naturaleza y de los muertos.

3 Hasta la actualidad, en los Andes peruanos los campesinos conciben las constelaciones tanto por figuras construidas por trazos entre puntos ocupados por estrellas, cuanto por formas oscuras, definidas por ausencia de estrellas y/o nebulosa; vienen a ser representantes en el cielo, de seres vivos en la tierra. Para Urton, que pesquió en Misminay (cerca al Cusco), “el suceso de los plantíos, y con él la sobrevivencia de la comunidad, depende de la interpretación apropiada, no solamente de algunos indicios aparentes tales como lluvia, temperatura y padrones de viento, sino también de mensajes más sutiles proporcionados día y noche por los cuerpos celestes” (1981: 3).

La tripartición del universo, a su vez, está simplificada en la bipartición o dualidad *hanan* (arriba) y *urin* (abajo), siendo el *kay pacha* el punto liminar.

En el *kay pacha*, por otro lado, en tanto división simbólica del mundo plano, hay una dualidad *hanan* (arriba) y *urin* (abajo) que son principios opuestos pero complementarios. Esta bipartición se produce a nivel de los *suyus*, del mismo Cusco, de las distintas etnias y pueblos⁴, de los diversos pisos ecológicos, etc.

La dualidad que se concreta en el plano cósmico, se reproduce en la organización religiosa, la organización social, etc. Este dualismo, como en muchas partes del mundo, fue una expresión del principio de reciprocidad que sustenta el ordenamiento social (Ossio, 1992a). En el ámbito social, en los Andes —a diferencia de otras partes— la división en dos mitades se presenta bajo una apariencia marcadamente endogámica. Estas mitades no son igualitarias sino jerárquicas y hay una relación de dominación y complementariedad.

El ámbito exógeno a la dualidad “*es imprescindible, particularmente, cuando se aspira a controlar una multiplicidad de pisos ecológicos según un arraigado ideal andino identificado por Murra. La foraneidad entonces deviene en un complemento esencial de la localidad*” (Ossio, 1992a: 359).

El *kay pacha* o división del plano terrestre de la organización de Cusco incaico, según refiere Zuidema, se basó en un sistema de 41 “líneas” imaginarias, llamadas *ceques* que se irradiaban a partir del templo de Qoricancha (“cerco de oro”), en el centro de la ciudad. Cada *ceque* unía una serie lineal de lugares sagrados (*huacas*) en distintas direcciones, desde el templo de Qoricancha hasta el horizonte. Los 41 *ceques* estaban agrupados en mitades (*saya*), a su vez subdivididos para formar cuadrantes a los que se conocía como *suyos*, de ahí el nombre de *Tawantinsuyu* (cuatro suyos). (ver gráfico).

Asimismo, en la dimensión concéntrica del universo, Cusco era considerado el centro, el ombligo del mundo. Este carácter aún se mantiene después de la conquista española, como puede verse en las versiones contemporáneas del mito de *Inkarri* en Puquio (Lucanas, Ayacucho) publicadas por José María Arguedas. Cuando se fundaba una ciudad no solo se copiaban los modelos originales de Cusco primordial, sino también llevaban desde el Cusco, Quito y otras partes, piedras para construir los edificios y así “mostrar su valor”, tal como ocurrió en la ciudad inca de Vilcashuamán, en Guamanga (Pease, 1968). Pero también es cierto que el asentamiento poblacional principal de cada gran etnia, es considerado por sus habitantes, el centro u ombligo del mundo.

El “tiempo mítico” engloba varias modalidades y muchas de ellas son cíclicas. Veamos las referencias a las “edades del mundo” y a los diversos “mundos”.

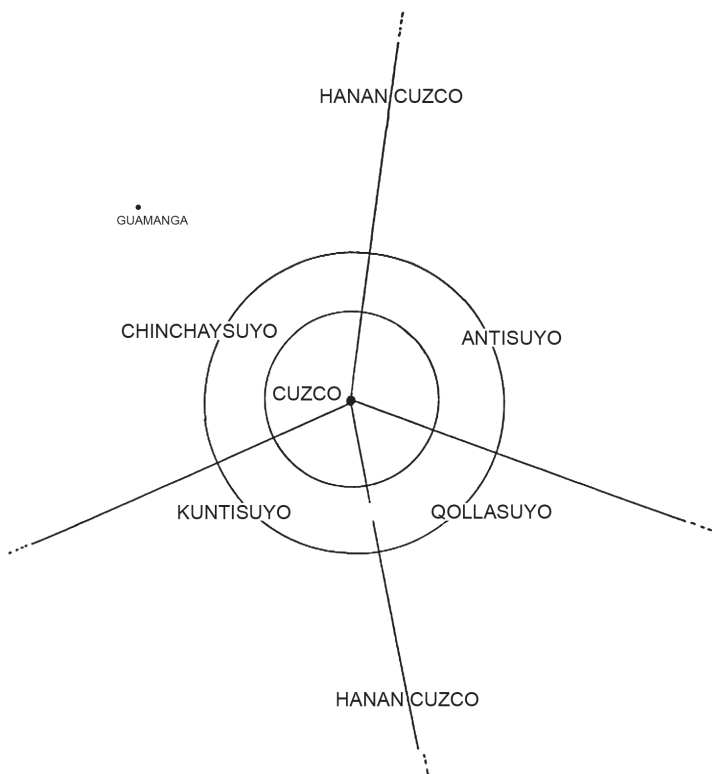
El cronista indígena Guamán Poma de Ayala describe cuatro edades anteriores a los incas del Cusco. Ávila, en los relatos de Huarochirí, habla de cuatro edades relacionadas con cuatro dioses sucesivos. Santa Cruz Pachacuti, igualmente, menciona cuatro edades. Montesinos, Cabello Valboa y otros hablan de cuatro o cinco mundos. A cada una de

⁴ El tema de la organización dual en el Tahuantinsuyo fue ampliamente estudiado por Zuidema (1964, 1989). En este último trabajo analiza, entre otros, las implicancias religiosas y políticas de la dualidad *Hanan* y *Urin*. Ver igualmente Murra (1967), Wachtel (1971) y Palomino (1984).

las edades le suceden, según ellos, periodos de caos que pueden ser asimilados a las diferentes destrucciones que las divinidades realizaron, por conversión en piedra (;terremoto?), agua (diluvio, inundación), fuego, y la muerte del Sol.

Guamán Poma (1980)⁵ presenta la siguiente secuencia de cuatro edades: *Wari Wiragocha Runa*, *Wari Runa*, *Purun Runa* y *Auca Runa*, que serían paralelas a las del viejo mundo. Al parecer busca conciliar lo andino con lo Cristiano: *“el tiempo del Inca y el de los españoles casi vendría a ser la misma época, a pesar de la división de edades que el cronista realiza, toda vez que la invasión española desaparece en el relato de Guaman Poma, ya que el Tawantinsuyo fue “donado” por Huáscar al rey de España; ello lleva a revisar las cuatro edades de dioses que mencionó el conocido Francisco de Avila, en los tiempos de caos entre una edad del mundo y la otra, una edad de dioses y la siguiente. Es posible que sea factible establecer una diferenciación importante entre los textos de Guaman Poma y de Avila: el primero presentaría una versión de las imágenes andinas de las edades del mundo, incorporándolos a la versión europea y cristiana. El texto recogido por Avila señalaría, en cambio, claramente, la secuencia de cuatro dioses y las destrucciones en medio de ellos”* (Pease, 1982: 26, 27).

El Tawantinsuyo (los cuatro suyos):



5 Un análisis detallado se puede encontrar en la Tesis Doctoral de Juan Ossio **The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala**. En los últimos años se han incrementado las investigaciones sobre Guaman Poma de Ayala, entre otros: están las de Duviols (1983), Adorno (1986) y Purizaga (1994).

Sobre la propuesta del cronista Fernando Montesinos y otros, Tom Zuidema (1973) presenta un esquema del sistema inca de la división del tiempo que vale la pena seguir indagando. Según Montesinos los incas creyeron estar viviendo el quinto mundo o edad⁶, y que cada uno de estos mundos o “soles”⁷ anteriores había tenido una duración de mil años. Cada mil años moría un Sol y aparecía otro nuevo. A juzgar por este material da la impresión que originariamente el término de *Pachacuti* se refirió al cambio de un mundo al siguiente (: 12). Cada monarca, cuyo reinado coincidía con la transición de un *intip huatan* al siguiente, o de un *pachacuti* al siguiente, recibía el epíteto de *pachacuti*. Según Zuidema, también otros cronistas de probada confianza trataron de armonizar la historia inca —que todos la presentaron empezando con Manco Cápac— con la duración de un *pachacuti* o de un Sol⁸.

Para el cronista Cabello de Valboa —de acuerdo con Zuidema— cada periodo de quinientos años estaba señalado por un *pachacuti* o cambio de mundos en cada extremo. Los dos *pachacuti* en la historia de los incas fueron la conquista de Cusco por Manco Cápac y la defensa de la ciudad por Pachacútec (monarca) contra los *chankas*. El periodo entre estos dos eventos duró quinientos años. En la versión del cronista Vásquez de Espinosa sobre la historia de los incas, el *pachacuti* que pone fin a un periodo de quinientos años fue la conquista del Imperio Inca por los españoles. Para Sarmiento de Gamboa, el fin del Imperio Inca se da en 1565, según Zuidema debido a un evento que se dio en esta fecha: el movimiento mesiánico del *Taki Onqoy* (el fin de los incas independientes), que puede tener todas las características de un *pachacuti*: una vuelta del mundo cristiano al inca. Así, el movimiento mesiánico descubierto en 1565 pudo muy bien ser la razón del por qué en la opinión de los indios, empezó un nuevo mundo que tuvo como partida el fin de los 1000 años del antiguo Imperio Inca⁹.

Sea como fuese la división del tiempo entre los incas, la representación y organización es cíclica, “repetitiva”, a diferencia de las sociedades occidentales que idearon una representación lineal ininterrumpida, irreversible. En esta concepción cíclica o mítica del tiempo, el pasado y el futuro no son hitos cronológicos sucesivos: “*El mito se desarrolla en un tiempo metahistórico. No está en el pasado sino en el tiempo diferente al lineal, aunque puede incidir sobre éste*” (Barabas, 1987: 52). Apoyándose en Fernando Savater, Barabas puntualiza: aunque cíclico, el tiempo mítico no supone una repetición mecánica y conservadora de lo dado por el mito, sino una vivencia de lo sagrado en el tiempo presente, que constituye la fuerza del hombre para renovarse y concretarse otra vez con la gesta inicial.

La importancia de Zuidema (1964) radica en el hecho de —al situar la concepción del tiempo y de la historia en su contexto prehispánico— sugerir que la “conciencia mesiánica

6 La creencia andina en cinco edades, incluida la de los Incas, también es confirmada por Guaman Poma de Ayala y Blas Valera.

7 Murúa, igualmente, denomina “Sol” a cada una de estas edades.

8 Para Edmundo Guillén (1984), las edades y los *Pachacutis* propuesto por Montesinos “carece de inexorable asidero histórico”.

9 Estas mismas preocupaciones de Zuidema, también fueron planteadas en su breve artículo de 1965.

y milenaria” estaba latente antes de la conquista española. Esta “ideología mesiánica” “*se basa en una concepción cíclica del tiempo y en una concepción en que el mundo y el orden social aparecen ordenados desde la eternidad*” (Ossio, 1973: XIX). También la noción de una edad futura –a diferencia de lo que piensa Urbano (1981)– existía antes de la llegada de los españoles: esta edad llega después de un *Pachacuti*, independientemente si se daba cada mil, quinientos u otra cantidad de años.

2. MITO E HISTORIA: INTERPRETACIÓN INDÍGENA DEL CONTACTO

La visión indígena frente al “otro” fue variando conforme pasaban los años e iban conociéndolos mejor: al inicio los españoles fueron vistos por la elite gobernante y después por el común de los indígenas como “barbudos”, luego como “viracochas” (seres divinizados) y más tarde como *nakaq* (seres maléficos que venían a matar a los indios para extraerles la grasa y preparar medicamentos contra ciertas enfermedades) (Molina, 1959; Wachtel, 1973a). Su cosmovisión les permitió interpretar el evento de la conquista en términos de sus propios mitos: con la conquista las divinidades andinas habrían sido vencidas, pero luego se dieron cuenta que era “falso” el Dios de los blancos¹⁰. A medida que pasaban los años, la conquista fue definitivamente interpretada como el anuncio de un nuevo *Pachacuti*. “*El mesianismo andino es el fenómeno que mejor deja traslucir la actitud indígena hacia los europeos*” (Ossio, 1992a: 252, 253).

Sin embargo, si esto se dio más a nivel de la conciencia mítica global, no contradice con el hecho que los indígenas, en especial su clase dirigente, los curacas, se adaptaran a las circunstancias imperantes, produciéndose una “interacción adaptativa”, un “margen de apertura” (Ossio, 1992a), una “resistencia” y “adaptación” a la vez (Stern, 1987).

Según Polo de Ondegardo (1940), la designación de “viracochas” otorgada a los españoles tiene que ver con la coyuntura política en que vivía el Tawantinsuyo desde antes de la llegada de los hispanos: la guerra civil que enfrentaban los incas hermanos Huáscar y Atahualpa. Sabedor Huáscar (soberano de Cusco) que los forasteros habían apresado en Cajamarca a Atahualpa, pensó que gracias a los sacrificios que hicieron a Viracocha, este había enviado a los españoles, a los hijos de Viracocha, que habrían llegado en su ayuda, y a partir de esta suposición los divinizaron. La idea habría surgido en Cusco a partir de la élite gobernante, porque en el norte donde estaba Atahualpa, se les seguía llamando a los españoles *zungazapa* (*sunkasapa*), que quiere decir “barbudo”.

La siguiente es la versión oficial de la élite inca refugiada en Vilcabamba¹¹.

“...dezian que abian bisto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro avito y traje que parecían viracochas, que es el nonbre con el qual nosotros nombra-

¹⁰ Abunda la información sobre la explicación de muchos acontecimientos históricos y cósmicos en términos de lucha entre los dioses. Pero también es cierto que este tema mítico fue usado por los incas como justificación para dominar (ver Gareis, 1987).

¹¹ Medardo Purizaga, en su artículo sobre Guaman Poma de Ayala, publicado en la Revista *Wamani* N° 7, menciona que la visión de los españoles como Viracochas, no pertenece a la colonia temprana, sino ya es tardía, lo que al parecer no es cierto.

mos antiguamente al criador de todas las cosas diciendo Teci Viracochan, que quiere dezir prencipio y hazedor de todo; y nonbraron desta manera a aquellas personas que avian visto, lo uno porque diferenciavan mucho en nuestro traje y semblante, y lo otro porque beyan que andaban en unas animalias muy grandes, las quales tenian los pies de plata y esto dezian por el relumbrar de las herraduras; y también los llamavan ansy porque les havian visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra y esto por el leer en libros y cartas; y aun les llamavan viracochas por la exçelencia y parecer de sus personas y mucha diferencia entre unos y otros, porque unos heran de barvas negras y otros bermejas; e porque les veyan comer en plata; y también porque tenian yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto dezian por los arcabuzes porque pensaban que heran truenos del cielo” (Crónica de Titu Cusi Yupanqui, 1973).

Zuidema sugiere, que el dios Viracocha está asociado con *urin* (en oposición al Sol relacionado con *hanan*) y posiblemente los españoles fueron llamados “viracochas” porque los vieron venir del lado *urin* (Ossio, 1973). ¿Tendrá algo que ver el recorrido sur-norte, que tomó Viracocha –según el mito cusqueño correspondiente– hasta desaparecer en el mar, habida cuenta que los conquistadores optaron por un recorrido inverso? Además, se debe tener en cuenta que existían mitos prehispánicos en los Andes centrales que cuentan de hombres blancos y barbados Wari de origen altiplánico. También la idea de “viracochas” fue fomentada gracias a la coincidencia de la llegada de los españoles a Tumbes con la ocurrencia del “fenómeno del Niño”. De esta manera, el mito de Viracocha que es atemporal, con la llegada de los españoles (tiempo histórico) es revitalizado.

Sin embargo, como las diversas etnias se encontraban sometidas por los Incas, hubo etnias en Guamanga como los Hatun Soras que al enterarse del arribo de los españoles a Cajamarca fueron a rendirles pleitesía bajo distintos objetivos que difieren de los del Estado Inca (Huertas, 1983).

El hecho descrito, líneas arriba, es parecido a la actitud de los indios hawayanos ante la presencia de los blancos. Al llegar en 1779, el capitán Cook fue inicialmente recibido como un dios que había descendido a la tierra, específicamente como *lono*, uno de sus dos dioses mayores. En términos hawayanos, los eventos históricos eran la repetición de los originales míticos: fue en los términos del sistema global de personas y cosas de la cultura indígena hawayana que fue organizada la respuesta a la llegada de los blancos (Sahlins, 1981; 1987).

Uno de los primeros en desengañarse de los “viracochas” fue Manco Inca por haber sufrido de estos el desengaño y la humillación, y por su insaciable codicia de oro los llamó “hijos del demonio” (Titu Cusi, 1973). El cambio de actitud se hará cada vez más radical a medida que los españoles incrementaron los abusos, la explotación y comenzaron a cobrar sus primeras víctimas las enfermedades y epidemias que trajeron. Con el correr de los años, los “viracochas” no solo eran las personas concretas que invadían la tierra o atentaban contra la sociedad, sino también –es el caso de los indios *campas* de Perú que da cuenta Varese, 1968– se les llamaba así al caos, al *nónki*, al monstruo acuático-

co que debe ser vencido en una lucha heroica.

Antes del arribo de los peninsulares, había un orden cósmico y un orden histórico en los Andes: “orden y buena salud” según Polo de Ondegardo (1940: 176 y 196). Esta situación supone –en contrapartida– que con la conquista se produce un desorden y proliferan las enfermedades, siendo una de sus primeras víctimas el inca Huayna Cápac que falleció a causa de la viruela.

El arribo de los europeos estuvo precedido por eventos apocalípticos: águila muerta que cayó en plena celebración del *Inti Raymi* en Cusco, temblores y terremotos que sacudieron los Andes y la maligna influencia de los fenómenos celestes. Respecto a este último refiere Garcilaso: “*vieron (...) en el aire (...) muchas cometas muy espantosas y temerosas. Entre estos miedos y asombros, vieron que una noche muy clara y serena la luna tenía tres cercos muy grandes. El primero era de color sangre. El segundo, que estaba más afuera, era un color negro que tiraba a verde. El tercero parecía de humo*” (tomado de Suárez, 1996: 313). Un adivino advirtió al inca Huayna Cápac que estos signos presagiaban la inminente destrucción del imperio y el fin de la estirpe real; igualmente cuando murió este inca, aparecieron más “cometas temerosas, y entre ellas una más grande de color verde muy espantosa” (Suárez, 1996). Según afirma Suárez, entre 1511 y 1529, surcaron seis cometas por los cielos andinos.

En los mitos de san Damián que trata de Cuniraya Viracocha, ahora en el rol de sacerdote-rey, y de Huayna Cápac, el rey inca, se encuentra una función apocalíptica: las riñas, las peleas y luchas entre los hombres y el rol ambiguo de los sacerdotes, inducen la venida de los españoles (Zuidema, 1977).

Al desengañarse, los indígenas andinos concibieron la conquista como un gran cataclismo cósmico¹² que anuncia un “caos precosmogónico y el caos del final de cada ciclo cósmico” (Varese, 1968: 135). Este trastorno se produce en el ámbito cósmico porque hay una conjunción entre los dos principios opuestos y complementarios *hanan* y *urín* (Ossio, 1973, 1992a). Diverge con esta apreciación Curatola: con la conquista los indios han llegado a encontrarse en la posición de *urín* (abajo), mientras los españoles en la de *hanan* (arriba)¹³; argumento que no satisface porque, esbozado así, estos principios se presentarían solamente como opuestos, no como complementarios.

La sola presencia colonial –como dice Sullivan, 1988– manifestada en signos crueles de implacable poder militar, epidemias y religión dominante, constituía una prueba segura del fin del mundo, creada por los dioses, adaptada por los héroes y reproducida en la imagen por los seres humanos.

Es particularmente relevante que la destrucción de *huacas* y adoratorios realizada por los clérigos era considerada por los indígenas de Guancavelica el anuncio del *cutipacha* o

12 No es correcto sinonimizar “cataclismo cósmico” y “*Pachacuti*” como hacen algunos estudiosos de la religiosidad andina. Si bien están relacionados, el primero anuncia el *Pachacuti*, el fin de un mundo y la transformación o cambio del mundo.

13 Este criterio de Curatola no tiene nada que ver con el de Guaman Poma de Ayala, según el cual las relaciones entre indios y españoles son vistas bajo las categorías *Hanan/Uurin*, donde los españoles son considerados en una posición inferior (*Urin*) a la de los indios.

pachacuti (Polia, 1996), el pronóstico del fin y de la transformación del mundo.

Con la llegada de los españoles se rompe el equilibrio cósmico, porque los dioses andinos (Sol y algunas *huacas*) habían sido derrotados; así como también el Inca, mediador o unificador que mantiene este mundo en que se equilibran los dos principios divinos opuestos alto (Sol) y bajo (Pachacámac), había sido vencido y muerto. La metáfora que se usa es que se produce una “inversión del mundo”: el orden anterior deviene en desorden.

En el *Taki Onqoy*, nótese una construcción de las representaciones sobre el contacto para convertirse en un “evento”: o sea, la interpretación del acontecimiento de la conquista, basada en una interdependencia entre mito e historia, dos modalidades complementarias de interpretación de los procesos sociales (Hill, 1988), lejos de la falsa dicotomía que hay en parte de la bibliografía andina, entre mito y realidad o entre mito e historia. Pero también se ve la captación de elementos míticos cosmológicos en el contexto de un proyecto de resistencia religiosa al contacto (Gallois, 1993).

Así, el “marqués Pizarro” venció a los indios, porque el poderoso dios cristiano había derrotado a parte de las poderosas *huacas* e impuso su autoridad; pero que esta situación llegaría a su fin y se revertiría a favor de las *huacas*. Esta “interpretación indígena de la conquista”, para Millones (1984) y Hernández, Millones y otros (1985) es la ideología mesiánica del movimiento del *Taki Onqoy*. Propiamente es una parte importante de la cosmovisión de aquel trascendental movimiento.

Los estudiosos han enfatizado distintos aspectos de esta representación indígena del contacto: como la doctrina del movimiento, como una teoría indígena del estado de disyunción entre indios y españoles, al mismo tiempo que la esperanza de su superación (Wachtel, 1973a); como el relato de la destrucción del Tawantinsuyo organizado desde una región como Guamanga (Hernández, Millones y otros, 1985).

Al sucederse los mundos uno tras otro, el mundo del caos total en el que están viviendo los indígenas llega a su fin y anuncia la llegada de otro nuevo, que, según el cronista Sarmiento Gamboa, tuvo como punto de partida los 1000 años del antiguo imperio Inca que habría comenzado en el año 565 de la era cristiana (Zuidema, 1964; Yaranga, 1978).

En el *Taki Onqoy*, la representación cíclica del tiempo se traduce claramente cuando se menciona que esta vez daría “vuelta el mundo” y que Dios y los españoles serían vencidos. Habiendo tenido el dios cristiano su “mita”, o sea su “turno de mandar” desde que llegaron a estas tierras, ahora esta “mita” estaba terminando, estaba llegando a su fin para dar paso a “otro mundo” y a “otros hombres” recreados por las *huacas*; vale decir, a otra “mita”, a otro turno, al que estaba anunciando el *Taki Onqoy*.

El movimiento sociorreligioso hace alusiones de “volver” al “tiempo del Inca”, sobre el que hay varios puntos de vista:

- El “tiempo del Inca” significaba la vigencia de un orden determinado, de un mundo concertado por la divinidad de acuerdo a criterios andinos (Pease, 1973). En el *Taki Onqoy* no se referencia al Estado Incaico; el Inca como soberano e hijo del

Sol es el gran ausente y la muerte de Atahualpa no aparece como elemento del mesianismo (Ibid). El Inca es una categoría andina muy anterior al Estado Inca, reflejada en la frase de los indios de Canas (Cusco) recogida por Arguedas: “*Inca es modelo originante de todo ser*” (Ibid).

- El “tiempo del Inca” expresa una contraposición al “tiempo de los españoles” (a la “mita” del dios de los cristianos) (Millones, 1984).
- El concepto de “Inca” básicamente significa Principio del Orden al margen de cualquier consideración temporal. El retorno al “tiempo del Inca” se debe entender simplemente como el regreso al orden o a buscar una nueva concertación del mundo, que sería el cometido del mesianismo andino (Ossio, 1973, 1992a).
- El “tiempo del Inca” es un término arquetípico. *Enqa* (o inca) representa el poder creador y ordenador del universo, el momento primordial en que el “no-ser” se vuelve “ser” y el mundo “fue”; es un “principio generador y vital” (Curatola, 1977a). En el *Taki Onqoy*, ya no se identifica con el periodo histórico del Tawantinsuyo, sino con una imaginada Edad de Oro, fundada *in illo tempore* por un ser sobrenatural, el propio Inca, aval supremo del orden cósmico (Curatola, 1986).
- Para la mitología mesiánica del *Taki Onqoy*, el “tiempo del Inca”, “lo indígena”, era identificado con lo más próximo a ellos (tanto temporal como culturalmente): el “Estado incaico”, más aún si la mayoría en la región de Vilcashuamán eran *mitimaes* (Salas, 1979).

Curatola, si bien presenta interesantes planteamientos en 1977(a), en la parte final de su posterior trabajo de 1986, realiza una generalización que no tiene nada que ver con el *Taki Onqoy*. Su error parte al pensar que aquel movimiento tuvo relación directa con los incas de Vilcabamba¹⁴.

Igualmente, desde otra perspectiva, Husson (1997) sostiene que existe una relación entre el *Taki Onqoy* y las representaciones dramáticas de la muerte del inca Atahualpa, a partir de lo que testifica Guamán Poma de Ayala. La tradición, nacida en Vilcabamba, habría ingresado en el territorio virreynal y permanecido en el sur de Guamanga, a través del canal del *Taki Onqoy*: por los vínculos que unían a este movimiento con el Neostado de Vilcabamba (acción de los predicadores oriundos de este lugar de refugio) y por su dimensión cultural global. La especificidad notable del *Taki Onqoy* –según Husson– se apoyaba en un rechazo generalizado del modo de vivir introducido por los españoles y una vuelta a las prácticas culturales tradicionales. La representación de la muerte de Atahualpa fue promovida por los dirigentes del movimiento, cuya huella en las versiones actuales del ciclo del *Taki Onqoy*, sería la fe en la sublevación de las *huacas*.

Por la documentación colonial, comentada en la primera parte (Capítulo I), no se comparte los criterios de Curatola y Husson, porque no solamente inexiste alusiones al

¹⁴ Además de los mencionados, varios autores asocian este movimiento con la resistencia bélica de Vilcabamba: Millones, 1964, 1965 (en sus posteriores trabajos se rectifica); Wachtel, 1973 a; Duviols, 1977, 1986; Yaranga, 1978; Salas, 1979; Stern, 1982 a; Urrutia, 1985; Curatola, 1987, 1990; Castro, 1990; y Husson, 1997.

Estado Inca y al soberano Inca como tales, sino la divinidad central del Estado cusqueño y el Sol pasa a un segundo plano en el movimiento. Además, el escenario principal de aquella rebelión milenarista no fue Vilcashuamán como imprecisamente piensan Salas (1979) y Yaranga (1978), sino los repartimientos de Soras y Rucanas, que se caracterizaron por ser poco disturbados por *mitimaes* llevados por los Incas. En todo caso, la hipótesis de Salas y Yaranga, solamente se podría plantear para las áreas fuertemente *mitimaizadas* como Vilcashuamán, aunque esta posibilidad es débil, porque no hay un doble discurso en el *Taki Ongoy*. Parece igualmente sin fundamento, pensar que las representaciones dramáticas de la muerte del inca Atahualpa, “nacida en Vilcabamba”, se hayan generalizado a través del canal del *Taki Ongoy*. En el trabajo de campo realizado en el sur de Ayacucho, no se encuentra ninguna representación teatral de dicha muerte.

Sin ser excluyente con los planteamientos de Millones, Pease, Ossio y Curatola (el de 1977a), se piensa que el “tiempo del Inca” aludía a un tiempo primordial de la cosmogonía andina¹⁵.

La profecía de que las *huacas* harían otro nuevo mundo estaba explicada por la promesa de que a los seguidores del *Taki Ongoy* les iría bien en todos sus “negocios”, tendrían buena salud y buena producción agrícola. Algunos incrédulos morirían y andarían boca abajo y otros se zoomorfizarían en guanacos, venados, vicuñas y otros animales, que desatinados se despeñarían. El castigo y muerte de los españoles era parte de esta profecía.

Había que retornar al orden y solamente podría lograrse con participación divina: se debían separar los principios opuestos y complementarios de *hanan y urin* (arriba y abajo) a través de un mediador, que esta vez serían los profetas/shamanes teniendo por espacios sagrados a las *huacas* revitalizadas.

15 La relación mito-historia, en el contexto de la presente investigación, tiene otras dimensiones y por tanto en los Andes se dan —en la colonia temprana— diversas respuestas culturales al contacto que merecen tener un tratamiento especial (además de otras razones, porque el escenario de ellas involucra a zonas donde se desarrolló el *Taki Ongoy* o a zonas periféricas) y su dimensión escapa a los alcances del presente trabajo; sin embargo, en varias partes se hace referencia a ellos y se proporciona bibliografía. Sería conveniente que en el futuro se retome como tema de investigación privilegiado.

CAPÍTULO V

ANTROPOLOGÍA

El presente capítulo, si bien no trata estrictamente lo que Sullivan (1988) entiende por “Antropología”: constitución del ser humano, los elementos que componen la noción de persona, los ritos del ciclo vital, etc.; agrupa todo el material sobre las extraordinarias *huacas*, divinidades que constituyeron el principal espacio sagrado en el *Taki Onqoy*, que permite explicar, entre otros aspectos, el por qué y cómo dichas deidades se posesionaron en algunos de los profetas de aquel movimiento milenario. Asimismo, en este capítulo se referencia el culto a los antepasados (*mallquis*) que tienen relación con las *huacas*, y se desarrollan puntos de vista sobre los shamanes o religiosos, bajo la consideración que estos son tipos especiales de humanos (extrahumanos) y brinda una base para explicar el surgimiento y las características que asumieron los mesías y los profetas del *Taki Onqoy*.

1. DUALIDAD RELIGIOSA Y SIMBOLOGÍA DE LAS *HUACAS*

A la llegada de los españoles, existían en los Andes peruanos tres cultos con sus respectivos especialistas o religiosos: los grandes centros de culto de origen preincaico, el culto estatal del Imperio incaico y la religión popular (Gareis, 1987).

Las divinidades de los grandes centros de culto de origen preincaico eran panandinas como Pachacámac, Titicaca y Apu Catequil. Ante ellas, iban peregrinos inclusive de regiones muy alejadas.

El culto estatal incaico no se destacó por innovaciones radicales: “*Sus particularidades fueron más bien la integración y reinterpretación parcial de antiguas creencias y ritos religiosos comunes a los pueblos andinos (...). Además incluyeron dioses y ritos religiosos de grupos vencidos o conquistados por ellos (...)*” (Gareis, 1987:504). Este culto estaría circunscrito en dos ejes: Cusco y Pachacámac, “*Ambos centros respondían, en verdad, a dos complejos ditinguibles pero próximos, hasta complementarios*” (Ortiz, 1980:12). Cusco, como ombligo del mundo, ordenaba su religiosidad en torno al Sol y a su mediador, síntesis de lo divino y humano: el Inca.

La religión popular, cuyo ámbito era el respectivo ayllu o etnia, tenía un sistema coherente, contaba con sacerdotes de gran prestigio, y con sus propios “dioses creadores” (fuerza ordenadora del mundo o “principio vitalizador”, según Gareis), como sus *paqarinas* o *huacas* del ayllu, locales y provinciales. Los Incas al conquistar los diversos pueblos, también impusieron su sistema religioso, pero sin anular sus creencias anteriores. Por esta disposición alterna, los ayllus y etnias vivían una doble religiosidad, que no significaba fusión, sino yuxtaposición o la formación de dos sistemas paralelos.

Las ideas levantadas al respecto por Iris Gareis ayudan a comprender las relaciones entre la casta sacerdotal de los grandes cultos preincaicos y la religión popular. Ellos se asemejaban bastante en algunas creencias religiosas: *“los especialistas de la religión popular, sobre todo los sacerdotes de las huacas locales, trataron de conservar su independencia aún bajo el dominio incaico. Por otra parte existía algo que podía llamarse una comunicación transversal entre el clero de los grandes centros de culto y los sacerdotes de la religión popular, ya que muchos grupos locales, incluso de regiones alejadas, se colocaban bajo el amparo de los dioses mayores venerados en los grandes centros de culto”* (Gareis, 1987: 509).

A pesar de la imposición Inca del culto estatal, sobre todo el culto al Sol y algunas *huacas* introducidas en la vida cotidiana de las poblaciones conquistadas, las deidades veneradas en los grandes centros de culto seguían teniendo más preeminencia que aquellas.

La religión se encontraba entremezclada con la política y la organización social, fenómeno que se reflejará en la relación entre los tres grupos de especialistas religiosos poco antes de la conquista española: esta relación era inestable y presentaba fisuras, habían tensiones y problemas entre estos y, en particular, entre los especialistas de la religión popular y los Incas.

Poco después de la conquista española, el sacerdocio incaico había desaparecido, solamente en Vilcabamba se conservó algunas décadas más. Las causas de este fenómeno fueron múltiples, pero queremos destacar una: *“El concepto de ‘la lucha entre los dioses’, arraigado tan profundamente en el modo de pensar andino contribuyó quizás también a la rápida desintegración de la religión estatal”* (Gareis, 1987: 514). Los sacerdotes de los grandes centros de culto no presentaron una oposición abierta, trataron de arreglarse con los nuevos dueños de la tierra. De las tres categorías de especialistas religiosos, solo quedaban los funcionarios de la religión popular, un proceso histórico favorecido por diversas circunstancias: se hallaban más cerca de las respectivas comunidades locales y contaban con mayor apoyo de la población; las *huacas* locales seguían obteniendo tributo de las respectivas comunidades, los especialistas dedicados a ciertas tareas continuaban siendo “remunerados” por su clientela (Gareis, 1987).

Así, siguieron dirigiendo clandestinamente los cultos autóctonos, las grandes fiestas colectivas y las organizadas para las *huacas*: se celebraban bajo el velo de las fiestas religiosas de la iglesia católica y los cultos andinos se individualizaron más por temor a ser descubiertos.

Como se dijo, bajo el dominio Inca las etnias que estuvieron bajo su influencia tenían una doble religiosidad, la del “Estado Inca” y la suya propia, la religión popular yuxtapuesta. La incompreensión de este fenómeno llevó a no pocos estudiosos a plantear

en términos totalmente excluyentes ambas religiones.

Los *soreño* —del sur de Guamanga—, desde antes de los Incas, tenían por *paqarisca* o *paqarina* (“creadores de sus naturalezas” o progenitores) a la laguna de Choclococha que era “*el principal género de huacas*” (Albornoz, 1984). También adoraban a un cerro nevado llamado Qarwaraso, al Sol, a la luna, a las estrellas, al agua y a las piedras (De Monzón, 1586). La veneración al trueno parece que tuvo una considerable importancia. Se sabe que a raíz del *Taki Onqoy* se destruyeron 63 *illapas*: conopas de piedra que simbolizaban la triada rayo, trueno y relámpago (Albornoz, anexo a la IS de 1584) y lugares donde caían los rayos (Albornoz, 1984). Pero también con el nombre de *illapa* se conocía a otro género de huacas: a los cadáveres envasados de sus antepasados principales llamados *mallquis*. Contrariamente a la creencia de que el culto a la *illapa* solo pertenecía a la jerarquía mayor del panteón estatal¹ o que estaba relacionado al dios aymara Tunupa, se sostiene como hipótesis que los *soras* y *rucanas* en forma independiente de ambos, la asumieron como divinidad.

También los de Soras tenían otros objetos sagrados como: *vilcas*, *mamasaras*, *caquias*, *llamaillas*, *illas*, *charpas*, *usnus*, etc. Una de sus *huacas* importantes era el *Auqui Uscuntay*, que era una piedra especial ubicada en la cima de un cerro. Fueron considerados objetos sagrados las uñas cortadas y las piezas de vestido del Inca, un arma o parte del arma y alguna ala o pluma de halcón que los soberanos cusqueños dejaban al conquistar los pueblos. Estos mismos objetos sagrados también se hallaron entre los de Rucanas y Angaraes (Albornoz, 1984).

Los *rucanas*, a su vez, adoraban determinados cerros, quebradas, lagunas y manantiales de las punas a los que sacrificaban “corderos de la tierra” y cuyes, quemándolos y enterrando sus cenizas en el lugar del sacrificio. También ofrecían a las lagunas y manantiales: coca, maíz y otros productos alimenticios. Los *rucanas* adoraban al Sol, a la Luna y a las estrellas “*en particular al lucero de la mañana, que en su lengua le dicen auquilla, y a las cabrillas, que en su lenguaje se llaman larilla, y otras estrellas grandes*” (De Monzón, 1586: 231). En los cerros y otros lugares tenían sus *illas* o conopas que eran como “*carneros de la tierra*” hechos de piedra o de oro, algunas se llamaban *llamaillas*.

Merece destacar que tanto los curacas de Rucanas (de la época preinca e inca: Yanquilla y Guáncar Illa, respectivamente) como las estrellas y conopas antes mencionadas llevaban la terminación de ...illa, lo que reflejaría la gran importancia que tenía la *illa* (o la *illapa*) como divinidad en la etnia antes mencionada.

Por Acosta se sabe que uno de los principales adoratorios de los *rucanas* era un “*altísimo cerro de arena en medio de otros muchos, todo de peña*”, ubicado en Cajamalca de Nazca (Varón, 1990).

La *paqarina* de Parinacochas era el nevado de Sara Sara, reedificada por los Incas, que puso para su servicio dos mil *mitimaes* y doscientas “ovejas” hembras con sus respectivos “padres” (Albornoz, 1984).

¹ Según Varón (1990), en el *Taki Onqoy* no estuvo presente, dentro de la jerarquía del panteón estatal, la Illapa. Entre los Soras y Rucanas sí estuvo, aunque al parecer no con la connotación que le da Varón y otros estudiosos.

Asimismo, los indios de Vilcashuamán estaban convencidos que cualquier tipo de desgracia había que atribuir a la cólera de las *huacas* y que el sacrificio aplacaba su ira (De Monzón, 1586).

En esta somera descripción de la religiosidad de los de Hatun Soras y Rucanas, es difícil construir una jerarquía de *huacas*. Sin embargo, podemos pensar que estaban en primerísimo plano las *paqarinas* preincas: Choclococha, Qarwaraso, Guaman Tinca, Sara Sara y otras; en segundo lugar estaban las *illapas*, en tanto símbolos del relámpago, rayo y trueno (vinculados estrechamente a la actividad agropecuaria) que anunciaban la llegada de las fértiles lluvias y de las momias de los antepasados llamadas *mallquis*.

La importancia que tuvo el culto a la *illapa* en la religión popular, según documentación del S. XVII encontrada por Lorenzo Huertas (1988) en el asiento de Ucu-pacha (Apcara-Lucanas), se traduce en el proceso de conmutación pseudomórfica de este culto por el de Santiago Apóstol.

Antes de los españoles, entre los de Soras y Rucanas había dos tipos de especialistas de la religión popular: los sacerdotes de cultos locales (de uno, de unos cuantos ayllus o etnias) que dirigían los principales actos rituales del culto a los muertos y a la *illapa*, las referidas a la purificación y expulsión de enfermedades y al inicio del ciclo agrícola anual. Existía otros especialistas que se dedicaban a determinadas tareas, sea de curación o adivinación, que, de acuerdo con la clasificación que hace Gareis de los especialistas religiosos, no formarían parte del sacerdocio de un templo, sino trabajaban por su cuenta. Entre ellos se encontraban varias mujeres, los extirpadores de idolatrías los llamaron “hechiceros (as)”.

Es demasiado extenso y materia de otra investigación referirse a los diversos aspectos que abarca el tema de las *huacas* o *guacas*². Desarrollaremos solamente aquellos aspectos que sirvan para esclarecer el *Taki Onqoy*, en particular sobre las *huacas* Titicaca y Pachacámac, sobre la “oposición” Huaca/religión estatal incaica, y respecto a la relación Sol/Huaca en el movimiento sociorreligioso.

El término de *huaca* o *guaca* “tiene múltiples significados, pero todos pueden reducirse a un núcleo originario: su relación, como lugar, con lo sagrado, y por ende con el culto y las ofrendas. En la práctica designaba una multitud de cosas naturales o artificiales, como ídolos, fetiches, montañas, templos, sepulcros, objetos extraños, etcétera” (Duviols, 1977:373).

Juan de Matienzo —como refiere Duviols— subdivide esta acepción en: a) sepulcros, y b) oráculos y adoratorios (llamado también *vilca*) que comúnmente están en los cerros muy empinados donde los indios adoran sus ídolos de piedra, oro y plata.

Diversos cronistas y varios estudiosos contemporáneos se han referido a las *huacas*³. Los criterios de algunos de ellos son:

2 No se debe confundir la *huaca* con el monolito *huanca* o *guanca*. Sobre este último existe el esclarecedor artículo de Duviols (1979). Según el estudioso francés, se entiende que no todas las huacas eran *huancas* o *gancas*, pero sí éstas eran consideradas *huacas*. Rostworowski, al decir que las guancas son piedras sacralizadas, abona a favor de lo aseverado. Hay un reciente artículo sobre las *huacas* de Carmen Salazar-Soler (1997).

3 Ver las crónicas de Betanzos (1924), Cieza de León (1984, 1985), Sarmiento de Gamboa (1947), Cristóbal de Molina (1959). Igualmente sobre las *huacas* que los pueblos prehispánicos adoraban, “como a Dios” revisar Jo-

Duviols asocia el politeísmo andino al culto a las numerosas *huacas* e ídolos (1986). Indica que se conoce de otros nombres otorgados a Viracocha entre ellos *Apu Cocha*, lo que es relevante ya que en algunos lugares se les conoce a las *huacas* actuales como “Apus” o “Wamanis”.

Para Rostworowski (1983) “*Huaca, Camaquen y Pacarisca son tres principios de la ideología andina*”; y que “*lo sagrado se expresaba en la voz huaca que contenía una variedad de significados*” (:9). Señala los diversos sentidos que da fray Domingo de Santo Tomás, González Holguín y Bertonio y concluye: “*la idea de huaca surge como una oposición a la idea de un Dios en el sentido abstracto del mismo. En el ámbito andino lo sagrado envolvía el mundo y le comunicaba una dimensión y profundidad muy particular*” (:10). En contrapartida, los indígenas consideraban a Dios y a los santos como las *huacas* de los españoles, por tanto ajeno a ellos.

Según la misma historiadora, las deidades se dividen en dioses mayores y dioses menores, héroes y *mallquis*. Los viracochas son, según esta clasificación, dioses mayores que poseían santuarios separados. El entrevero de dioses menores, héroes y *mallquis* formaba un profuso y nutrido conglomerado de *huacas*, personajes y seres míticos. El culto a los dioses menores o héroes se mezclaba con el de los *mallquis* o antepasados deificados: “*Esta veneración a los ancestros y a los difuntos ocupaba un lugar principal en la región andina (...), los naturales decían que los mallquis eran los hijos de las antiguas huacas (...)*” (:67).

Luis E. Valcárcel distingue entre los indígenas una “religión oficial” (de la élite, de los sacerdotes, de la aristocracia o de los sabios) y una “religión popular” que nace de la tierra y está mezclada con la vida cotidiana del pueblo. Esta segunda sería sobre todo religión de los “espíritus”, que son “seres extrarreales”, entre los que estarían las *huacas* como espíritus de la comunidad (hay, además, espíritus individuales y espíritus familiares). No es correcta la separación abismal entre las dos religiones, y el considerar a las *huacas* como espíritus y “seres extrarreales”. Sin embargo, es rescatable su apreciación sobre la jurisdicción de los “espíritus”, sobre la existencia de divinidades que abarcan a varios ayllus, sobre la estrecha relación entre la *huaca*, el *mallqui* y los seres vivos; sobre la existencia de parejas de *huacas* y, finalmente, respecto a las *huacas* mayores que son consideradas padres de otras *huacas*. Sobre los incas dice “*(...)la huaca de la cual ellos derivan genealógicamente es el Sol, el supremo dios; la gente común tiene también sus propias huacas. Este es un sistema muy original que no parece presentarse en otras partes del mundo*” (Valcárcel, 1980: 87).

Entre los incas hay una estrecha relación entre el culto solar y las *huacas*: el mismo Sol es considerado una *huaca* y/o el Sol tiene una *huaca* en el *Kay Pacha*⁴. Molina cuenta

seph de Arriaga (1621), Garcilaso de la Vega (1976) y Polo de Ondegardo (1906a, 1906b). Una genealogía de las *huacas* ver en Francisco de Ávila (1966). Zuidema (1977) al referirse a los mitos de San Damián hace referencia al “origen y organización religiosa de las huacas”. Ortiz (1980) menciona la especial preferencia que el Inca tenía por las *huacas*.

4 Polo de Ondegardo (1906 b) comenta sobre tres *huacas*: Viracocha, el Sol y el Trueno. La importancia que le otorga a las huacas e ídolos se trasunta cuando en sus dos trabajos (escritos en 1567 y 1584) inicia su exposición

que en Cusco, en el sacrificio mayor llamado *capacocha* se realizaba la coronación del Inca, para que las *huacas* le otorguen mucha salud, tranquilidad y viva buen tiempo.

Zuidema, al referirse a los *ceques* menciona a las *huacas* como lugares sagrados. Los informantes de Ávila afirman de la existencia de dos *huacas*, las más ponderosas del Tawantinsuyo: en la sierra el templo del Sol en el Titicaca y en la costa Pachacámac (Rostworowski, 1983).

Hay quienes incorrectamente divorcian al Sol y a otros dioses mayores con las *huacas*, dándole un valor desmesurado al primero, cuando en realidad se encuentran estrechamente relacionados, sin ser precisamente iguales: estos dioses mayores son *huacas* y/o están simbolizados por *huacas*, pero no todas ellas son dioses mayores. Sin embargo, según Rostworowski (1983), en los documentos sobre extirpación de idolatrías de Ancash y Cajatambo no hay mención de santuarios al Sol. En el *Taki Onqoy*, tampoco se hace expresa mención a este astro.

Volviendo a la definición de Duviols, que tiene una notable claridad, y tal como se ha referido en el Capítulo III (Cosmogonía), las *huacas* remiten al hombre andino al tiempo primordial, a las fundaciones mitológicas, al origen de las cosas, del cosmos, de la naturaleza y de la humanidad, son los ancestros y antepasados que están siendo simbolizados por ellas.

Había una jerarquía de *huacas*: las generales cuya sacralidad y poder trascendía la región; las regionales; las locales; y las de cada ayllu o grupo de parentesco. Inclusive a este último nivel, las *huacas* eran consideradas el origen de las cosas y eran veneradas en tanto ancestro y antepasado del ayllu.

Estas, si bien simbolizadas generalmente por elementos naturales o por antepasados momificados, tenían vida, bebían, comían y sentían hambre (Guamán Poma de Ayala, 1980). También al igual que los seres humanos, peleaban y guerreaban. Se irritaban cuando no eran recordadas y ofrendadas. Esta es una relación de reciprocidad entre los hombres y las *huacas*, en la que “*el don por parte del hombre (el sacrificio, la ofrenda) supone un intercambio: el don por parte de las huacas de la salud, prosperidad, lluvias, etc.*” (Polia, 1996: 222).

Una primera aproximación a las fuentes primarias, conduce a sostener que es falso que “nada específicamente inca se hallaba presente en el *Taki Onqoy*”, como también es erróneo sostener que “lo Inca” era lo que predominaba en este movimiento.

Albornoz, el feroz represor del *Taki Onqoy*, distingue varios géneros de *huacas* en su **Instrucción...**, habla de deidades generales y de *huacas* en cada provincia.

Antes de los Incas, en las etnias o provincias había *huacas* generales llamadas “principales” conocidas como *paqarisca* o *paqarinas*; ninguna parcialidad y ayllu, sean *hanan* y *urín*, *hanansaya* o *urinsaya*, dejó de tener esta divinidad.

refiriéndose precisamente a estas. Cristóbal de Molina también comenta sobre estos tres dioses mayores y describe la estatua de cada una de ellas como si fuese una figura humana (Zuidema, 1974-1976). Sin embargo, hay una discordancia, según la que “*hay en las crónicas la recurrente información de que los inkas persiguieron a las wakas y a los “hechiceros” que las servían*” (Millones, 1984: 11). Esto contradice la propuesta que se hace sobre la doble religiosidad de los pueblos andinos.

*“que quieren dezir criadoras de sus naturalezas. Son en diferentes formas y nombres conforme a las provincias (...) y desta diferencia trataban **ser criados y descender de las dichas cosas**, como los yngas dezia(an) ser salidos de Pacaritambo, que es una cueba que se dize Tambo Toco (...) y desta manera todas las provincias del Pirú, cada cual de su modo aplicando cualquiera de las cosas dichas **a su nascimiento**” (Instrucción... de Albornoz, 1984: 197.RN).*

Estas deidades y los lugares donde estaban enterrados los antepasados o *mallaquis*, eran consideradas “principales huacas”.

Además, Albornoz indica que habían *huacas paqarinas* en el sur de Guamanga dejados por los Incas en el proceso de la conquista, a manera de “reliquias del Inca”, y *huacas* que después los “reedificaron”. Ambas eran reverenciadas por los antiguos pobladores de Soras, Rucanas y Angaras .

*“Ay entre estas guacas pacariscas muy muchas que **reedificaron los yngas**, dándoles muchos mitimas servicios que para este fin los mudava (n) de una provincia a otras. Dioles (el ynga) muchos ganados y basos de oro y plata como fue en toda la cordillera que mira al mar, en todo lo que conquistó, en especial a cerros de nieves y bolcanes que miran a el mar (...).*

*En la provincia de **Parinacocha reedificó la pacarisca Caracara** ques un cerro nevado; a ésta le puso servicio de dos mil mitimas (para que sirvan a dicha guaca pacarisca.NR) que se an acavado algunos llamados chinchaysuyo y le dio dozientas ovejas hembras con sus padres. A avido grandísimo multiplico; tienen hasta el día de hoy quipos y memorias por sus hilos de los que an multiplicado y muerto. An aplicado a la comunidad a estos ganados” (Ibid: 198.RN).*

Igualmente, el Inca dejaba otra *huaca*: “*alguna pieça de bestidura que su guaca Pacarisca tenía en sus tierras*” (Ibid: 199) y entregaba expresamente al sacerdote o camayo para que lo exponga y lo reverencie en sus bailes y *takis* generales.

Otras *huacas* generales eran los *usnus* que existían en varios lugares. Uno de ellos estaba en Vilcashuamán. En este *usnu*, construido por los incas, así como en otros del tawantinsuyo “*sentávanse los señores a beber a el Sol (...) y hazían muchos sacrificios (...)*” (Ibid: 202).

Cristóbal de Albornoz, en **La Instrucción...** indica el nombre de las *huacas* generales de diversos lugares de Perú. Lo importante aquí es que designa a muchas de ellas en Cusco, a manera de cerros o piedras bajo la forma de un indio, que algunos llevan nombres como *Urcos calla uiracocha*, *Apotinnia uiracocha* (“*era una piedra como indio, dezían que era hijo del hazedor...*”) (Ibid: 206).

En Parinacochas, lugar donde se descubrió el *Taki Onqoy*, Albornoz halló “*grandísima suma de guacas*”. Una de ellas era “*Topa ynga Yupanqui*” que “*Era una piedra en figura de dicho ynga que fue el que **ganó a el Sol la dicha provincia** (...). Tenían en mucha veneración este bulto, y con muchas haciendas*” (Ibid: 207).

De las deidades que predicaban los *takionqos* “*algunas de ellas eran de las **generales que más reverenciaban y adoraban, e a quien el ynga avía enriqueciendo con sus ser-***

vicios, tierras y ganado” (Ibid: 216.RN). Ellas eran de las inmediaciones de Cusco, “del Collao a Titicaca, de Parinacochas a Sarasara”

“y de todas las provincias tomaron la más principal e de quien tenían los naturales noticia, que las traían al Cuzco e que hablaban por sus meses, cuando hazían sus fiestas los yngas, como está dicho” (Ibid: 216).

Hasta esta parte se pueden sacar algunas conclusiones. Los Incas tenían en Cusco sus propias *huacas*, pero además dejaban otras en los pueblos bajo su jurisdicción. Todos los ayllus y parcialidades (*hananlurin; Hanansaya/Urinsaya*) poseían sus *huacas* generales llamadas *paqarinas* de las que decían ser creados y descender. Lo curioso aquí es que algunas de estas deidades, que tienen que ver con los orígenes remotos y el tiempo primordial, eran “reedificadas” y “enriquecidas” por los Incas, que les entregaban *mitimaes*, ganados, vasos de oro y plata. Una de ellas fue la de Sara Sara en Parinacochas; *huaca* a la que los Incas entregaron piezas de vestidos y eran reverenciadas periódicamente, y que en la época se podía registrar en *quipus* y “memorias” los ganados entregados por el soberano, su reproducción y muerte. Hay referencias que el “Topa Ynga Yupanqui” *“ganó a el Sol a dicha provincia”* (Parinacochas). Algunas de las divinidades rememoradas o solicitadas por el *Taki Onqoy* eran estas *huacas* generales que el Inca había “enriquecido” con servicios, tierras y ganados.

Existe la presencia de la religiosidad estatal en la espiritualidad popular de las etnias, específicamente del sur de Guamanga. También se debe considerar que Vilcashuamán, fue un importante centro político, administrativo y religioso inca en territorio vecino a los de Soras y Rucanas, escenarios principales del *Taki Onqoy*. Cuando los *takionqos* recurren a sus dioses, rinden pleitecía no solo a sus *huacas* locales y regionales, sino también a las de Cusco, a Titicaca y Pachacámac.

Una segunda aproximación a las fuentes primarias permite señalar que en el movimiento socioreligioso se presentan tres clases de deidades:

- a) las *huacas* que quedaron “en pie” a pesar de la conquista.
- b) las *huacas* quemadas y derrotadas (*atisqas*) por los misioneros y que fueron revitalizadas y consagradas nuevamente por los *takionqos*.
- c) las “huacas humanas” que eran indios poseídos por las *huacas* ancestrales.

Los predicadores del movimiento supieron distinguir la jerarquía de las *huacas*. Afirmaban ser los mensajeros de tres rangos de deidades que se unían frente a Cristo y a los españoles:

- a) De las *huacas* generales. Se menciona a divinidades alejadas del corazón de la revuelta: Titicaca, Tiwanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Camauilca y “otras más de sesenta o setenta huacas” (Bartolomé Berrocal, IS de 1570). Al parecer, la alusión a “otras más de sesenta o setenta huacas” comprendía tanto a otras *huacas* generales como a deidades jerárquicamente menores.
- b) De principales *huacas* regionales y provinciales, estaban los *apus*: Qarwaraso en Soras y Lucanas; Sara Sara en Parinacochas, Choclococha en territorio de los An-

garas, etc. Estas también fueron consideradas *huacas* generales y anteriormente habían sido “reedificadas” y “enriquecidas” por los Incas, que sufrieron en el *Taki Onqoy* un proceso paulatino de “desincainización”.

- c) De las *huacas* locales y de cada parcialidad *hanan* y *urin*. Por ejemplo, son los casos de los *apus* Pallaqa, Pallapalla y Auqui Uscuntay en Soras. A esta relación, se debe agregar la infinidad de objetos sagrados como las *illas*, *llamaillas* e *illapas*. Estas *huacas* locales representaban a las deidades cotidianas; volver a invocarlas abría la posibilidad de recurrir a la religiosidad más inmediata y básica “*cuya relación con el creyente estaba a nivel de las necesidades más sentidas en aquel momento*” (Millones, 1984: 10). Además, estas divinidades eran las que más sufrieron la acción destructora y extirpadora de los europeos.

Con excepción de Pachacámac, las *huacas* mencionadas eran montañas, lagos y objetos sagrados menores. Las mismas *huacas* generales, en las respectivas regiones donde estaban, eran deidades locales.

En un universo desordenado por la conquista, ahora campeaban las *huacas* que ocupaban el primer plano “*cuyo carácter local y dominio circunscrito les estaba impidiendo enfrentar esa secuencia disturbadora que eran los españoles. Sólo la organización fraterna de las más importantes (huacas) conseguiría la fuerza suficiente para intentar la derrota del dios cristiano*” (Millones, 1987: 174).

En efecto, no era suficiente recurrir a las *huacas* locales, debían concurrir a las divinidades provinciales y regionales, así como a las generales. De estos dioses, sin embargo, se reconocían en dos partes: los unos se habían juntado con la *huaca* general Pachacámac, y las otras con la huaca general Titicaca (Molina, 1959), fenómeno que se explicará más adelante.

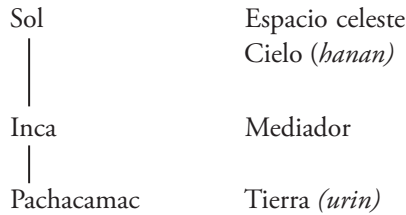
No se comparte la idea de Curatola (1986:97) de que los predicadores del *Taki Onqoy* destruían “*los santuarios y los ídolos locales declarando dichas wak'a fuera de vigencia y restableciendo a su vez, el culto a los grandes wak'a venerados al tiempo del tawantinsuyo*”.

Una tercera aproximación permite elaborar el panteón del *Taki Onqoy* y compararlo con el panteón estatal Inca.

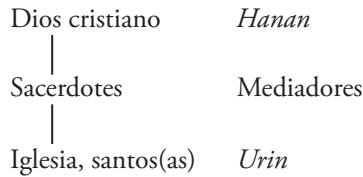
Como se dijo, a la llegada de los españoles hay una doble religiosidad entre los pueblos: el sistema religioso estatal impuesto por los Incas, basado en una categoría dual andina para elaborar su panteón, con un culto solar oficial; y el sistema religioso local que, además de su propia religiosidad, había internalizado de alguna manera la religión estatal Inca y de los grandes centros de culto preincas (ver cuadro N° 1). Con la llegada de los españoles y la evangelización, los indígenas, con la misma categoría dual como médula organizativa de su cultura, reproducen y perciben el panteón de la religiosidad católica (ver cuadro N° 2). En el movimiento del *Taki Onqoy*, se continúa manteniendo esta categoría dual (no inca) para reelaborar su panteón específico (ver cuadro N° 3).

En el panteón del *Taki Onqoy*, se mantiene la médula organizante de la cultura andina, pero las divinidades no son las mismas de la religión impuesta por el estado cusqueño, tampoco del panteón local de los pueblos Soras y Rucanas tal como eran antes del movimiento milenario.

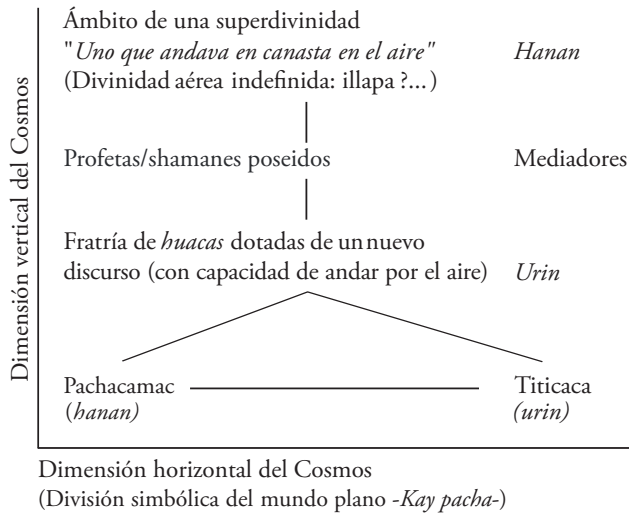
Cuadro N° 1: Incas



Cuadro N° 2: Cristianismo visto por indígenas



Cuadro N° 3: El panteón en el *Taki Onqoy*



En la dimensión vertical del cosmos, en el principio *hanan* (arriba), se habla de un dios que acompaña a Juan Chocne, uno de los máximos líderes religiosos del movimiento, y era "uno que andava en el aire en una especie de canasta" a quien los profanos no podían verlo, era una especie de divinidad aérea indefinida.

Al inicio se pensó que este dios sin nombre no tenía precedentes en los Andes, incluso Millones (1964) dijo que Chocne no podía de ninguna manera identificarse con Titicaca y Pachacámac; sin embargo, fue el mismo que –años después– retoma el tema y plantea importantes perspectivas que explican la existencia de una tradición andina de este dios que surca por los aires.

Un derrotero es el mito cusqueño de los hermanos Ayar en que Ayar Cachi, Ayar Uchu y Ayar Auca tienen alas y vuelan antes de petrificarse. Se debe considerar que las alas son símbolos del halcón y del cóndor, animales sagrados del mundo andino (Hernández, Millones y otros, 1985) y que los seres “sobrenaturales” en los Andes se manifiestan a menudo a través del viento (Polia, 1996). En el norte del país, Kon, el dios costeño que combatía con Pachacámac, es a veces descrito “sin huesos”, lo que no significa, como dice Millones, que se le esté identificando con el dios que portaba Chocne. Otras deidades y héroes andinos como Antarqui también se desplazan por los aires (Millones, 1987). Con el afán de mayores interpretaciones, Millones (1984) infiere que este dios de Chocne, al estar en una especie de “canasta”, tendría el aspecto de *mallqui*, o sea de una momia sagrada a la que se rendía culto.

Es una posibilidad que pueda tratarse del dios *Illapa*, no solo porque está presente en el *Taki Onqoy* bajo la forma de ídolos e *illas* que fueron destruidos y quemados por Albornoz (según nuestra presunción, no se trataría del dios mayor inca, sino de una adopción autónoma como divinidad de las etnias desde épocas preincaicas), sino también porque su dominio por excelencia era el aire, arriba. Hay una segunda interpretación, que más bien se trataría de una *huaca* que se habría encarnado en Juan Chocne, con las características ya mencionadas (Wachtel, 1973a).

En el *Taki Onqoy*, en el principio *urin* (abajo) hay un despertar de una fraternidad de *huacas*, claro esta vez revitalizadas con una nueva fuerza, poder y discurso. Se dice de ellas, o por lo menos de algunas, que andaban por el aire “ordenando dar batalla” contra el dios cristiano. Estas *huacas* combativas, sin embargo, se agrupaban en dos: unas con Pachacámac (que en la dimensión horizontal del cosmos está ubicada en el *hanan*) y otras con el Titicaca (situada en la misma dimensión, en el *urin*); siendo sus equivalentes, en tanto poderes cósmicos, las *huacas* Qarwaraso y Sara Sara situadas en el epicentro del movimiento socioreligioso.

En la dimensión vertical del cosmos, son los profetas/shamanes poseídos (quienes por su poder semidivinizado) cumplen la función de mediación entre el *hanan* y el *urin*. Son ellos los mensajeros de las *huacas* y hablan en su nombre, a través de ellos las *huacas* se comunican con los indígenas. En la dimensión horizontal del cosmos (del *Kay Pacha* o mundo plano) cumplen esta función de mediación las *huacas* que se encontraban en el *chaupi*, entre aquellas dos grandes deidades preincaicas (Titicaca y Pachacámac): nuevamente Qarwaraso y Sara Sara.

Indudablemente, planteada las cosas así, pareciera que podría tratarse de una “nueva religión” como lo sugiere Millones (1984, 1987), pero hay una resistencia a pensar así, dado que ello supondría hablar de un posmesianismo o posmilenarismo, así como de sacerdotes organizados jerárquicamente.

Una cuarta aproximación es respecto a las relaciones Sol/Huaca en el *Taki Onqoy* y sobre la “ausencia” o “desaparición” del dios Sol en este movimiento. Cock y Doyle (1979) sugieren que sí hay una presencia implícita del Sol en el *Taki Onqoy* y que este

5 Sobre la no desaparición del Sol también puede verse en Zuidema (1974-1976).

no desapareció. Señalan que el *Taki Ongoy* “pareciera certificar ‘la muerte’ del Sol como divinidad andina y la reinstauración de la waka en la cúspide de los panteones regionales” (: 51), pero los estudiosos –dicen– no plantearon la posibilidad de una divinidad solar de características regionales. Una de las tres interrogaciones que se hacen es ¿cómo puede ser relacionado el *Taki Ongoy* con las *huacas* y el culto solar?

Indican, “hay que recalcar que Pachacamac es una de las wakas principales en el *Taki Ongoy* y en este caso está asociada también a enfermedad, como está el aire, las estrellas y el Moro Ongoy. Todas estas asociaciones señalan hacia lo aéreo y lo celeste –donde el Sol predomina– por lo que la falta de referencia al culto solar, de manera explícita en el siglo XVI, no debe ser necesariamente interpretado como su desaparición” (: 53). Esta apreciación, en particular aquello que Pachacamac está asociado a lo aéreo y lo celeste, es difícil compartir por la argumentación y el panteón Inca ya presentado.

Cock y Doyle, después de realizar una investigación en el archivo Arzobispal de Lima del siglo XVII, descubren una presencia documentada del Sol considerándolo como “creador y hacedor” y se inclinan a pensar que “Nunca desapareció realmente; se trata de un problema de las fuentes que tratan de reflejar una imagen de evangelización *ideal*, por lo que lo silencian, asociándolo con la desaparición del *estado* y la llamada *religión oficial*” (:53.RA).

Esta presencia documentada del Sol o *Punchau* en el S. XVII los lleva a plantear, no la persistencia de la antigua divinidad Inca, sino que, paralelamente al proceso de solarización de Viracocha en el Cusco, se habría producido este mismo devenir en otras regiones.

Es sugerente que Cock y Doyle señalen la posibilidad de una representación antropomorfa del Sol, hecho de piedra sagrada en la jurisdicción del Arzobispado de Lima. “la *petrificación* es observable con frecuencia entre las Guacas (denominación que se da a *Punchau Girca*), las que generalmente son consideradas como antepasados convertidos en piedra. Hay que resaltar que la creación por *ordenación* se realiza a partir de la piedra, como pareciera ser el caso de *Wirakocha* y la creación de los hombres (Pease, 1970: 67). Este mismo tema se halla presente en el mito de los hermanos *Ayar* y en la derrota de los *Chankas*, en donde las piedras se convierten en soldados” (:60).

Refuerzan sus argumentos al vincular el culto solar al proceso productivo y a la imagen del “alma”, siempre presentes entre los indígenas, aspectos que evidentemente merecen mayor indagación.

En el *Taki Ongoy* no desapareció el Sol, tampoco tuvo una presencia implícita, simplemente pasó a un tercer plano, se la ignoró, por ser una de las principales divinidades vencidas por el dios cristiano.

Una quinta aproximación permite presentar los diversos enfoques realizados sobre el por qué las *huacas* Titicaca y Pachacamac fueron los principales espacios sagrados alrededor de las cuales se agrupan las otras divinidades. Los distintos estudios han puesto diversos énfasis en sus interpretaciones, lo que no significa que sus puntos de vista sean necesariamente excluyentes. Existen coincidencias entre ellos. Los principales enfoques son:

a) Énfasis en su relación con los cultos preincaicos regionales o panandinos.

Estos estudios son los que tienen mayor cantidad de bibliografía y se puede encontrar, dentro de ellos, algunos matices.

Se dice que la unificación de las *huacas* en torno a Titicaca y Pachacámac permite reunir en ellos los cultos de la costa y del Collao, bajo dos núcleos regionales conocidos y respetados (Millones, 1964). Una precisión de lo anterior sostiene: “*el taki Onqoy expresa su relación con los mitos agrarios y deidades pre-incaicas, construyendo un discurso que nos dice ser al mismo tiempo una nueva y antiquísima religión*” (Hernández y otros, 1985: 78).

También se manifiesta que la ubicación de Guamanga, entre Lima y Cusco, ha tenido una influencia en la bipolaridad Pachacámac-Titicaca; y que el resurgimiento de una confraternidad, federación o cofradía de *huacas* formaba parte de un proyecto de unificación de las regiones (Hernández y otros, 1987).

Otros estudios brindan explicaciones más de corte histórico: señalan que las divinidades Pachacámac y Titicaca habían sido conocidas y adoradas en la región durante el desarrollo del imperio Wari y los mismos Incas los habían venerado. Como estos habían desplazado *mitimaes* a la región del *Taki Onqoy*, es explicable que ellos hayan unido sus esperanzas al rededor de dichas divinidades (Salas, 1979). Además, como dice Pease, se debe considerar que el mito del dios creador cusqueño, Viracocha, así como el mito solar de fundación del Imperio incaico, estuvieron vinculados con la *huaca* Titicaca; mientras que la creencia en la *huaca* Pachacámac fue llevada por los Wari en su expansión hacia Cusco (Ibid).

Se plantea que el *Taki Onqoy* se sustentó en creencias panandinas con mayor profundidad histórica, pero a la vez de raíces más localizadas (Varón, 1990). Apoyados en F. Pease, también se sostiene que los dioses locales más antiguos adquieren preeminencia a partir de la derrota del Sol en Cajamarca (Castro-Klarén, 1990). Uno de las investigaciones que ha despertado más la atención es la de Iris Gareis, porque, si bien no se refiere al *Taki Onqoy*, sus planteamientos son sugerentes para dar respuesta a distintas interrogantes. Partiendo de la existencia de tres cultos al momento en que arriban los españoles, menciona que “*el clero de los grandes centros de culto de origen preincaico y los especialistas de la religión popular se asemejan bastante con respecto a algunas creencias religiosas*” (Gareis, 1987: 508).

Los sacerdotes de las *huacas* locales trataron de conservar su independencia aun bajo el dominio incaico; y más bien “*existía algo que podría llamarse una comunicación transversal entre el clero de los grandes centros de culto y los sacerdotes de la religión popular, ya que muchos grupos locales, incluso de regiones alejadas, se colocaban bajo el amparo de los dioses mayores venerados en los grandes centros de culto*” (: 509). Finaliza Gareis (:510): “*En la vida cotidiana de la población de regiones conquistadas por los inca, las deidades veneradas en los grandes centros de culto ya en el tiempo preincaico (Titicaca y Pachacamac, entre otros.NR) seguían teniendo más importancia que los dioses del culto estatal incaico, impuesto a la fuerza por los grupos sojuzgados*”.

b) Énfasis en la relación de las divinidades con el Orden y el Desorden.

Se parte de la idea que el Sol y Pachacámac son divinidades opuestas. El primero representa al *hanan* (alto, el presente, el orden, lo conocido); mientras que el segundo simboliza el *urin* (bajo, el pasado y el futuro, el caos, lo desconocido) (Ortiz, 1980, 1986). Al producirse la invasión europea se efectúa una “inversión” del mundo y el orden andino se refugia en el subsuelo donde fue a parar el Inca ejecutado en Cajamarca. Asimismo, Titicaca como Pachacámac tienen evidente relación con el mundo ctónico, del subsuelo (Pease, 1973a).

c) Énfasis en la dualidad andina.

En este enfoque se puede encontrar hasta dos posiciones: Wachtel, Yaranga (en ambos inclusive con matices) y Sullivan perciben en el *Taki Onqoy* un cambio de la cuatripartición a la dualidad; mientras que Ossio sostiene que en aquel movimiento hay una permanencia del esquema andino.

Para Wachtel (1973a: 121, RN) “*el Imperio (Inca) esperado (por los predicadores del Taqui Onqoy) difiere, por su organización, del antiguo Imperio: parece fundado sobre un dualismo, y no más sobre la cuatripartición. Pues las huaca se han reunido para formar dos grupos distintos, uno al rededor de la huaca de Pachacamac, la otra al rededor de la huaca del lago Titicaca. Los dos lugares sagrados: de la montaña de una parte, de la costa por otra, constituyen los dos focos de una verdadera reestructuración espacial. El Taqui Onqoy reorienta la tradición según una nueva representación del mundo*”.

El error del historiador francés es concebir el *Taki Onqoy* como un movimiento tendiente a la resurrección del Imperio inca, y sobre esta base privilegiar los cuatro *suyos* bajo los cuales estaba organizado el antiguo Imperio; la dualidad es presentada ajena al esquema espacial andino y, más bien, como que da paso a una “nueva representación del mundo”.

En un planteamiento más refinado y elaborado, Yaranga (1978) va más allá que el historiador francés. Menciona que para ver la geografía mítica del movimiento se toma como punto de partida los *ceques* o líneas imaginarias (según el autor, base de la estructura social, política y religiosa en la época prehispánica). Los *ceques* del movimiento mesiánico -puntualiza- estuvieron delimitados por cuatro *huacas*: por el norte Chimborazo (Ecuador actual), por el sur Titicaca y Tiwanaco (sur de Perú y norte de Bolivia actual) y por el oeste Pachacámac (sur de Lima). El nuevo mundo anunciado por el *Taki Onqoy* supone un completo cambio en la organización política y social del Tawantinsuyo (cuatro regiones) para devenir en *Iskaynintinsuyo* (dos regiones): el Chinchaysuyo y el Antisuyo se unen (centro sur), así como el Collasuyo y el Contisuyo (sur).

Este planteamiento es forzado y responde a la falsa idea de que el movimiento mesiánico y milenarista del *Taki Onqoy* buscaba un “regreso al estado prehispánico” “reestructurado”, teniendo por epicentro del movimiento a Vilcashuamán,

antigua sede administrativa y política importante del Imperio incaico después de Cusco. En su opinión se minimiza las *huacas* Pachacámac y Titicaca ampliamente mencionadas en las fuentes primarias y logran igual preeminencia otras deidades escasamente señaladas.

En cambio para Ossio, el *Taki Onqoy* es un primer esfuerzo por trascender la diversidad étnica local hacia una unidad andina en oposición al “español”: *“la mejor evidencia es la repetida aseveración de que las **guacas** que habían resucitado se habían agrupado alrededor de dos que eran consideradas las más importantes y que se ubicaban respectivamente en las mitades **hanan y hurin** del Tabuantinsuyo. Una era **Pachacamac**, situada en el Chinchaysuyo, y la otra, **Titicaca**, correspondiente al Collasuyo. Es decir, una vez más el dualismo andino puesto al servicio de la unidad. Este reordenamiento del espacio andino, a pocos años de la conquista, es una magnífica evidencia de la fortaleza del utillaje mental autóctono y de la capacidad de adaptación de los pobladores andinos a las circunstancias absolutamente inéditas”* (Ossio, 1992a: 371).

En la argumentación de Ossio, no pudimos encontrar, sin embargo, por qué esta dualidad precisamente recae en Titicaca y Pachacámac. Igualmente, es necesario seguir profundizando el estudio sobre la identificación que propone el antropólogo (sobre la base de un breve documento de 1564 encontrado por Yaranga en Huancaraylla) de dos líderes religiosos con las *huacas* Titicaca y Pachacámac, respectivamente, y de la lidereza, llamada Guamani Tinca o Guamani Carguaras, con el espíritu del cerro, el maíz duro o de color amarillento y el “encuentro”. Para Ossio es esta predicadora quien sugiere la idea de mediación en la dualidad *hanan /urin*, Titicaca/Pachacámac. Se debe considerar que en Víctor Fajardo (Ayacucho), existe un cerro tutelar llamado Wamani Tinka y una comunidad denominada Tinca (Palomino, 1984). No parece, sin embargo, forzada esta situación al considerar que estas *huacas* podrían estar encarnadas en estos tres predicadores, lo que enriquece más la discusión. Sin embargo, es conveniente ver el movimiento del *Taki Onqoy* en su conjunto, porque su epicentro no fue Víctor Fajardo ni Vilcashuamán, sino Soras, Hatun Rucanas Laramati y Rucanas Antamarca.

Al desarrollar el panteón del *Taki Onqoy*, si consideramos la dimensión vertical del cosmos, la idea de mediación está representada por los profetas/shamanes poseídos.

d) Énfasis en los mitos de creación y el tiempo primordial.

En los profetas y shamanes del movimiento sociorreligioso pesó mucho la “conciencia milenaria y mesiánica” existente en los Andes y, específicamente, en la región de Guamanga antes de la conquista española.

La unidad de muchas *huacas* en torno a Titicaca y Pachacámac, tiene una fuerte vinculación con los mitos de creación-ordenación, con el inicio del tiempo, con el tiempo primordial, tal como reflejan los mitos cosmogónicos.

Basándose en Cristóbal de Molina, Sullivan sostiene:

*“The foundations of faith in the **huacas** lay in revelations about the beginning of time: “The **huacas** had created the Indians, this land, and the provisions which the Indians once enjoyed” (515). Through their ties to the forces of creation and to the subsequent economic vitality of the Andean land, local deities laid irrefutable claim to superiority over foreign gods” (Sullivan, 1988: 594,595).*

Esto es válido tanto para las *huacas* locales como para las generales. La sola presencia, y más aún la demolición de las *huacas* por parte de los europeos significó el fin de un mundo para los indígenas, porque se estaba destruyendo los símbolos de sus orígenes cósmicos, de sus ancestros. Así creación y destrucción, catástrofe y regeneración estaban presentes en el *Taki Onqoy*.

“The fate of all creation, its status as a religious condition, appears in the signs of its decay, for creation is a terminal condition. The symbolic orders of space, time, color, sound, the food chain, the cycle of prey, social structure, and political hierarchy are the residual affects of the primordial catastrophe(...). Signs of this world’s demise promise hope for a new emergent order” (Sullivan, 1988: 550).

Titicaca y Pachacámac, divinidades preincaicas, fueron deidades que en la tradición de los antiguos guamanguinos siempre estaba presente; estas eran sus más lejanos orígenes míticos. Los de Soras y Rucanas, con seguridad, iban hasta estas *huacas* (grandes centros de culto religioso) en peregrinación, eran más aceptadas y tenían más vigencia que los dioses impuestos a la fuerza por los Incas. Llegado el fin y para el advenimiento de la edad de oro, las culturas reviven la vida cósmica y apuntan hacia sus orígenes ausentes, esta vez situado no en los Incas sino más allá, en el tiempo primordial: simbolizado por sus *huacas* locales, regionales y en especial por Titicaca y Pachacamac, que reproducían así el esquema dual andino; además, que ambas eran divinizadas en el *Urin* dentro de la dimensión horizontal del cosmos y en particular Pachacámac que simbolizaba el cambio y el futuro. Esta situación, sin embargo, no niega que se haya producido en el *Taki Onqoy* una reestructuración del espacio cósmico, del espacio simbólico, tal como se vio anteriormente.

“In death and during the eschaton, symbolic beings confront the primordial sources of new life. Cultures contest the arbitrary limits imposed by death and thereby create terminologies that construe the social world and revitalize cosmic life. Pointing toward the absent but sacred sources of meaning, symbolic life centers itself over death and disappearance” (Sullivan, 1988: 609).

2. RESURRECCIÓN DE LAS HUACAS Y LA POSESIÓN EN LOS INDÍGENAS

Una de las sorprendentes características comunes a los movimientos milenarios que surgieron en el continente desde la conquista española es la

“incarnation of gods in material (e.g., staffs) or human (e.g., the messianic prophet, who becomes god or directly embodies god’s voice, power, or will)(..)(Sullivan, 1988: 554).

En el caso del *Taki Onqoy*, determinadas *huacas* se encarnan ellas mismas en los *takionqos*, con la particularidad que este hecho no solamente se produce en los profetas principales del movimiento, sino también en quienes colaboraron como predicadores; se menciona que fueron varios los elegidos, de ahí que se hable de “huacas humanas” o de la “interiorización” de la divinidad en algunos hombres.

Quizá esta sea una de las partes más controvertidas y complejas del movimiento sociorreligioso, más que por la posesión en sí, por las diversas interpretaciones que se infiere para llegar a su verdadero significado. Se encuentran hasta tres explicaciones:

a) Éxtasis y shamanismo

Según Yaranga (1978), son las deidades que escogían a los hombres para “entrar” a su cuerpo. Esta posesión se manifestaba por el estado de trance del elegido y es una forma de shamanismo que existe hasta la actualidad en los Andes, cuando las divinidades de las montañas “poseen” al shamán.

Un mayor desarrollo de esta idea se halla en Curatola (1980), quien sostiene que la posesión es fácilmente explicable como un fenómeno de éxtasis o trance inducido gracias a las bebidas alcohólicas, a drogas (*maca*), a las danzas frenéticas e ininterrumpidas, a la música rítmica, a ayunos prolongados y a la abstinencia sexual. De esta forma, el individuo parece perder conciencia de sí, para adquirir una nueva dimensión. La posesión transformaba a los predicadores en seres sagrados lo que les daba inmenso prestigio y el carisma necesario para lograr prosélitos: cada una de sus palabras u órdenes eran cual si fuese de la misma divinidad.

Refuta a Eliade y Heusch por distinguir éxtasis y posesión, mientras que con I.M. Lewis (1972) considera que ambos son fases de un proceso directo *“in avanti, piuttosto che indicazioni di tipi di culto totalmente distinti”* (Curatola, 1980: 59).

En el *Taki Onqoy*, según el antropólogo italiano, habrían tres niveles o modos de posesión: a) incontrolada: que corresponde a la enfermedad y es caracterizada por estados de agitación psicomotora, disociación mental, alucinaciones audiovisuales, ideas delirantes (este sería el caso de aquellos indios que, víctimas de estados morbosos, se autoinfligen penas corporales o se suicidan arrojándose de altas peñas o en aguas profundas); b) controlada: el individuo transforma la enfermedad (el desorden interior) en medio de una redención física y moral, y supera sus límites de hombre común para devenir en predicador (según la definición de Lewis, esta sería ya una forma de shamanismo); c) experiencia mística con ascensión al cielo: es el caso de Juan Chocne y se estaría ante una verdadera y propia

forma de shamanismo: “*Posesión, descenso de los dioses y éxtasis, ascenso a los dioses, se suman en su persona*” (Curatola, 1980: 61) (Chocne deviene en demiurgo, a medio camino entre el hombre y la divinidad).

El movimiento sociorreligioso, en sentido amplio, puede ser considerado una religión de carácter shamánico, porque están presentes todos los elementos del shamanismo clásico: “*capacidad del hombre para elevarse a Dios, para superar los estrechos límites de lo contingente, para recrearlas en una nueva dimensión del ser. Es un tránsito de una realidad dominada a una realidad dominante. Su tiempo es el mito, y su lugar la historia*” (Curatola, 1980: 61).

Hay quienes sostienen que la posesión de los indios provoca verdaderos trances y al proclamar una ruptura con la vida terrestre anterior, estos protagonistas acceden a la salvación (Wachtel, 1973a) o que la posesión purifica espiritualmente al poseído (Stern, 1986); aspectos con los que no se comparte, porque la salvación y la purificación están dadas de por sí para todos los seguidores del *Taki Onqoy* conforme la prédica de los profetas.

Cambiando de perspectiva, en un trabajo posterior, Curatola (1990) menciona como posibilidad que los hombres-huaca hayan sido pelagrosos: enfermedad que afecta a las personas por tener una alimentación a base de maíz. La conexión entre el morbo y el “culto de crisis” probablemente haya sido indirecta, de carácter cultural. La pelagra, en sus manifestaciones más graves (delirio, alucinación, locura), debió dar lugar al *Taki Onqoy*, una particular forma de posesión por entidades sobrenaturales.

b Explicaciones psicoanalíticas

La posesión o la sacralización de los cuerpos devolvía importancia a la percepción comunal de la religión andina, religiosidad que resurge con la caída de los incas. La posesión se explicaría porque el refugio primordial de lo sagrado es el cuerpo (Hernández, Millones y otros, 1985).

También se plantea otra hipótesis: que la encarnación de las *huacas* en los cuerpos guarda alguna relación con las prédicas españolas sobre la comunión y el modo como fueron entendidos, lo que reflejaría un sincretismo (Hernández, Millones y otros, 1987).

La explicación psicoanalítica sugerida en 1985, se reitera en el trabajo de 1990: con la aculturación forzada los cuerpos quedaron como los últimos vestigios de identidad (el cuerpo es, según Freud, el constituyente primero de toda identidad y es refugio de la sacralidad). El cuerpo sirve como repositorio de símbolos y la visión animista de la realidad no es otra cosa que la proyección de este cuerpo y de sus símbolos a la vastedad del universo físico y social.

El trauma de la conquista habría pasado abruptamente de la psiquis hacia los cuerpos. “*Para hacer eficiente la respuesta al trauma, es necesario que se cumpla una exigencia de religazón con la comunidad y la divinidad. Este movimiento de religazón se inició cuando los trances extáticos entretrejieron la coreografía violenta de los bailes comunales (...). Es posible que, en forma similar a las prácticas shamánicas, trance,*

éxtasis y posesión constituyeran el núcleo del fenómeno” (Lemlij, Millones y otros, 1990: 431).

c) El “perspectivismo” y la “humanidad” de las *huacas* originales

Algunas insinuaciones que se han propuesto, como aquello de la “visión animista” de la realidad, así como que la separación entre naturaleza y humanidad no era tan rígida en el pensamiento andino, lleva a replantearlo, tonificado esta vez por un interesante artículo del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1996) y una conferencia que pronunció sobre el mismo tema.

Sostiene el antropólogo que la distinción clásica entre Naturaleza y Cultura no puede ser utilizada para describir dimensiones o dominios internos a cosmologías no occidentales o cosmologías amerindias, sin pasar por una crítica etnológica rigurosa. Sugiere la expresión “multiculturalismo” para designar uno de los trazos contrastivos del pensamiento amerindio respecto a las cosmologías “multiculturalistas” modernas:

“en cuanto éstas se apoyan en la implicancia mutua entre unicidad de la naturaleza y multiplicidad de las culturas, la –primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda generada por la particularidad subjetiva de los espíritus y de los significados– la concepción amerindia supondría, al contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La “cultura” o el sujeto serían aquí la forma universal, la “naturaleza” o el objeto la forma particular” (Viveiros de Castro, 1996: 116).

Basado en la etnografía amazónica, llama “perspectivismo” a la teoría indígena según la cual *“el modo como los humanos ven los animales y otras subjetividades que pueblan el universo ‘dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, vegetales, a veces los mismos objetos y artefactos’ es profundamente diferente del modo como esos seres los ven y se ven”* (: 116, 117).

Para el caso que interesa y adaptando las ideas del investigador brasileño, según el perspectivismo amerindio, las *huacas* en tanto seres naturales dotadas de sacralidad se ven como humanos, se tornan antropomorfos; pero contrariamente, los indígenas evalúan todo lo que existe con relación al hombre (antropocentrismo), de ahí que las *huacas* tienen vida, comen, sienten hambre, se organizan jerárquicamente, etc. Y son *“los shamanes, maestros del esquematismo cósmico (...) los dedicados a comunicar y administrar esas perspectivas cruzadas, y están siempre ahí para tornar sensibles los conceptos o tornar inteligibles las intuiciones”* (: 117).

En suma, las *huacas* serían gentes, o se ven como personas *“Tal concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma manifiesta de cada especie es un mero sobre (una “ropa”) a esconder una forma interna humana normalmente visible apenas a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los shamanes”* (: 117).

Entonces, habría un estado original de indiferenciación entre los humanos y los fenómenos naturales convertidos en *huacas*. La condición original común a

los humanos y *huacas* sería la humanidad: de ahí que encontramos en los mitos de creación andinos (en el mito de Viracocha) que los hombres son castigados petrificándolos. Asimismo, los cadáveres sagrados o *mallquis* y los mismos lugares donde eran guardados fueron considerados *huacas*. También vemos que las piedras (en el mito de la guerra Chanka-Inca) se transforman en guerreros. A esta idea corrobora el hecho referido por Avendaño sobre la génesis de las *huacas*: los sacerdotes andinos afirmaban que habrían sido seres humanos de carne y hueso antes de su transformación en piedras sagradas (Duviols, 1977; Arriaga, 1920, tomado de Curatola, 1980), así como la existencia en el sur de Guamanga y otros lugares de *huacas* “a manera de indios vestidos” (Albornoz, en **Instrucción**).

Actualmente, los *apus* o *wamanis* están representados por los cerros, se dice que aparecen algunas veces como personas.

De esta manera, no resulta extraño explicar en el *Taki Onqoy* la posesión de los indios por las *huacas*: estas estarían volviendo a su condición y estado original, a sus fuentes ancestrales⁶.

El “perspectivismo” de Viveiros de Castro evoca la noción de “animismo” recientemente recuperado por Descola: toda conceptualización de los no humanos es siempre referida al dominio social. Descola distingue tres modos de objetivación de la naturaleza: el totemismo, el naturalismo y el animismo. En este último, las “*categorías elementales de la vida social*” “*organizan las relaciones entre los humanos y las especies naturales, definiendo así una continuidad de tipo sociomórfico entre naturaleza y cultura, fundada en la atribución de disposiciones humanas y características sociales a los seres naturales*” (Descola, 1992: 99, tomado de Viveiros, 1996: 120).

Así, el animismo es definido por Viveiros de Castro como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humanas y no humanas: el intervalo entre naturaleza y sociedad es social; es un modelo “sociocéntrico” en que las categorías y relaciones sociales son usadas para mapear el universo.

3. EL CULTO A LOS ANTEPASADOS (LOS MALLQUIS)

En los Andes prehispánicos, se creía que los humanos estaban conformados de cuerpo y alma (ánima). En vida, el alma –todo o una parte– podía ocasionalmente desprenderse de su cuerpo debido a un susto o una fuerte impresión, de ahí que los curanderos efectuaban ritos especiales para que “vuelva” al cuerpo. Al “morir” una persona, su cuerpo debía conservarse porque se creía que retornaría y en efecto lo hacía para visitar a sus familiares, quienes le hacían esperar potajes de su agrado. La destrucción del cuerpo (por ejemplo por incineración) significaba una “muerte verdadera” y el cadáver o *aya* no se convertía en sagrado o *mallqui*.

⁶ Millones y Ossio coinciden que esta posesión de los indígenas no es algo sui géneris en los Andes. El primero encuentra un símil en religiones afro-brasileñas y el segundo en religiones africanas (comunicación personal de ambos, Agosto 1996). Además, hay elementos andinos en la etnografía contemporánea para explicar esta posesión.

Un aspecto fundamental de las religiones andinas era el culto a los antepasados o *mallquis*, que eran momias de los ancestros guardados celosamente en lugares especiales. Ellos desempeñaban, al interior de los sistemas andinos de creencias religiosas, un papel central y determinante.

Al morir una persona, su cuerpo era ataviado cual si fuese una momia y se le conservaba en grutas situadas en lugares apartados, en celdas excavadas artificialmente en la roca o en cámaras hipógeas.

A través de los *mallquis* expuestos periódicamente durante solemnes rituales, se mantenía un conocimiento práctico y exacto del árbol genealógico de los distintos ayllus (comunidad, familia, pariente) hasta llegar al “antepasado primero”, al fundador de la stirpe. Estos *mallquis* garantizaban la continuidad entre el mundo primordial de la creación de los hombres y el mundo presente, encadenamiento que era la condición misma del orden social y cósmico (Curatola, 1986). Estos eran considerados verdaderas divinidades a quienes se les veneraba⁷.

En el Tawantinsuyo hubo sacrificio de seres humanos en determinados rituales, principalmente cuando moría el Inca o un líder importante y cuando había una gran calamidad. A diferencia de México, era más frecuente el sacrificio de animales.

Al arribar los españoles a Perú, amenazan con quemar vivo a Atahualpa, uno de los líderes incas del Tawantinsuyo, lo que el Soberano trató de evitar simulando convertirse al cristianismo y solicitando el bautismo. De haber ocurrido el designio español, o sea la destrucción del cuerpo por incineración, se habría producido una “muerte verdadera” y un atentado contra el culto a los antepasados. Atahualpa, como refiere Pedro Pizarro, estaba convencido que “*si no le quemaban el cuerpo, que aunque le matase, avía de volver a ellos, que el Sol, su padre le resucitaría*” (Curatola, 1989: 244). Para evitar la conservación de los cadáveres, los misioneros procedieron a quemar los *mallquis* o *ayas*, así como el cadáver de las personas que se suicidaban. En Guamanga, en el pueblo de Chinchero, por ejemplo, fueron desenterrados y quemados públicamente 160 cuerpos de caciques (Salas, 1979).

Un aspecto fundamental de las Visitas Eclesiásticas era precisamente ubicar las necrópolis para destruir y quemar las momias ahí existentes, siendo un pecado grave y horrible sacrilegio para el indígena el ayudar a descubrirlos, sabiendo que sería objeto él y su pueblo de la maldición de los antepasados.

También obligaron a enterrar a los indígenas en los templos y más tarde en los cementerios y se prohibió cualquier ceremonia fúnebre de carácter “pagano”. Este fue el espíritu de las disposiciones emanadas del Primer Concilio Limense (1551). Pero los familiares, de noche, los exhumaban para llevarlos a sus antiguas necrópolis (quebradas, peñas y cerros).

A estos *mallquis* les hacían ofrendas, sacrificios y les ofrecían bailes y danzas tan igual

⁷ Sobre el culto a los Muertos, ver Francisco de Avila (1611); J.B. Lastres (1953); C. Aranibar (1969-1970); y M. Marzal (1969). Una reciente publicación sobre La Muerte en los Andes fue realizada por L. Millones y M. Lemlij (editores) (1996).

como lo hacían a las *huacas* en general:

“los adoren y hagan los mismos sacrificios que a las huacas, ofreciéndoles coca, sancu, quepo, mullu y paria; y que cada año le muden las ropas, que era el día de los feriados. En este día les lleven de comer y beber; y que saquen y desentierren de las iglesias los cuerpos de los difuntos y que si no pudiesen, en la iglesia les hagan las ceremonias posibles” (Manuscrito Anónimo del Colegio de la Compañía de Jesús de Guamanga, 1613; tomado de Curatola, 1980: 54, 55).

Los lugares donde estaban depositados los *mallquis* y los mismos fueron considerados *huacas*, una de tantas especies de *huacas*. Según la concepción andina, estas divinidades (piedra o montaña), antes fueron hombres; siendo fuerte esta relación tierra (piedra)-antepasado. Además, como indica Duviols (1979), la petrificación era una manifestación de perennización y sacralización. El alma del difunto o de una divinidad se posesionaba de la piedra, se adentraba en ella y por ese motivo podía emitir oráculos y responder a preguntas. Es atrayente la hipótesis de Curatola (1980) de que el significado original de *huaca* estaría ligado al culto a los antepasados.

Estos *mallquis* o cadáveres sagrados tenían un doble mineral llamado *huanca* (no *huaca*) y esta pareja cadáver-monolito estaba al centro de las preocupaciones cosmológicas y rituales andinos. Era la réplica mineral del ancestro momificado, una especie de litificación del fundador, de ahí que el culto a la *huanca* tiene una estrecha mutualidad con la veneración a los ancestros. Existían *huancas* protectoras de chacras, de canales de irrigación, de fuentes de agua; pero por encima de ello, cada ayllu tenía su *huanca* como una expresión tangible del acto primordial, puesto que este monolito representaba al ancestro fundador (Duviols, 1979).

En el movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy* se menciona que habían momentos en que las danzas escatológicas llegaban a su clímax, que cual endemoniados algunos *takionqos* se lanzaban precipitándose a los abismos, a las aguas turbulentas de los ríos, que podrían ser considerados como actos de autosacrificio y suicidio en honor a sus *huacas* y ante la seguridad de la llegada de un nuevo orden. Ellos, sin duda, gozarían después de “muertos”, esta vez ya en comunión con los antepasados, cuya legión sería incrementado, siendo objeto de culto al igual que los *mallquis* predecesores que algún día retornarían.

En efecto, se han registrado numerosos suicidios en los cien años que sucedieron a la colonización española, pero contradictoriamente es uno de los aspectos menos conocidos de la historia social y religiosa de Perú, como advierte Curatola. Varios autores que han resaltado su significado religioso (Millones, 1967), han destacado como un mecanismo de evasión justificado por concepciones escatológicas específicas (Wachtel, 1971) y han remarcado como una respuesta a la aculturación forzada sobre todo de tipo religioso (Duviols, 1972).

Marco Curatola (1986, 1989) sugiere que existe una relación de causa a efecto entre la difusión de grandes epidemias y calamidades naturales y la intensificación de la actividad autodestructiva de los nativos y concluye que el factor desencadenante de los

movimientos milenaristas sería la epidemia. Menciona, además, que los morbos que precedieron al *Taki Onqoy* y al *murú onqoy* (la “peste” de 1578 que afectó a Perú, en particular Juli, el terremoto de Arequipa de 1600, la mortalidad causada por difteria y erisipela entre Huachos y Yauyos en 1613), fueron seguidos por suicidios. También reconoce como otras motivaciones, la dura represión de los cultos nativos provocando suicidios colectivos como los que se dieron en 1613 en Castrovirreyna (cerca a Guamanga) donde 30 individuos se envenenaron después que un misionero descubriera la práctica de ritos antiguos; las exigentes obligaciones que se les imponía a los curacas; y el temor de denunciar el lugar donde estaban los *mallquis*.

Otra relación del *Taki Onqoy* con la concepción andina de la muerte se da cuando los profetas anunciaban el peor castigo contra aquellos indígenas ya convertidos al cristianismo que no habían renegado de su adhesión a dicha religión y no habían retornado a su religión tradicional: sus cuerpos, al igual que de los colonizadores españoles, serían devorados por gusanos diseminados en los campos con este fin.

4. SHAMANES Y ADIVINOS. PROFETAS Y PREDICADORES

Basado en la posición sociopolítica, se distingue en el antiguo Perú tres grandes grupos de especialistas religiosos. De ellos, los funcionarios de la religión popular estaban compuestos “*por los sacerdotes de cultos locales que obraban al nivel de uno o unos cuantos ayllus y no pertenecían a la jerarquía del clero incaico. Otros especialistas de la religión popular fueron los que se dedicaban sólo a una tarea, por ejemplo a la curación o a la adivinación, que no formaban parte del sacerdocio de un templo, sino que trabajaban por su cuenta*” (Gareis, 1987: 503).

Después de la conquista, la casta sacerdotal del Estado incaico había desaparecido; los sacerdotes de los grandes centros de culto no presentaron una lucha abierta, trataron de negociar con los nuevos dueños de la tierra. Durante las primeras décadas posteriores a la conquista, los españoles no prestaron atención a los templos relativamente modestos de la religión popular o ni siquiera lo notaban; sus especialistas evitaron toda confrontación con los europeos y proseguían clandestinamente con los cultos autóctonos; más fácil de ocultar ante las autoridades españolas eran las consultas de clientes individuales, razón por la cual los cultos nativos, se individualizaron en medida creciente (Gareis, 1987).

De estos especialistas, practicantes de la religión popular, surgieron los principales profetas del *Taki Onqoy*.

Los destacados líderes nominales del movimiento andaban en grupos de a tres: dos hombres y una mujer, y según otros, un hombre y dos mujeres. Esta última aseveración, sin embargo, carece de respaldo documental, porque Juan Chocne (uno de los principales profetas) no estuvo acompañado por dos féminas.

En el caso de Soras, Lucanas y Aucará se conoce los nombres de dos profetas, Alonso Marca Guamani e Inés Astoma Curipalla. No se sabe si el otro era Juan Chocne. Mientras que en Huancaraylla, Guamaniquia y Sacsamarca (que en aquella fecha

pertenecían a Vilcashuamán) los predicadores varones eran *Qatun qolla qocha* y *Kamac pacha* y la mujer se llamaba *Guamani tinca* o *Guamani carguaraz* (Yaranga, 1978). En este caso, igualmente no se sabe si entre los profetas varones se encontraba Juan Chocne y Garcí Pito, según Yaranga, eran los principales líderes del *Taki Onqoy*. Lo interesante de la propuesta del antropólogo ayacuchano, es que los nombres de los profetas están asociados a una dualidad de *huacas*: Titicaca y Pachacámac, respectivamente; mientras la lidereza al Guamani Tinca (existe como Apu –hasta hoy– en Víctor Fajardo) o al Guamani Qarwaraso. Asimismo, es sugerente cuando dice que los predicadores simbolizaban la tripartición segmentaria de la comunidad o ayllu: *Qollana*, *Pacha* y *Wamani*, de otro modo *Qollana*, *Payan* y *Qayao*. Esta presencia de tres líderes juntos no es nueva en la región de Guamanga, ya se encuentra entre los *chankas* muy influyentes en la región, quienes organizaban sus campañas militares dividiendo su ejército en tres grupos liderados por igual número de jefes.

Estos predicadores, según Yaranga, tenían la prerrogativa de tener doce mujeres como fue el caso de Juan Chocne y Garcí Pito. Sin embargo, no está documentado y parece forzado cuando se dice que esas uniones poligámicas eran, como la del Inca, rituales: porque tomaban tres mujeres por cada una de las cuatro regiones del Tawantinsuyo o seis mujeres por cada uno de los Iskaynintinsuyo, en un afán de concebir el movimiento, sin que lo fuera, como una beligerancia panandina ligada al Estado inca.

No hay elementos de juicio para suponer que Juan Chocne y Garcí Pito eran líderes generales del *Taki Onqoy*, porque al primero se le ve más relacionado a Hatun Rucanas Laramati y al segundo a Soras. En todo caso, nos inclinamos a pensar que las diversas zonas tuvieron sus propios profetas y predicadores, destacando un buen número de mujeres.

Juan Chocne, las dos Santas y otros profetas son productos del influjo de la religión popular ante el ocaso de la religión estatal inca. En estos pueblos del interior, seguían teniendo una gran importancia los grandes cultos (Titicaca y Pachacámac) y el culto popular, cuyos especialistas religiosos tenían mucha semejanza. Empero, no podemos decir que Chocne formaba parte de la élite religiosa tradicional; al parecer él y varios de los profetas del *Taki Onqoy* eran shamanes y curanderos que habían interiorizado, a este nivel, las cosmovisiones andinas y ahora lo usaban para un proyecto de redención y salvación colectivas. Carece de todo fundamento la afirmación irresponsable de David Gow (1979:58) que “*Chocne era nominalmente una autoridad católica reconocida en el área*”. No se descarta que algunos sacerdotes de la religiosidad popular hayan oficiado de predicadores, pero también es cierto que los takionqos no tuvieron ningún reparo en desembarazarse de algunos especialistas religiosos regionales, los llamados *camayos* de *huacas* o *huaca camayos*, a quienes los hacían beber y danzar para después matarlos (Duviois, 1977). Se trataba de sacerdotes encargados del cuidado de las *huacas* regionales, a quienes probablemente les echaron la culpa del descuido de aquellas divinidades, contribuyendo así a su debilitamiento.

Si bien muchos de los predicadores fueron caciques y principales, estos no arriesgaron su influencia ni su prestigio mediante un liderazgo o respaldo decisivo al movimiento. Serían los caciques o curacas quienes más perderían si el movimiento fracasaba

(Stern, 1982 a). De ahí que “*las idolatrías nativistas constituyeron un ‘grito’ a una élite no confiable (los curacas), un llamado que exigió su manifestación de solidaridad en las luchas coloniales del campesinado*” (Stern, 1977: 29).

De todos los profetas, Chocne es el que más se rodeó de una aureola de omnipotencia y sacralidad, por ella logró tener más arraigo y aceptación. Él decía portar un Dios que nadie sino él podía ver (era invisible a los ojos de los mortales), que era el verdadero sustentador o dispensador de la raza humana y que hablaba por boca del profeta; que entre sus poderes estaba el trasladarse de un lugar a otro mediante una especie de canasta que surcaba los aires (Millones, 1964). Así, Chocne, por las características mencionadas, deviene en un demiurgo, a medio camino entre el hombre y la divinidad, al igual que los takionqos poseídos por las *huacas*, “*Posesión, descenso de los dioses y éxtasis, ascenso a los dioses, se suman en su persona*”, lo cual, como ya se dijo, es una forma propia de shamanismo (Curatola, 1980: 60, 61).

Juan Chocne es un personaje misterioso, además de lo mencionado, pues no se sabe nada sobre su origen, ni cómo fue apresado y reprimido, menos las circunstancias en que murió. Según comentario verbal de Robin Wright, esta situación es muy semejante, en muchos aspectos, a lo que ocurrió con los líderes mesiánicos del noroeste de la amazonía brasileña.

Por Mario Polia (1996) se sabe que a comienzos del S. XVII había una hechicera muy famosa en la región de Huaylas llamada María Choque. ¿No habrá alguna relación con el líder del *Taki Onqoy*, en el supuesto que el apellido coincidiera? Si fuese afirmativa la respuesta cabrían tres posibilidades de explicación. La primera, los Choque, Chocne o Chono asentados en el sur de Guamanga provienen de Huánuco, tal como Guamán Poma de Ayala descendía de una familia de *Quipucamayos* oriunda de Huánuco y establecida como *mitimae* en la región de Lucanas (Ossio, 1973). La segunda, como consecuencia de la represión desatada contra el *Taki Onqoy* algunos de los Choque o Chocne, habrían fugado hasta Huánuco, siendo María Choque descendiente del líder de aquel movimiento. La tercera posibilidad es que algunos de los Choque o Chocne originarios de las etnias del sur de Guamanga, huyeron todavía en la época de los *chankas* luego de ser derrotados, llegando hasta Huánuco y Chachapoyas, tal como atestigua la historia⁸.

Otro aspecto controvertido es respecto a las dos profetizas Santa María y Santa María Magdalena y otras predicadoras secundarias que llevaban nombres de santas y occidentales. Similar al caso de Chocne, también es poco lo que se sabe de estas dos Marías. Por la documentación colonial se conoce, antes que por sus acciones positivas respecto al movimiento, por sus actos de traición: se dice que en Quichuas–Aymaraes

⁸ En la investigación de campo en Soras, al revisar el Libro de defunciones de 1797-1831, encontramos a un tal Jerónimo Laupa Choque Huamani, ¿podría ser descendiente de Joan Chonta que aparece involucrado en el movimiento milenarista del *Taki Onqoy*?. Igualmente en Laramate, al indagar el Libro de matrimonios de 1790-1825 hallamos a Simón Choque Huanca, ¿no será descendiente de Juan Chocne?. Increíblemente, la documentación más antigua hallada tanto en Laramate como en Soras data del S. XVIII. No hay ninguna evidencia de siglos anteriores, especialmente del S. XVI. ¿Se perdió, fue recogida por las autoridades eclesiásticas y se encuentra en algún lugar desconocido, o fue destruida?.

estas se acercaron arrepentidas al visitador Albornoz pidiéndole misericordia.

Respecto a la adopción de nombres de santas de estas dos Marías, se han realizado hasta tres interpretaciones:

- a) Reflejaría que veinte años de evangelización se habría interiorizado en la mentalidad indígena (Millones, 1964). Además de que estos nombres son de inspiración cristiana, en los preparativos para recibir a las *huacas* “*Se confunden el catolicismo español y la religión pre-inca*” (Hernández, Millones y otros, 1987: 127). Para otros, “*Los líderes del movimiento denuncian mayor influencia de una escatología cristiana de lo que cabría esperarse*”, siendo las santas María los casos ilustrativos (Pease, 1973 a). Dentro de esta perspectiva se ubica Duviols (1977) para quien los líderes del *Taki Onqoy* sabían aplicar cierto número de métodos análogos a los evangelizadores y extirpadores españoles: “*Los préstamos de los métodos de la iglesia son evidentes, lo mismo que están fuera de duda ciertos rasgos de sincretismo en su doctrina evangélica*”.
- b) Sería una expresión del deseo de un sector de predicadores del movimiento por aliarse con ciertos elementos del poder sobrenatural hispano (Wachtel, 1973 a) ante una “*crisis de confianza en la capacidad de los dioses andinos*” (Stern, 1982 a). Dentro de esta óptica situamos la interrogante sesgada que hace Wachtel (1973 a): ¿se trata de asimilar la fuerza del dios cristiano y de sacar ventajas volviéndolo contra los mismos españoles? Esta interpretación fue exagerada en demasía y sin ningún fundamento por David Gow (1979), para quien –además que Juan Chocne fue una autoridad católica– el símbolo dominante en el *Taki Onqoy* fue la Virgen María, “*hasta cierto grado*”.
- c) Se habría dado una astuta adaptación y no un sincretismo.

“Details of the movement and its associate political revolts uncover not only a religious conservatism, upholding traditional values and practice, but a crafty spirit of adaptation. The religious tradition coped with change and even induced it. In spite of its hostility to Spanish influences it appears that the Taki Onqoy integrated, in the very act of rejection, certain elements of the culture that it combated” (509) (Sullivan, 1988: 593).

A pesar de esta perspectiva alentadora de Sullivan relacionada más a la “adaptación”, no hay una coincidencia cuando, en base a una cita de Wachtel, dice que la hostilidad de los *takionqos* hacia el dios cristiano iba acompañada de una simpatía por algunos de los seres cristianos sobrenaturales e inferiores. Menos hay un acuerdo cuando manifiesta que en la batalla entre los poderes divinos de los Andes tradicionales y los “amos europeos”, los santos cristianos, más que las *huacas* andinas, capturaron a muchas mujeres *takionqos*. La documentación colonial no permite establecer estas aseveraciones; en todo caso, las profetizas no dieron un mensaje distinto a la prédica escatológica y milenarista del *Taki Onqoy*.

Es comprensible que los indígenas, desde inicios de la colonización forzada, adop-

taran nombres de santos católicos para asignarles a las divinidades andinas, como es el caso de la *Illapa* (divinidad trina: rayo, trueno y relámpago) que tomara el nombre de Santiago; y varios *apus* o montañas sagradas tuvieran una denominación de santas o santos católicos, como que actualmente también se acostumbra.

CAPÍTULO VI

ESCATOLOGÍA

El presente capítulo se articula, bajo la consideración que el *Taki Onqoy* también fue un rito shamánico, un rito calendárico, que sirvió como instrumento para canalizar el movimiento milenarista. Además, se interpreta el significado de los *takis* y las danzas en el *Taki Onqoy* como movimiento escatológico. Finalmente, se desarrolla la escatología en la Colonia temprana en que la sola presencia de los españoles y los evangelizadores cristianos constituían una prueba segura del “fin de un mundo”, lo que permite, a su vez, encontrar elementos comunes, como el hecho que las *huacas* se encontraban encolerizadas; la apremiante necesidad de abandonar las prácticas cristianas y deshacerse de cualquier objeto de origen europeo; la ascensión a la montaña de los indígenas en busca de salvación; y la presencia de las ocho características de la escatología indígena sudamericana después de la conquista, sugerida por Sullivan.

1. CALENDARIO ANUAL Y RITOS DE PREVENCIÓN DE ENFERMEDADES. LA ONQOYMITA Y LA CITUA

Se realizaron diversos esfuerzos por definir el significado etimológico del *Taki Onqoy* o *Ayna* y el por qué a este movimiento sociorreligioso se le conoce con este nombre. Esta situación es importante dilucidar porque tiene que ver con otra matriz cultural prehispánica.

Por Polo de Ondegardo y Guamán Poma de Ayala se conoce que antes de la llegada de los españoles se identificaba con el nombre de *Taki Onqoy* a un hecho morboso, a una enfermedad considerada de origen sobrenatural. El primero de ellos lo sinonimiza con el *sara onqoy* (enfermedad del maíz). A partir de esta realidad Curatola se permite identificar a este movimiento sociorreligioso con la pelagra o el “mal del maíz”.

En el movimiento liderado por Juan Chocne y otros, las palabras “taki onqoy” generalmente se han interpretado bajo dos puntos de vista excluyentes: la mayoría de los estudiosos traducen la palabra quechua o *runasimi* “taqui” o “taki” por canto (o canto y danza a la vez) y “onqoy” u “ongoy” por enfermedad. Así, “taki onqoy” sería literalmente “canto de la enfermedad”. Por esta aclaración, el movimiento estaría asociado a

epidemias y morbos en general. Solo Curatola (1986) lo vincula a una enfermedad en particular: la pelagra o “mal del maíz”.

Para Abdón Yaranga (1978) “Taki Onqoy” significa “canto o anuncio de las pléyades”: son los astros que anuncian la irreversible transformación del mundo. Señala que la interpretación que hacen algunos historiadores como Luis Millones de “baile o danza de la enfermedad” estaría alejada de su verdadera significación.

Este planteamiento fue desarrollado más tarde por Concepción González del Río y Karen Lizarraga, mencionan que la palabra “onkoy” tiene un significado más amplio que “enfermedad”. Remitiéndose a Yaranga dicen que el inicio del movimiento milenarista “coincidió con la aparición muy clara de la constelación de Orión y que en lengua India se denomina Oncco (unqu) y es por eso que a la gesta se le denomina Taki Unkuy” (González del Río- Lizarraga, 1989: 20).

Una variante extrema de esta posición sería suponer que el *Taki Onqoy*, no fue un movimiento sociorreligioso, sino un simple ritual referido a la aparición de las pléyades u *onqoymita*.

En el contexto del movimiento, el *Taki Onqoy* se sinonimiza con *Ayra*. Para Curatola, esta denominación significa “enloquecimiento”, “locura”. Rafael Varón (1990) lo relaciona al *ayrampu*, planta que da un color rojizo, el mismo que sería predilecto en los rituales prehispánicos. Para Yaranga (1978) *Ayra* es una voz aymara que significa “cambio irreversible”, “cambio en un solo día”. Este punto de vista habría sido modificado o enriquecido en su último libro (1995), cuando en el quinto capítulo desarrolla el “*Ayra y la civilización andina*” como una variedad de música, canto, poesía y práctica ritual de formas prehispánicas con las que se rinde culto a las divinidades de las montañas (*Apus o Wamanis*)¹.

Se comparte la apreciación de Duviols (1977), que el *Taki Onqoy* o *Ayra* está asociado tanto al ritual de la salida de las pléyades (cabrillas) u *onqoymita* (también relacionado a los morbos), como a los rituales y festividades de prevención de enfermedades como la *citua*. En el contexto del estudio, las enfermedades no solo se refieren a las que trajeron los conquistadores, sino a una metáfora más amplia. En este contexto, el *Ayra* sería una danza que formaba parte del ritual antes indicado.

Existe la necesidad de abordar el tiempo estacional referido a algunos rituales del calendario andino, en especial aquellos relacionados al ciclo productivo anual y a la prevención y expulsión de las enfermedades, en el entendido que la *onqoymita* y la *citua* son ritos shamánicos y ritos calendáricos que sirvieron como instrumento para canalizar el movimiento del *Taki Onqoy*.

Rituales del inicio del año y del ciclo productivo anual

En documentos de la Colonia temprana, se encuentra que las siete “cabrillas” o pléyades eran adoradas por los indios y su aparición era objeto de la principal fiesta en los An-

¹ Se toma la información de un comentario publicado en la Revista *Guamangensis* N° 1, de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, 1995.

des (Polo de Ondegardo, 1906a, 1906b; Arriaga, 1621; Avendaño, 1986). Los Incas le brindaban una atención especial proporcionándole un sitio en el Koricancha, cerca de la Luna y Venus (Garcilaso, 1976). Pero también hallamos esta preeminencia en el interior de los pueblos andinos, como entre los de Rucanas Antamarca que lo llamaban *Larilla* (De Monzón, 1586).

B. Cobo anota :

“y así, aquella junta que se hace de estrellas pequeñas llamadas vulgarmente Las Cabrillas, y destos indios Colla, afirmaban que salieron todos los similes, y que della manaba la virtud en que se conservaban; por lo cual la llamaban madre y tenían universalmente todos, los ayllus y familias por guaca muy principal; conocíanla todos, y los que entre éstos algo entendían, tenían cuenta con su curso en todo el año más que con el de las otras estrellas(...) Y con todo eso le hacían grandes sacrificios por todas provincias” (Cobo, 1964, T.II: 242).

Las “cabrillas” anuncian el solsticio de junio: aparecen a principios de este mes durante seis meses. Su salida era objeto de un ritual festivo llamado *onqoymita* que coincidía con la fiesta impuesta por la evangelización llamada Corpus Christi (también en esta misma época se efectuaba en Cusco el Inti Raymi, la gran fiesta del Sol). Se informa que los indios daban gusto a dios y al diablo: con el pretexto de festejar la fiesta del Corpus Christi, en realidad se hacía la del *onqoymita* (Arriaga, 1621; Polo de Ondegardo, 1906 b).

La constelación de las pléyades (*colca, collia, collca, onqoy*) tiene una gran importancia en los Andes; sin embargo, ha sido interpretada por los investigadores en dos perspectivas:

- a) Su aparición marcaría el inicio del año (mayo-junio) y del ciclo productivo anual desde tiempos muy antiguos. Su aparición, subida, culminación, bajada y desaparición sentaría la base rítmica del calendario. Su presentación, cada junio, se llama *onqoymita*, el tiempo del *onqoy* que inicia la época seca en la sierra y la selva y húmeda en la costa (Lizarraga, Cavero y otros, 1992).

Lévi-Strauss nota el vínculo que une en toda la América tropical a las cabrillas con las estaciones del año. Calancha indica que la salida de estas anunciaba a los antiguos andinos el principio del año (Molinié, 1985). Así, habría una coincidencia entre el inicio del año y el inicio del ciclo productivo anual o calendario agrícola: Arriaga destaca que el ritual de la *onqoymita* se realizaba para preservar el maíz y para implorar por la maduración de la semilla. *Collca*, como también son conocidas las pléyades, se traduce por “granero” y es cierto que se entroja el maíz cuando desaparecen las cabrillas. También en Huarochirí, la observación de las cabrillas hacía presagiar si habrían buenos frutos, caso contrario la gente sufriría.

Bajo esta connotación, la *onqoymita* tiene una especialísima importancia en el movimiento socioreligioso del *Taki Onqoy*. La aproximación de la escatología andina a la escatología de los pueblos primitivos de las religiones orientales que profesan el mito del eterno retorno, nos da una pista para su entendimiento. En esta escatología el mundo “*pasa, según ritmos y procesos diferentes, a través de fases de*

declinación, muerte y regeneración: los fines del mundo son fines provisorios.

Este concepto se traduce a través de un doble sistema cíclico, el ciclo anual, que es un proceso de muerte y al mismo tiempo de resurrección; de ahí la importancia del Año Nuevo, tiempo de renacimiento y de recreación” (Le Goff, 1990: 336).

- b) Las pléyades conforman una constelación muy importante asociada a las enfermedades periódicas. La *onqoymita* en Huarochirí estaba relacionada con la prevención de enfermedades de los indios y el incremento de la población (González del Río—Lizarraga, 1989); asimismo, existía la constelación del *choque chinchay* que “enviaba” o producía las enfermedades; y que posiblemente habría una mutualidad entre la constelación y la enfermedad que exterminaría a los españoles (Yaranga, 1978).

Otros relacionan esta fiesta a los males o enfermedades del maíz “*la vez, la vuelta o el turno de los males, por lo que por aquel tiempo amenazaban y/o destruían principalmente a sus ganados y sementeras, los cuales atribuían al influjo de dicha constelación, que procuraban aplacar con sacrificios, ofrendas, penitencias y oraciones*” (Jiménez de la Espada, 1965: 242).

La primera perspectiva es más general y puede incluir la segunda. Hay algunas coincidencias que se refieren al nombre de la *onqoymita* (para unos, el nombre del ritual y, para otros, la aparición de las pléyades); a la fecha de la aparición de las “cabrillas” (junio: inicio del calendario andino); a la existencia del rito purificadorio para ahuyentar las enfermedades; y a la asociación con la agricultura, en particular del maíz².

Fernando de Avendaño manifiesta que la fiesta o ritual de la *onqoymita*, que duraba de seis a ocho días, constaba de rigurosos preparativos, se “confesaba” a los indios, se hacían sacrificios, ayunos y terminaba en bailes y borrachera “hasta perder el juicio” (Jiménez de la Espada, 1965: 242)³. Es sorprendente ver la semejanza de estos rituales con los practicados en el movimiento milenarista del *Taki Onqoy*.

En este movimiento, la *onqoymita* habría adquirido nuevos significados con la presencia española hasta convertirse en una de sus bases rituales: le dio la fuerza escatológica en cuanto está vinculada al tiempo de renacimiento y de recreación y en tanto está asociada a la prevención de las enfermedades. No sería abusivo lanzar la hipótesis de que el *Taki Onqoy* habría llegado a sus momentos de clímax precisamente en los meses de junio cuando aparecen las pléyades.

Vale la pena profundizar las informaciones de Arriaga (que escribe después de haberse realizado el *Taki Onqoy*) de que la otra celebración importante que se realizaba cuando cogían el maíz se llamaba *ayrihuamita*, en la que bailaban el *ayrihua* y cantaban invocando el nombre de la *huaca*. Observó que “*los indígenas no llevan ninguna prenda española cuando iban a las huacas a participar en sus ceremonias nativas, ni siquiera aquellos curacas que normalmente vestían a la usanza española*” (Varón, 1990: 376).

2 Mayor información sobre este último ver en Gary Urton (1979).

3 Karen Lizarraga, Alina Caveró y otros (1992) distinguen a lo largo del año hasta cuatro puntos rituales en el ciclo del *Onqoy* y dejan entrever que otros estudios ampliarán la comprensión de su significado.

Ritos colectivos de prevención y expulsión de enfermedades

Los pueblos andinos consideraban que las enfermedades que padecían los hombres, los animales, las plantas, el ambiente o medio físico, así como los desastres y calamidades naturales tenían un origen sobrenatural, y como tal, su curación o prevención tenía que ser también a este nivel.

“todas las enfermedades venían por pecados que vuisen hecho. Y para el remedio vsauan de sacrificios: y ultra desso también se confessauan vocalmente quasi en todas las prouincias” (Polo de Ondegardo, 1906 b: 211).

Uno de las faltas notables era el descuido de la veneración a sus *huacas* y el “quebrantar sus fiestas” (Ibid). Las divinidades, al no haber reciprocidad, se irritaban, se enojaban y se ofendían ocasionando enfermedades en los indios: la “*enfermedad se le auia dado la huaca que estaba enojada por esto, y por aquello*” (Ibid), lo que constituye una visión ancestral sobre la causa de la desgracia⁴. Pero también “las pasiones” o la “infelicidad” de los planetas podían ser el origen de diversas dolencias: “*la luna, por ejemplo, era causante de distintas enfermedades de acuerdo a su ubicación con respecto a los signos zodiacales. El carácter agudo o crónico de una enfermedad se podía determinar por los movimientos del Sol*” (Suarez, 1996: 314, 315).

Su curación, vale decir la restitución del equilibrio⁵, estaba a cargo de los shamanes y podía tener un carácter individual o colectivo; en ambos casos, el ritual de sanación giraba en torno a la invocación de las *huacas*. También hay testimonios que dan cuenta que a comienzos del S. XVII, los indios se deshacían de los símbolos cristianos para escapar de las epidemias (Wachtel, 1973a).

Existían rituales y fiestas más específicas referidas a la prevención y expulsión de enfermedades, que sin embargo están relacionadas a determinadas fases del ciclo agrícola; lo primero aparecía más evidente. Algunos tenían una fecha fija como la *citua* (o *situa*) y otros se realizaban cuando era necesario como el *ytu*. Eran organizados por la élite Inca (de lo que las fuentes son más explícitas) pero, como bien dice Varón (1990), tenían un equivalente popular y masivo en los diferentes pueblos.

La *citua* se efectuaba entre los meses de agosto y setiembre, conocido como un periodo crítico del año, por tanto, lleno de angustias para los indígenas: con los fuertes vientos y el comenzar de las lluvias (las primeras aguas) solía haber enfermedades y escaseaban los alimentos frescos. Este ritual se practicaba para prevenir y expulsar los morbos.

4 Ver Jiménez de la Espada para el caso de Vilcashuamán (1965); Stern (1982, 1986) y Polia (1996) para el caso de la provincia de Huaylas. Como refiere este último, según la teoría médica indígena actual, las *huacas* y en general los lugares “encantados” transmiten enfermedades.

5 Este concepto de equilibrio y orden con respecto a las enfermedades y su curación se toma de varios autores: Hugo Delgado (1992), en su estudio sobre medicina tradicional entre los indígenas contemporáneos de Parinacochas (Ayacucho), menciona que la enfermedad es el resultado de la transgresión de las normas de reciprocidad con los dioses y en relación a sus actividades cotidianas y surgen –consecuentemente– como un castigo. Igualmente, son sugerentes las ideas levantadas por el italiano Mario Polia en sus dos libros (1994 y 1995). Efraín Cáceres (1988) detalla las prácticas rituales curativas destinadas a restituir el equilibrio perdido en las relaciones Hombre- Naturaleza, Hombre-Dios y Hombre-Hombre.

Coincidió con la gran fiesta de la luna llamada Coya Raymi (para otros, así se conocía al nombre del mes), con gran participación protagónica de mujeres nobles y comunes, mientras que los varones se encontraban en la condición de invitados. Según Guamán Poma de Ayala, en este mes el Inca ordenaba echar las enfermedades y las pestilencias de los pueblos de todo el reino:

“Esto se hazía en todo el reyno y otras muchas serimonias para echar taqui oncoc (el que enferma con el baile) y sara oncuy (la enfermedad del maíz), pucyo oncuy (la del manantial), pacha panta (la del horizonte), chirapa uncuy (la de la lluvia con sol), pacha maca (abrazo de la tierra), acapana (celajes), Ayapcha oncoycona (enfermedades debidas a cadáveres)” (1980: 227).

En la *citua* :

“se juntauan todos antes que saliese la luna el primer día, y en viéndola dauan grandes voces con hachos de fuego en las manos diziendo, vaya el mal fuera, dándose vnos á otros con ellos (...). Y esto hecho se hazía el lauatorio general en los arroyos y fuentes, cada vno en su ceque, ó pertenencia, y beuian quatro días arreo. Este mes sacauan las mamaconas del Sol gran cantidad de bollos hehos con sangre de ciertos sacrificios: y á cada vno de los forasteros dauan vn bocado, y también enbiauan á las huacas forasteras de todo el Reyno, y á diuersos Curacas en señal de confederación y lealtad al sol y al Inga” (Polo de Ondegardo, 1906 b: 216).

Lo primero que hacían era expulsar de Cusco y a dos leguas, a todos los forasteros, personas defectuosas y a los perros; en la plaza principal vociferaban *“¡las enfermedades, desastres y desdichas y peligros, salid de esta tierra!”*, *“¡vamos el mal fuera!”*, *“¡salga el mal fuera!”*. Todos bailaban y al amanecer iban a las fuentes y ríos a lavarse, para que salgan las enfermedades de sus cuerpos. Embadurnaban con el *sanku* (potaje espeso de maíz) los umbrales de las puertas y los lugares donde tenían comida y ropas; llevaban a las fuentes el *sanku* y lo echaban para que no estuviesen enfermos y no entren las dolencias a casa. Exponían en una de aquellas noches las estatuas del Hacedor, del Sol y del Trueno y los calentaban con el *sanku*. Asimismo, desempolvaban a sus antepasados muertos que estaban embalsamados (*mallquis*), los lavaban y al devolverlos también los calentaban con mazamorra de maíz, luego les ponían delante los potajes que en vida les agradaba. En esta fiesta se hacía el *ayrihuarcitua taki* (danza y coro de la fiesta de la *citua*) vestidos con camisetas coloradas que les llegaba hasta los pies. Al final, daban gracias al hacedor invocando que se llegue al siguiente año sin enfermedades y luego sacrificaban cuatro “carneros de tierra” para el Hacedor, el Sol, el Trueno y Huanacauri; los sacerdotes hacían oraciones al Hacedor, para que multiplique a las gentes y a todas las *huacas*. Para esta fiesta, de diferentes lugares (incluso de los sitios más apartados) se trasladaba a Cusco las *huacas* como presentes y los dejaban hasta el próximo año, en recompensa recibían oro, plata, ropas, mujeres y criados y a estas divinidades les otorgaban tierras y criados para que les sirviesen. Luego, todos volvían a sus tierras de origen (Molina, 1959).

Los “bollos” especiales que se preparaba para esta ocasión se enviaban a todas las

“huacas forasteras” del reino por encargo del Sol, porque “querían que todos lo venerasen”. En todo caso *“resulta importante anotar el carácter cerrado y etnocéntrico de la celebración, que a partir del ritual imperial pretendía consagrar su poderío, al asumir su divinidad máxima la función purificadora de la totalidad del Tahuantinsuyo”* (Varón, 1990: 373)⁶.

Guamán Poma de Ayala transmite una versión provincial de la gran fiesta de la *citua*, que se iniciaba al día siguiente del primer plenilunio después del equinoccio de la primavera austral. Para dicha festividad, se trasladaba hacia Cusco las imágenes de las principales *huacas* de cada región del Tawantinsuyo. En ellas se realizaban festines, cantos, danzas, siendo la *ayriwa* o danza del maíz la más típica: la *citua*, en efecto, estaba íntimamente relacionada al ciclo de las labores agrícolas que se iniciaban precisamente en aquel periodo del año con la siembra del maíz. Era una fiesta de purificación de “enfermedades-pecado”, pero también una celebración agraria: *“purificación con el fin de la renovación, del reinicio del tiempo y del advenimiento de un nuevo ciclo de la naturaleza y de las actividades humanas, lleno de incógnitas pero también de grandes potencialidades”* (Curatola, 1986: 111).

Curatola indica que era el “taqui onqoy” o pelagra que los incas exorcizaban durante la fiesta de la *citua*, lo que parece muy reduccionista; porque también se trataba de ritos de prevención y expulsión de enfermedades y males de los productos alimenticios guardados en casa. Habría que agregar, según la versión de Molina, que en este ritual se sacaban a los antepasados muertos o *mallquis*, los lavaban y volvían a alimentar con sus potajes preferidos.

La *citua*, deviene así en otra base ritual del movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy*, con la diferencia que a los males que aquejaban continuamente, esta vez se sumaba el hecho que estaba enfermo el mismo tiempo, los dioses y la sociedad toda. En el ciclo temporal menor, el anual, tanto la *citua* (inicio de la siembra) como la *onqoymita* (final de la cosecha) representan momentos de renovación, de reinicio del tiempo; por tanto, eran momentos claves de la cosmología de los pueblos andinos, no en vano eran sus dos festividades más importantes.

“Taki Onqoy placed dance at the center of the eschatological stage of history. So did the millennial movements of the Toba, Mocoví, Juruna, Makiritare, Baniwa, Campa, Canela, Wayapi, Chiripá, Apapocuvá, Nhandeva, Mbyá, Kaiová and other Guaraní groups examined above. dance is central to mesianic movements throughout the native Americas and, indeed, in Africa, Oceania, and other cultures across the globe. The takiongos shed light on the nature of millennial dance. Their taki is a song-dance-labor rite performed in concert with the ultimate harvest, the final germination of the last seed, the terminal afflictions of individual human beings, and the last cycle of the Pleiades. The dancing sickness of the Pleiades is the final round of cosmic time” (Sullivan, 1988: 596,597).

⁶ Pérez Palma (1938) y Cock-Doyle (1979) son del criterio que la *Citua* se realizaba en la *onccoymita*.

El *ytu* se realizaba en tiempo de gran necesidad, cuando había temblor, pestilencia, cuando tardaban las lluvias y cuando el Inca iba a la guerra. Era una fiesta de los incas, pero también lo hacían en otros lugares del interior y tomaba el nombre de *ayma*. Como acto previo, se efectuaba ayunos y también se evacuaban a todos los forasteros y animales del escenario donde se realizaba el ritual⁷.

En el mes de agosto, asimismo, se celebraba la fiesta llamada *guayara* con la finalidad de pedir un año promisor y de abundancia. Por el padre Cobo se sabe que la gente hacía el taki o baile vestida con camisetas coloradas hasta los pies. El *pacarisca* y la *vecosina*, estaban relacionados con las *huacas*. En estos ritos, como en otros, fueron ingredientes importantes los *takis*, así como el maíz y el camélido llama como ofrenda y sacrificio⁸.

2. CEREMONIAS, TAKIS Y DANZAS ESCATOLÓGICAS

A diferencia de quienes reducen el *Taki Ongoy* solo a un ritual y no lo conciben como un movimiento sociorreligioso, se piensa que ambos formaron parte de un mismo proceso. Por ejemplo, la antropóloga inglesa Burrige (1969) presenta un interesante diagrama ilustrativo de la actividad milenarista en la Polinesia y la Melanesia como un proceso dialéctico ritual con varias fases. En el Brasil, abundan los movimientos mesiánicos y milenaristas que tienen un fuerte componente ritual; e incluso, es el caso del movimiento mesiánico Canela (estudiado por Manuela Carneiro da Cunha, 1986), que pueden ser tratados como un rito en sentido lato.

En el *Taki Ongoy*, se encuentran hasta cuatro tipos de ritos:

a) Ritos de consagración del *takionqo* poseído por las *huacas*.

Se inicia afirmando la posesión; luego la comunidad reconoce públicamente la posesión de los *takionqos* por las *huacas* (consagración) y empiezan a rendirle culto entregando ofrendas (Yaranga, 1978). Estas “huacas humanas” eran pintadas de rojo y entre una de sus funciones estaba la de “confesar” a los indígenas. Pero también se dedicaban a pregonar para evitar los espacios y costumbres coloniales (especialmente los templos, ropas, comidas, arquitecturas, propiedades, bailes); el sonido (nombres, himnos, lenguajes) y el tiempo (el calendario cristiano de festividades y realizaciones litúrgicas) que desnaturalizaban y embrutecían la constitución de uno propio y voltearon el mundo “patas arriba” (Sullivan, 1988).

b) Ritos de revitalización de las *huacas* quemadas o fragmentadas por los españoles. Frente a estas reliquias y delante del pueblo, los predicadores se cubrían la cabeza con una manta y sobre la *huaca* derramaban chicha y fregaban con harina de maíz blanco. Luego, invocaban a la deidad y agarrándola mostraban al pueblo indicando que era su “amparo” y quien “os hizo, y da salud, hijos y chacras”, solicitando que

7 Un elemento común entre la *Citua* y el *Ytu* es que ambos eran precedidos por la evacuación de “forasteros” del lugar donde se efectuaba el ritual. ¿Esto podría brindar una nueva pista para estudiar la concepción de la foraneidad respecto a los españoles?.

8 Al respecto revisar Ranulfo Caveró (1992a).

la pongan donde estuvo en “tiempo del Inca”.

c) Ritos de purificación.

Los seguidores del *Taki Onqoy* ayunaban, se abstendían sexualmente y bebían solo una chicha de maíz destemplada, sin fuerza; expiaban sus pecados y hacían penitencias en señal de acatamiento y para esperar el advenimiento de la nueva era purificadora.

d) Ritos de renovación.

Tenían que reconvertirse los que se habían convertido al cristianismo, para lo que realizaban ritos de purificación. En estos rituales, se empleó con preferencia la harina de maíz y la chicha de maíz (mezclada con *maca* y otras sustancias alucinógenas), cuya importancia mágica y religiosa data de la época preinca y se acrecienta con los Incas⁹.

Estos ritos se exacerbaban y llegaban a momentos de gran efervescencia durante las versiones populares y locales de las grandes fiestas o ceremonias andinas descritas anteriormente como la *citua* que, según refiere Polo de Ondegardo (1906 b), se continuaba realizando secretamente muy entrada la Colonia temprana. Es interesante encontrar una serie de afinidades entre esta festividad y el movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy*: congregación de las *huacas*, rechazo al extranjero, enfermedad como amenaza y castigo de Dios, “purificación de los pecados”, la búsqueda del estado de gracia, la purga mediante frotaciones con pasta de maíz. Todo intercalado con la *ayriwa* o “danza del maíz” vestidos con camisetas coloradas (Curatola, 1990) y el *taki ayrihuarcitua*. Muy probablemente esta danza y este *taki* hayan tenido relación con el *Ayra*.

Otro momento de particular relevancia sería la versión popular y local de la *onqoy-mita* que también se continuaba efectuando en la misma zona donde se desarrolló el *Taki Onqoy*, en la región del Chinchaysuyo, hasta inicios del siglo XVII (Varón, 1990). Igualmente, en este ritual estaba presente la *ayrihuarcitua* y la *ayriwa*.

Se debe considerar que el movimiento milenarista estuvo precedido de grandes epidemias de viruela y sarampión de 1558–1559 y otras, como se puede notar en la parte Factor Ecológico y Epidemiológico del segundo capítulo del presente trabajo.

Un aspecto que merece destacar como parte de estos rituales del *Taki Onqoy* son los *takis* y danzas escatológicas. Los *takionqos* danzaban sin descanso y junto al consumo de sustancias alucinógenas (*maca*, *sancay*, y tabaco que aspiraban por la nariz; este último lo seguían practicando en 1586, según refiere Luis de Monzón) caían en trance, durante el cual, entre temblores y espasmos renegaban de su catolicismo y aguardaban la llegada de los nuevos tiempos de salvación.

En este movimiento milenarista, la escatología indígena está presente a nivel de tres ciclos temporales: en el ciclo temporal mayor, el fin de la enfermedad cósmica, el fin del mundo provocado por la presencia española y el advenimiento de otro mundo; en el ciclo

⁹ Mayor información al respecto ver en Ranulfo Cavero (1986).

lo temporal intermedio, el fin de las enfermedades y la muerte y la llegada de la vida y la felicidad; y en el ciclo temporal menor, el fin del mal año (el último ciclo de las pléyades) y el advenimiento de un nuevo ciclo anual de próspera producción agrícola y ganadera.

El fin, como dice Sullivan, no debe reducirse a una metáfora política, es un elemento religioso esencial:

“Nevertheless, one must resist the temptation to reduce the stunning and elaborate imagery of the end of the universe to political metaphor. Every complete mythology includes a terminal vision. The end is an essential religious element of the integrity to which individual symbols point, and it is the completion for which the symbolic condition as a whole yearns. The end it is the longed-for fulfillment of the periodic expressions of meaning” (Sullivan, 1988: 549).

Sullivan sostiene que, ya lo había sugerido Eliade, el fin de los tiempos tiene su espiritualidad, sus símbolos que estimulan los movimientos escatológicos. Las revueltas mesiánicas o milenarias, en nuestro caso, indagan la intacta historicidad como una situación religiosa en que los eventos históricos se vuelven signos de lo sagrado y son los profetas los encargados de interpretar los pormenores históricos como signos efectivos del fin de la existencia cósmica.

Ya mencionamos que es Sullivan quien mejor interpretó el significado de los *takis* y las danzas en el contexto del *Taki Onqoy* como un movimiento escatológico, al ubicar el baile en el centro del escenario escatológico de la historia y como elemento importante de todos los movimientos mesiánicos y milenaristas en el mundo. Destaca que la función del baile escatológico es representar el movimiento mítico y unir el movimiento humano a los cambios míticos y violentos que crean el caos y la cultura al llenar con gracia los pasajes trastornados del tiempo. Este baile escatológico del *Taki Onqoy* se realiza de acuerdo a la última cosecha, a las aflicciones finales de los seres humanos y al último ciclo de las pléyades. La enfermedad del baile es la ronda final del tiempo cósmico.

Según Sullivan, los polirritmos del baile son parte esencial de los festivales que distribuyen los pasajes de tiempos estacionales, transiciones culturales y ciclos de vida individuales. La danza es una expresión dictada por los calendarios, promueve las estaciones y se realiza con frenesí para lograr así el completo paso de las estaciones, años y ciclos temporales. En este proceso, la danza convoca en forma inmediata a todos los poderes sobrenaturales y cada festival representa la aparición y luego la despedida de los dioses y los héroes. En estos momentos de crisis, existe un imperativo moral que incita a bailar de la misma manera como lo hicieron los fundadores míticos de modos temporales.

La ritualidad en el *Taki Onqoy*, por otro lado, posibilitó la afirmación de una nueva identidad y de un proyecto diferenciado al impuesto por los españoles, y trajo de vuelta al mundo andino reconstruyendo y reafirmando los valores indígenas, esta vez en una nueva situación trágica que le tocó vivir.

3. ESCATOLOGÍA EN LA COLONIA TEMPRANA

En el antiguo Perú, al igual que para gran parte de los indígenas sudamericanos, la sola presencia de los colonizadores constituía una prueba segura del fin del mundo. Este fin, como un elemento religioso esencial, es la realización deseada de todas las expresiones periódicas del significado que abrigan esperanzas con respecto a la aparición de un nuevo orden (Sullivan, 1988).

Esta vez, nuestra atención es distinguir la escatología en la Colonia temprana en la región donde se desarrolló el *Taki Onqoy*, hecho que obliga enfocar este movimiento no como un fenómeno aislado y casual, sino como parte de un proceso histórico de “larga duración” de rechazo al invasor español y a la religión católica, causantes de sus desgracias (ver mapa N° 1).

La guerra de resistencia encabezada por Manco Inca tuvo fuertes componentes religiosos, toda vez que se trasladó a Vilcabamba, colindante con Guamanga, acompañado de sus sacerdotes más encumbrados y de réplicas del dios Sol hechas en oro. Años después de su muerte, Titu Cusi Yupanqui en su “Relación”, atribuye a su “padre” un discurso que exhorta a los indios a negar la falsa religión que los españoles se esforzaban en imponerles. Según este discurso, *“el Dios cristiano no es sino una tela pintada que no habla; al contrario las huaca hacen escuchar su voz a sus fieles, el Sol y la Luna son los dioses cuya existencia es visible. En caso que los indios fuesen obligados por la violencia a asistir a las ceremonias cristianas, que ellos aparentaban obedecer, secretamente permanecían fieles a sus dioses tradicionales”* (Wachtel, 1973a: 110).

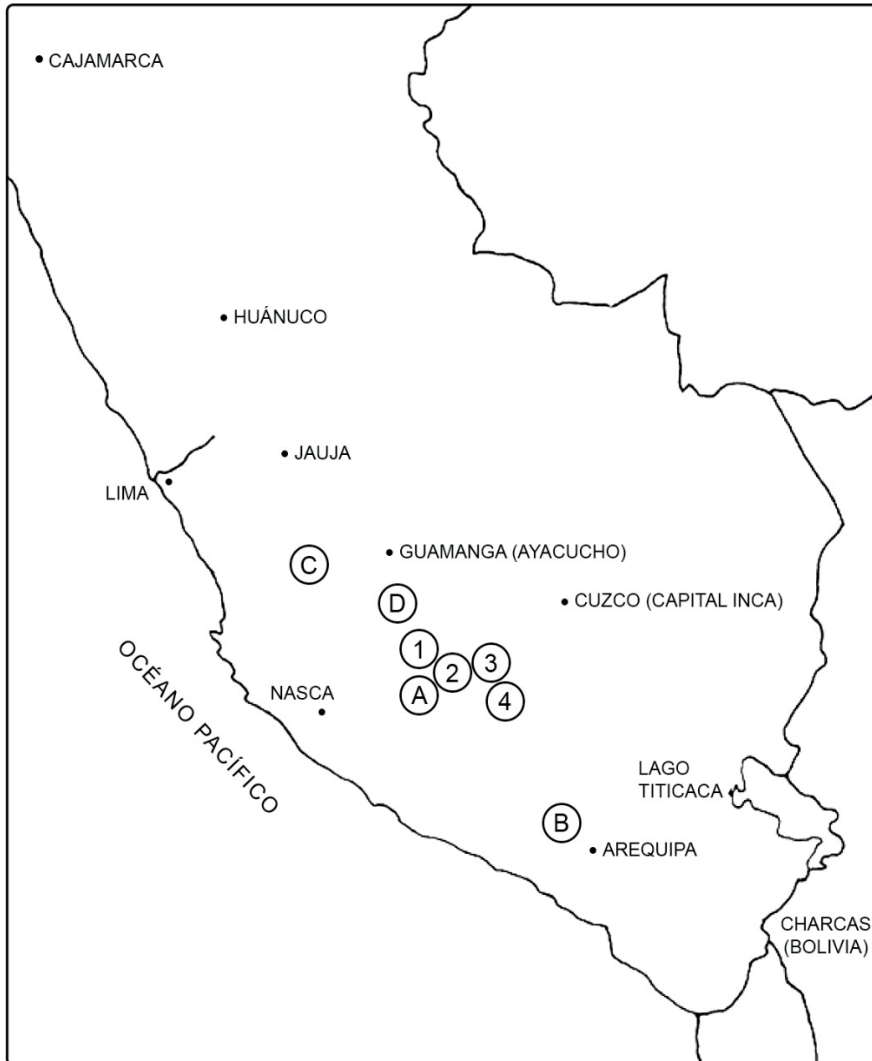
Desarticulado el *Taki Onqoy*, la federación de *huacas* convocadas se debilitó, pero esto no alteró la fe de las gentes encomendadas a sus dioses locales desde el origen de los tiempos. *“En adelante, el compromiso con el Apu o Señor será renovado en todo acto ritual (...). Su existencia era correlato indivisible del hombre andino, a través de él se “conversaba” con la otra humanidad, y este diálogo aseguraba la vida. Pero además, respetar esta alianza mantenía abierta la posibilidad de un nuevo turno o mita, donde se pudiese recobrar el orden perdido”* (Millones, 1987:174). Paralelamente a ello, los sacerdotes y shamanes influían en la gente para apartarse de la religión católica por el temor de ser castigados por las *huacas*, e inclusive se desataron nuevos movimientos mesiánicos.

En 1590, *“Chamanes locales, uno de los cuales afirmaba ser enviado por el Inca para liberar a los indios de la muerte, inducían a los nativos a hacer lavados en los ríos con el fin de purificarse de sus pecados, considerados la causa de tantas desgracias (...). Iban a adorar un árbol, llamado Vilca y llevaban ofrenda a la Huaca”* (Curatola, 1986: 222).

Los conversos al cristianismo y/o quienes poseían materiales o prendas europeas pensaban que iban a morir a causa de una enfermedad enviada por la *huaca*; en efecto, los indios tuvieron que desprenderse de todo lo que era español. Algunos relacionan este mensaje escatológico con el movimiento mesiánico del *murú onqoy* que en este mismo año se desarrollaba en Aymaraes, Apurímac.

Años después, se realizó una Misión a la provincia guamanguina de Vilcashuamán y se encontró un “culto idólatrico” parecido al *Taki Onqoy*.

Mapa N° 1
Área milenarista en el Siglo XVI
Coincide con el área inicial de influencia del movimiento “Sendero Luminoso”



MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS

1. *Taki Onqoy* (1560 - 1570)
2. *Moro Onqoy* (1590)
3. En Antabamba (1591)
4. En Yanahuara (1596)

RITUALES PROFÉTICOS Y ESCATOLÓGICOS

- A. En Soras (1600)
- B. En Arequipa (1600)
- C. En Castrovirreyna (1613)
- D. En Vilcashuaman (1590, 1656)

El jesuita Antonio de Vega¹⁰ informa que cuando Diego de Torres era Rector del Colegio de la Compañía de Jesús en Cusco (1585-1592), se había desatado una campaña anticatólica en Vilcashuamán. Se diseminó la idea que todos los indios que adorasen “lo que los cristianos adoran” y que tuviesen cruces, rosarios, estatuas de santos o vestidos de españoles, debían ser castigados por una peste que la *huaca* enviaría por haberse hecho cristianos¹¹. Contenido que sin duda, tiene semejanza con el mensaje del *Taki Onqoy* y podría considerarse como una secuela de dicho movimiento que también se extendió en esta parte.

En 1656, un indio de Vilcashuamán que decía ser Santiago, profetizó la inminente destrucción de su aldea por obra de la divinidad; los convenció escalar a la montaña para hacer sacrificios y ofrendas (Curatola, 1977).

Otro polo importante al interior de la región era la jurisdicción de Apurímac. En la provincia de Aymaraes surgió otro movimiento milenarista indígena llamado *murú onqoy* (literalmente “enfermedad de la viruela”)¹² en 1590.

El mensaje escatológico era que sus dioses ancestrales estaban encolerizados por haber sido descuidados por mucho tiempo, y los estaba castigando. Otros shamans contaban que se les había “aparecido” el Inca y les dijo, amonestando, que él había enviado la gran calamidad a fin de que enmienden sus errores. Los profetas del *murú onqoy* inducían a los indígenas a abandonar todas las prácticas cristianas y a deshacerse de cualquier objeto de origen español; fueron arrojados de sus casas: cruces, imágenes cristianas, rosarios, birretes, zapatos y vestidos, para así purificados aguardar la nueva era.

En esta misma jurisdicción, en 1591 y en medio de una situación de agitación general, empezó a predicar un indio ladino en el pueblo de Suaquirca (provincia de Antabamba) exhortando a la población a reunirse para subir a un cerro y adorar y ofrendar sacrificios a una *huaca* de nombre Picti¹³.

Esta *huaca* “estaba airado con ellos, ya que habían desatendido su culto en favor del Dios de los blancos. El profeta, en nombre del *wak'a* amenazaba exterminar a la población de la entera provincia, enviándoles la enfermedad del *murú onqoy* (...) de no regresar inmediatamente a sus antiguos rituales con relativos sacrificios y ofrendas de oro, tejidos, etc. Tal predicador se declaraba enviado del *wak'a*, y de la enfermedad al mismo tiempo, y de esto convenció en primer lugar, a los *kuraka* de la zona” (Curatola, 1986: 217,218).

En efecto, los indios acudieron a adorar a la *huaca* pintados el rostro con rojo; entregaron como ofrendas llamas (los más bellos ejemplares) y maíces de diferentes colores. Acompañado con sonidos de tambores y pitos entonaban letanías fúnebres en honor a las divinidades. Inclusive mataron a una anciana convertida al cristianismo. Este movimiento fue debelado con la participación de los jesuitas. Se prosiguió la asonada, esta vez, bajo la dirección de un curaca, quien recriminó a los casados con el ritual católico

10 Ver Vargas Ugarte (1948).

11 Ver, igualmente, Duviols, 1971; Salas, 1979; Varón, 1990.

12 Uno de los que mejor ha estudiado este movimiento es Marco Curatola (1977b; 1986).

13 Sobre este importante movimiento remitirse a Marco Curatola (1986).

y los condujo a otra *huaca* exhortándoles “*que tomen por esposas a las jóvenes que estaban adictas al servicio del wak'a*”. Apresado el curaca, fue liberado después, pero insistió en sus “*andanzas*”.

Cinco años más tarde, en 1596, surgió otro movimiento en la provincia de Yanahuara (entre los pueblos de Mara, Piti y Aquira) vecina de Aymaraes, dirigido por un profeta indígena (de quien se dijo que tenía un cuerpo deforme, manos y pies tullidos y se le había adjudicado el título de mago), quien decía que el morbo era un castigo por la conversión de los indios al cristianismo y los condujo a la cima de una montaña, ahí hizo llover, nevar y temblar la tierra según su mandato¹⁴.

Cuarenta años después del *Taki Onqoy*, el cronista indígena Guamán Poma de Ayala, natural de la provincia de Lucanas (antes etnia de Rucanas) en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* trasluce toda una concepción mesiánica del mundo andino¹⁵. Para el cronista, los españoles eran “*una categoría social ilegítima en los territorios andinos cuya presencia ha trastocado el ordenamiento del mundo*” (Ossio, 1992a) generando un *pachacuti*. Concibe la relación indio/español en términos de *hanan/lurin*, pero inapropiadamente equilibrados. Es a partir de este cronista indígena que el mesianismo andino centra su atención en la imagen del Inca como principio unificador.

En el antiguo territorio de Angaras (Huancavelica) y en 1613, se encuentra un mensaje escatológico parecido al *Taki Onqoy* en una carta inédita del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, publicada recientemente por Mario Polia:

“En la quarta (huaca) a quien offrezian quatro veces al año mill arañas daba respuesta el Demonio diziendo lo que auia de suceder, por esta y por otra huaca principal llamada Hauquichanca dixerón los Demonios a los idios q.ya para las huacas hauia llegado el dia del juizio, que no les fuessen a adorar en sus iglesias y lugares señalados, ni se juntasen en comunidad por el amor deel Visitador q. ena vn grande enemigo suyo y que ni a el ni a los Res de la Comp.a descubriessen cosa alguna ni se confessassen conellos, porque si lo hazian lor auia de consumir con trabajos y muerte y asi al principio hazian g.des llantos los indios y quisieron muchas vezes matar a este Visitador con ponzoña como auian echo a los demas que antes auian venido a visitar mas todo quanto el Demonio les amenazaba no aprouecheo, porq. con la gracia del s.r.q. quiso alumbrar a estos pobres indios con la ayuda de la Virgen//” (1996: 236).

Finalmente, en Arequipa hubo una violenta erupción volcánica y un terremoto en 1600¹⁶, que fue precedida por numerosas señales premonitorias como las “*apariciones de las antiguas divinidades que, airadas por haber sido tanto tiempo descuidadas en favor del dios de los cristianos, amenazaban con un próximo y terrible castigo, al tiempo que numerosos profetas indígenas empezaban a predicar el inminente fin del mundo*” (Curatola, 1989:

14 Sobre este movimiento ver Waldemar Espinoza (1973 a) y Marco Curatola (1986).

15 Este punto fue muy bien desarrollado por Juan Ossio (1992 a).

16 Ver Marco Curatola (1986; 1989).

250).

Apoderados del pánico, los indígenas vestidos con sus ropas tradicionales, mataron, entre cánticos y danzas, a todos sus animales y disiparon toda su reserva alimenticia. Además, *"Muchos indios, entre ellos cinco chamanes, se ahorcaron, mientras que muchos otros, guiados por los profetas, se refugiaron en una montaña donde realizaron distintos ritos purificatorios que culminaron con algunos sacrificios humanos"* (Ibid)¹⁷.

Tal como hemos descrito, *"La ascensión a la montaña es un tema que se repite en todos los movimientos milenaristas andinos. Las procesiones de fieles que suben a estas cimas expresan una exigencia de superación de la situación presente, de fuga de este mundo, ya a punto de desaparecer, para acceder a la nueva realidad que está por actuarse"* (Curatola, 1977 a: 79). Además, es el acercamiento a sus dioses tutelares locales.

Advertimos en los Andes la configuración y las características de la escatología indígena sudamericana después de la conquista, planteada por Sullivan: la inminencia, la ambivalencia, la revelación, la asamblea, el juzgamiento crítico, la relatividad cultural, el fin de la civilización occidental, y el destino histórico (Sullivan, 1988).

¹⁷ En otro artículo escrito por Curatola (1977a), dice que el terremoto iba a destruir a los cristianos (indios y españoles).



TERCERA PARTE:

**LA “CONCIENCIA MILENARIA”
CONTEMPORÁNEA DE
LOS HATUN SORAS**

Diversos investigadores han intentado encontrar un determinado rasgo cultural específico contemporáneo, las huellas o la "continuación" del *Taki Onqoy*. Esta tentativa hasta ahora –y siempre será así– es improductiva, porque a más de 450 años de aquel movimiento sociorreligioso, aquella "conciencia milenaria" que se tradujo en acción sufrió transformaciones por efectos de la aculturación en general, de la evangelización y la "extirpación de idolatrías" en particular. Es más pertinente, productiva y más acorde con nuestra orientación teórica, proponer una revisión de la entera cosmología de los pueblos andinos comprometidos con aquel movimiento, en particular indagar sobre la escatología (catástrofe y regeneración) de estas comunidades andinas, así acercarse a delinear su "conciencia milenaria y mesiánica" contemporánea.

En esta parte del trabajo, se focaliza la investigación en aspectos importantes de la religiosidad contemporánea de Hatun Soras que son relevantes a aquella "conciencia milenaria", tratando de respetar las versiones orales recogidas en 1997 y buscando reflejar el pensamiento genuino.

CAPÍTULO VII

LOS HATUN SORAS HOY

1. ASPECTOS GENERALES

Al sureste del actual departamento de Ayacucho, se encuentra la provincia de Sucre y la gran cordillera de Qarwaraso; entre su escarpado territorio que tiene altitudes que oscilan entre 2000 a 5000 m.s.n.m. está la importante cuenca del río Soras o Chicha. Este río sirve de límite natural entre dos provincias y dos departamentos: Sucre (Ayacucho) y Adahuaylas (Apurímac) (ver mapa N° 1).

En ambas márgenes del río se extienden muchos distritos y/o comunidades campesinas, siendo Soras un distrito de la margen izquierda, con una superficie de 357.97 Km² de extensión, el más grande de toda la provincial (ver mapa N° 2).

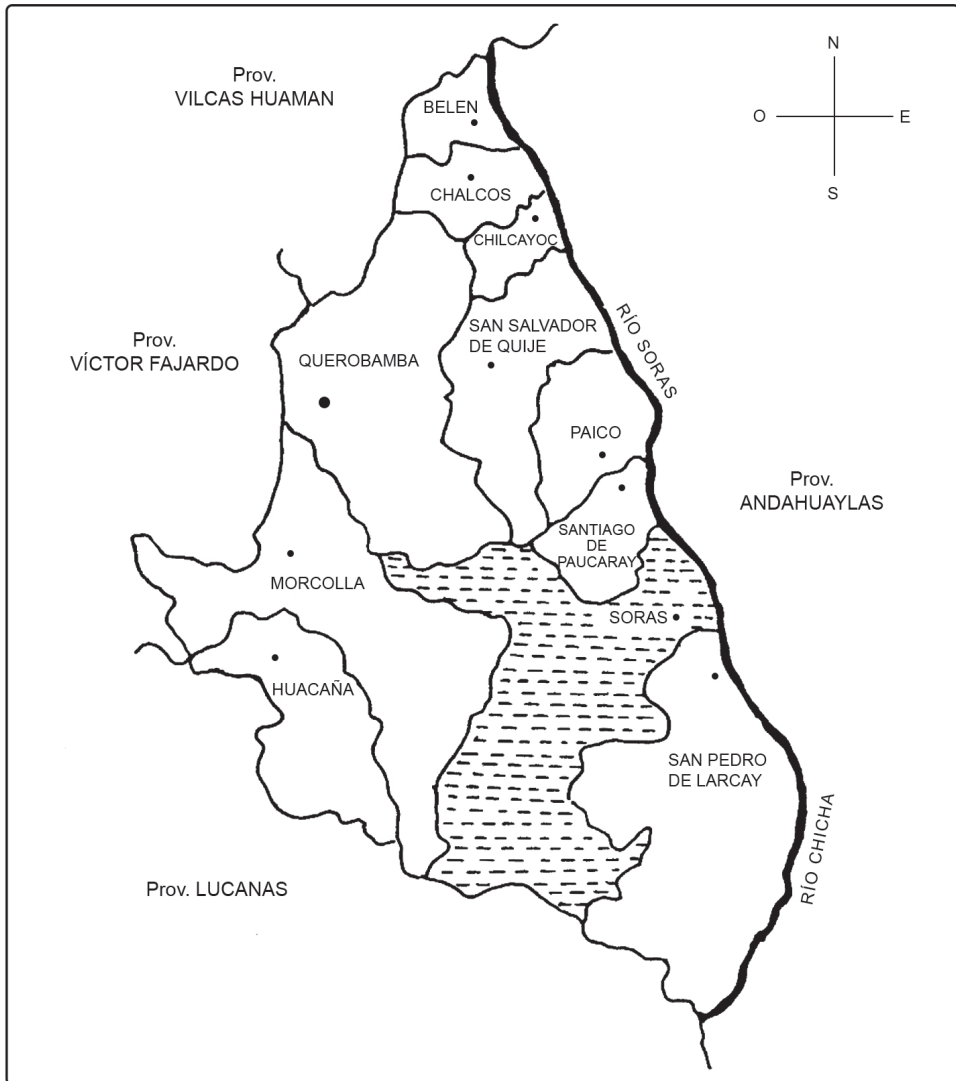
Soras, social y económicamente, es considerada una comunidad campesina reconocida por Decreto Supremo del 28 de agosto de 1961 (Garay, 1984). Su capital, que está a 14°06'42" latitud sur y 73°36'07" latitud oeste, lleva el mismo nombre y se encuentra a 3462 m.s.n.m. (Compendio Estadístico, 1993-1994). Se comunica con las comunidades circundantes, principalmente por caminos de herradura. Existen, además, varias trochas carrozables.

La Comunidad de Soras controla hasta tres pisos ecológicos, ubicándose el pueblo al centro, en la parte *quechua* (ver gráfico N° 1 y 2):

- a) La parte alta es conocida como *puna* o *suní*, con inmensas mesetas donde abundan pastos naturales, vegetación silvestre y manantiales denominados *puquiales* o *qochas* que favorecen la crianza de vacunos, ovinos, llamas y alpacas. Existen especies salvajes de aves y vicuñas. Escasas tierras de cultivo, sobre todo para la papa. Aquí están ubicados los *apus* (montañas) o divinidades tutelares. Generalmente, hay poca concentración poblacional durante todo el año, exceptuándose en las épocas de lluvia con profusión de pastos naturales, y la mayoría de los soreños se trasladan con la finalidad de consumir leche y elaborar queso.

- b) La parte intermedia es conocida como *quechua*, constituye un piso ecológico donde está el principal centro poblado de Soras; cuenta con tierras de cultivo para papas y otros tubérculos, así como trigo y haba.
- c) La parte baja es llamada “quebrada”. En la margen izquierda del río Chicha o Soras, que discurre longitudinalmente al distrito en toda su extensión de sur a norte, formando valles bajos y fértiles donde se cultivan maíz y frutales. Abundan las truchas en el río.

Mapa N° 1
Provincia de Sucre





Comunidad de Soras

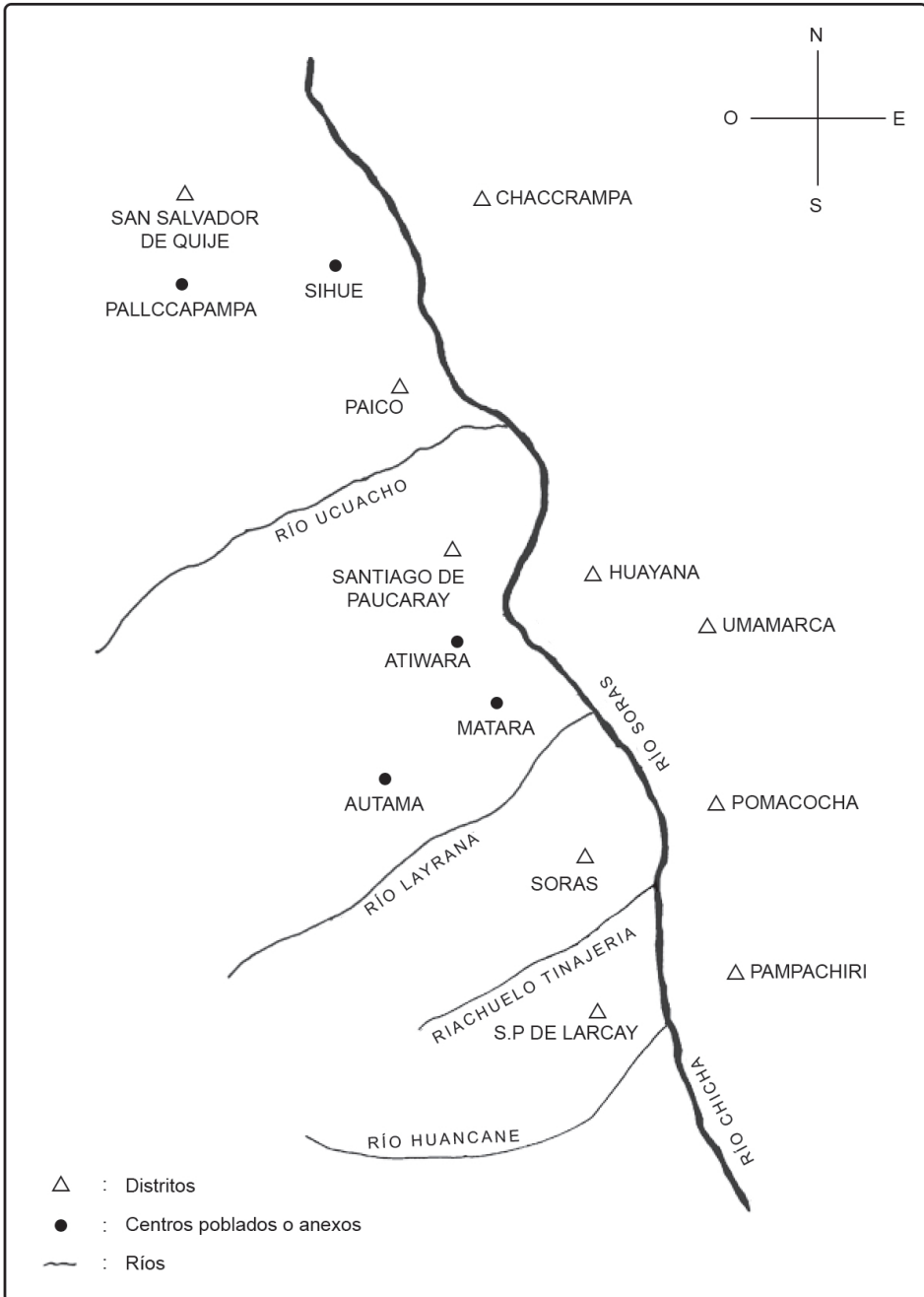


Líderes de la Comunidad

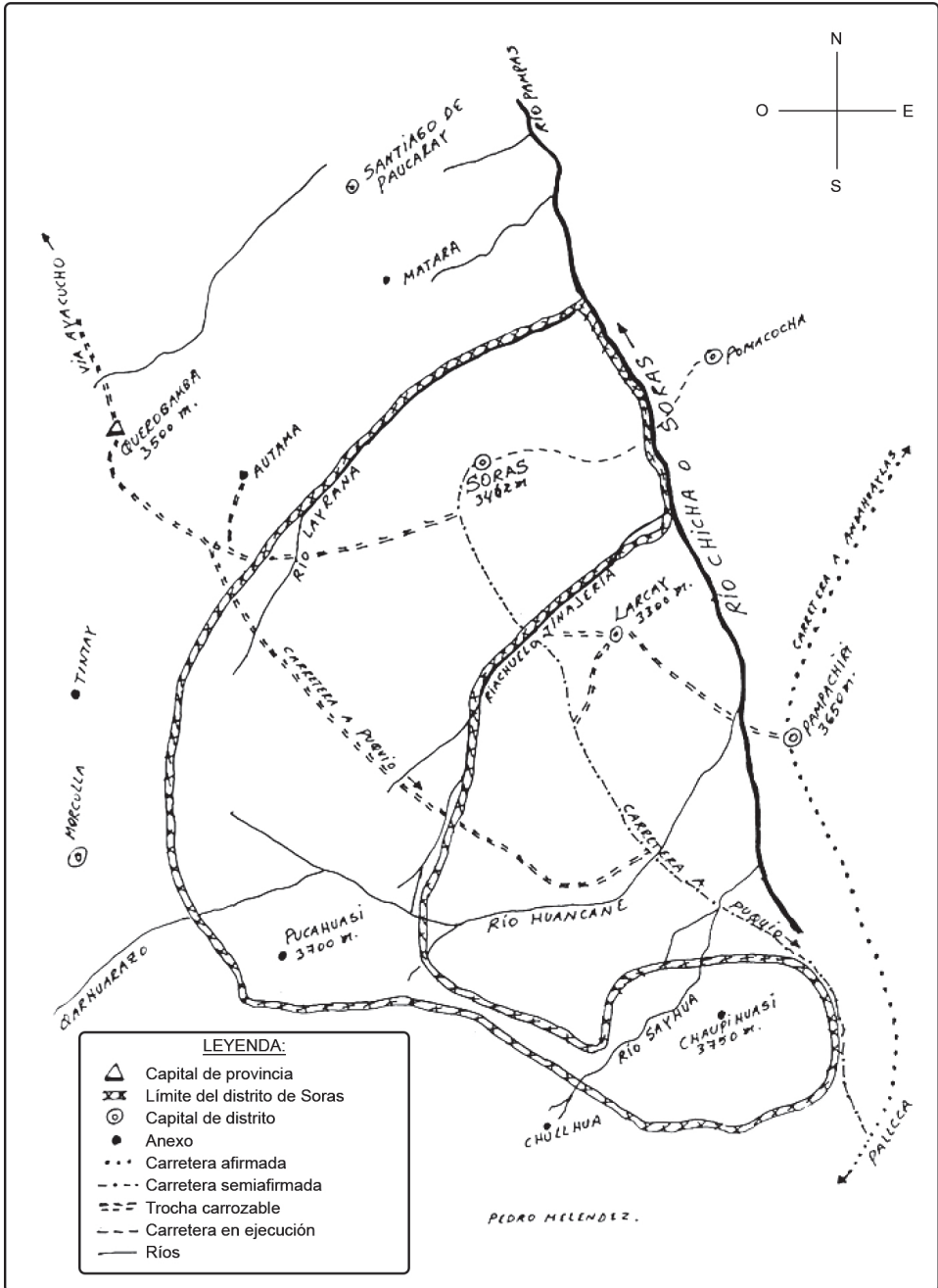


Pongo y Yachaq de Soras junto a su esposa

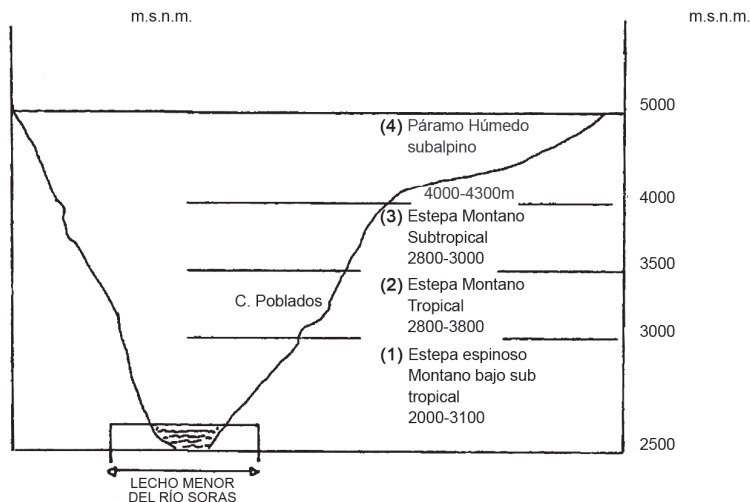
Mapa N° 2
Cuenca del río Soras o Chicha



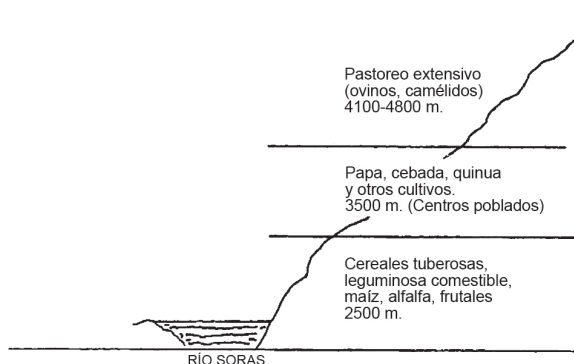
Mapa N° 3
Distrito de Soras



Gráficos N° 1 y 2 Los pisos ecológicos de la cuenca, visto desde el norte



El patrón de uso de la tierra según pisos ecológicos es como sigue:



Fuente : Adaptado de Fredy León Nina

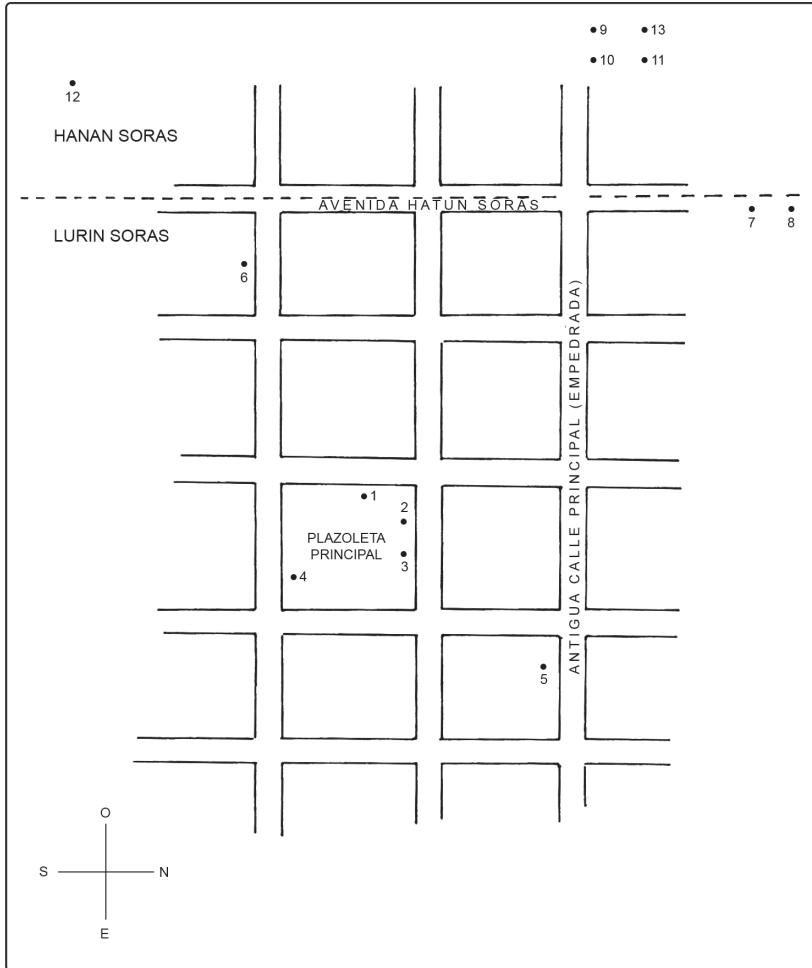
El distrito, además de su capital que es considerada “centro poblado urbano”, cuenta con dos anexos: Chaupihuasi (3750 m.s.n.m) y Pucahuasi (3700 m.s.n.m.); con dos caseríos: Buena Vista y Vista Alegre. Prosperan 25 “unidades agropecuarias” (Directorio de Centros Poblados, Departamento de Ayacucho, Censo de 1993).

El centro poblado principal está dividido en dos tradicionales barrios o mitades: *Hanan Soras* (arriba) y *Lurin¹ Soras* (abajo)², siendo el límite entre ambos la Av. Hatun Soras (ver gráfico N° 3).

1 Según información oral de Héctor Espinoza, *Lurin*, tiene la misma connotación dual que *Urin*.

2 En la segunda mitad del S. XVI, Hatun Soras tenía además un tercer barrio llamado Chalcos (Luis de Monzón, 1586). Persiste en la tradición oral esta aseveración: los Chalcos conformaban una extensión que abarcaba dos cuerdas al rededor de la iglesia, era un barrio privilegiado (Información de Samuel Salcedo). Otro informante menciona: "por Chalcos llegaron los españoles, eran gentes de raza blanca, con ojos azules" (Romaldo Molina). Actualmente, con el nombre de Chalcos se conoce a un distrito muy alejado de la provincia de Sucre, al norte de Soras.

Gráfico N° 3
Centro poblado de Soras (capital)



LEYENDA:

- (1) Templo de San Bartolomé.
- (2) Local de la Comunidad Campesina.
- (3) Local de la Municipalidad (Concejo distrital).
- (4) Agencia de transportes "Cabanino".
- (5) Centro de Salud.
- (6) Instituto Tecnológico "Hatun Soras".
- (7) Local de la Escuela Primaria.
- (8) Local del Colegio Secundario "José María Arguedas".
- (9) Forestación con eucaliptos en terrenos recuperados por la Comunidad.
- (10) Campo deportivo (plaza de toros).
- (11) Cementerio.
- (12) Antigua ciudadela prehispánica "Waynallaqta".
- (13) Tambocucho: antiguo almacén de productos.

Esta división en mitades guarda una connotación jerárquica en favor de *Hanan*; además estas mitades están asociadas con lo profano y lo sagrado: *Hanan* más relacionado a lo sagrado (cementerio, antigua ciudadela de Waynallaqta, *apus*, etc.), mientras que *Lurin* referido más a lo profano y a instituciones de servicios y de administración de la Comunidad (Escuela, Colegio, Centro de Salud, Municipalidad, etc.) y donde vive la mayor parte de la población.

A los de *Hanan* les llaman *paqos* (alpacas) y a los de *Lurin*, *huacais* (llamas). Antiguamente, era prescriptivo el matrimonio endogámico entre mitades, incluso no permitían que los jóvenes crucen el límite de la mitad opuesta so pena de ser golpeados: “uno no podía ni caminar en el barrio ajeno” (Información de Anastasio Jáuregui). Esta dualidad también se daba para pasar los cargos religiosos y en las competencias rituales. Actualmente se sigue usando estas denominaciones, pero con una connotación despectiva (información de Pedro Meléndez); ya no hay ningún impedimento para poder concertar matrimonios exogámicos de la mitad y no existe una regla prescriptiva para que se realicen al interior o fuera de la comunidad.

El centro poblado es extenso y está relativamente planificado. Las paredes de la mayoría de las casas son de tapial, adobe y piedras, de un solo piso, con techos de paja o teja. Se ha contabilizado un total de 451 viviendas particulares.

Carecen de calles asfaltadas o pavimentadas, Policía Nacional, fluido eléctrico, correo; la gente se comunica con los pueblos circundantes y con Lima a través de un radio portátil administrado por la Alcaldía.

El distrito de Soras cuenta con una población total de 1012 habitantes: 495 varones y 517 mujeres. La gran mayoría vive nucleada en la capital distrital (836 personas) y es una población joven; mientras que una pequeña parte habita en parcelas individuales imperando el patrón casa-chacra. 730 personas hablan solamente el quechua o *runasimi* y 136 se comunican en quechua y español.

Existe una población emigrante de Soras que salió en diversos momentos y por distintas causas; dándose el mayor flujo en la década del 80 e inicios del 90, como consecuencia de la violencia política que enfrentó al Estado y a “Sendero Luminoso”. Estos emigrantes se concentran mayormente en las ciudades costeras de Nazca, Ica y Lima. En esta última, viven principalmente en Armatambo (distrito de Chorrillos) y Villa el Salvador donde cuentan con un Centro Cultural y un Comité de Damas.

En el aspecto social, la Comunidad no es homogénea, porque existe una diferenciación interna. Una soreña residente en Lima que estuvo en la reciente fiesta patronal nos dice:

“Hay soreños ‘pudientes’ como yo y hay ‘indios de la plebe’. La fiesta es de los indios, es monótona con la música tun, tun, tun; los indios toman trago; cada año es la misma cosa”.

A este sector de “pudientes”, denominados “mistis”, los comuneros los reconocen como descendientes de los españoles que fueron dueños de haciendas y tenían un poder económico, como Alfredo Vázquez, Cirilo Escajadillo, Olger Carbajal (natural de Co-

tahuasi), Severo León, los Padilla, y que tuvieron que abandonar Soras (información de Marcelino Cortés). Los “mistis” hacendados que existían a lo largo de la cuenca del río Soras expulsaban a los indios a las punas o partes altas y los hacían trabajar por turnos y oficiaban de eternas autoridades; hasta que en la década del 20 los pobladores de Pomacocha y Tumaywaraca (Umamarca) los tuvieron que desterrar (información de Antonio Rodas). Igualmente, en la década del 60 hubo otro movimiento de reivindicación de tierras liderado por el alcalde Camilo Jáuregui contra los hacendados William Pozo y otros que se habían apoderado de tierras comunales (información de Camilo Jáuregui).

Empero, los pobladores de Matara, Atiwará, Paucaray distinguen a los soreños como a un todo homogéneo y con cierto desprecio:

“porque ahí vivían los ‘mistis’ que eran vistos como hijos de españoles. Esta contradicción es fuerte. Cuando el ‘misti’ iba con mulas y espuelas le decían saqra (diablo); así lo consideraban al ‘misti’, abusivo, gamonal. Hasta ahora sigue esta idea, aunque ya está cambiando esta mentalidad” (información de Héctor Espinoza).

Los moradores de Soras, Larcay, Pampachiri, Querobamba, Morcolla y Andamarca son “ricos” económicamente y más “desarrollados”, porque cuentan con mayores recursos agrícolas, pecuarios, y predominan los “mestizos”; mientras que en Paucaray, Matara, Paico predominan los “indígenas” (información de Marcelino Cortés, Crisólogo Gallegos y Antonio Rodas).

A pesar de esta contradicción interna y externa, es posible percibir que casi el 98 % de las familias son oriundas del lugar y se mantienen aún los apellidos tradicionales como Poma, Taype, Wamaní, De la Cruz, etc. En la vecina comunidad de Pomacocha, los apellidos autóctonos son Anca (gavilán), Qaqa o Ccaccia (rayo), Ccopa (basura o guano), Wayhuas (?) (versión de Tadeo Reynaga). Los rasgos culturales andinos de las comunidades de la cuenca del río Soras son aproximadamente parecidos.

La ayuda mutua o la reciprocidad se efectúa bajo las siguientes modalidades:

- a) En el trabajo agrícola y no agrícola. El primero lo denominan *ayninakuy* o *yana-panakuy* que significa ayudarse o socorrerse entre los comuneros (incluido a las *warmisapas*)³.

Esta colaboración supone restituir simétricamente el servicio bajo pena de dislocar el vínculo e identidad comunal tan arraigado, porque es uno de los factores integradores de la comunidad campesina. Otro sistema de reciprocidad, aunque con poca incidencia en las labores agrícolas, es la *minka* o *minga*: recurriéndose más a este sistema en trabajos de *safa casa* y la construcción de canales.

En el segundo, es decir la ayuda mutua en trabajos no agrícolas, se practica en la construcción de viviendas (*wasichakuy*), en la reparación o cambio de techo (*wasi muday*) y en la terminación de la vivienda (*wasi qispuy* o *safa casa*).

La base en que se sustenta la ayuda mutua radica en el control del comunero

³ Son viudas y madres solteras, a quienes se les ayuda en sus labores agrícolas y ellas restituyen bajo diversas formas.

de varios pisos ecológicos, en la existencia de varios ciclos productivos, en el poco desarrollo de las fuerzas productivas, en la escasez de mano de obra y en la predominancia de la familia extensa.

- b) Ayuda mutua en actos sociales y fortuitos. Se practica en los acontecimientos festivos o de dolor, cuando los *kuyaq* o *aynikuy* acuden con donaciones o regalos que se denomina *yanapay* y *aynikuy*. Se realizan con ocasión de matrimonios, de cumpleaños, de muertes, en las fiestas religiosas, en la fiesta de la acequia o del agua y en el señalamiento o marcación del ganado.

El sistema tradicional de trabajo comunal o colectivo es llamado *faena* o *fajina*, mediante ella la Comunidad realiza una serie de obras públicas de bien social como las de infraestructura de riego, de educación, de salud. Igualmente, las tierras de la comunidad y de la cofradía son trabajadas mediante este sistema.

Además, se efectúa anualmente el *rodio* o *ruedo* que consiste en arreglar, mediante trabajo comunal, los hitos y linderos de la comunidad, a fin de que sus tierras no sean usurpadas o invadidas por los pueblos vecinos y así evitar litigios con ellos y preservar la integridad territorial.

Económicamente, el distrito de Soras cuenta actualmente con 233 productores agropecuarios que conducen 12061,81 hectáreas de superficie agrícola y no agrícola. La Comunidad Campesina tiene a su cargo gran parte de la superficie que es de 11347,56 ha. La mayor parte de los productores conducen una extensión de tierras entre 0,5 a 4,9 ha. y solamente 4 productores entre 20,00 a 49,9 ha⁴.

La actividad económica dominante es la agrícola, con la predominancia de parcelas individuales trabajadas familiarmente. Los principales productos que cultivan son: maíz, papa, cebada, olluco, tarwi, frijoles, arvejas, habas, cucúrbitas, frutales en las quebradas, hortalizas en los pequeños huertos junto a las viviendas y alfalfa en pequeños cercos. Estos son cosechados una sola vez al año. La producción agrícola viene de tradición, lo demuestra su práctica a lo largo de la cuenca del río Chicha, en aproximadamente 10,000 ha de andenes o terrazas de la época prehispánica, muchos de ellos abandonados y solo algunos lo siguen trabajando como en Lara, Qoñi, sembrando principalmente maíz (información de Dulio Salazar y Gudelia Garay).

En el distrito, existen 181 U.A con ganado vacuno (con un total de 2650 cabezas), 135 U.A tienen ovinos (con 8783 cabezas), 155 U.A con porcinos (con 568 cabezas) y 44 U.A con pollos de engorde (165 pollos) (III Censo Nac. Agrop.T.IV). Además, crían secundariamente camélidos sudamericanos, patos, cuyes y conejos.

La producción agrícola se destina principalmente al consumo familiar, algunos pequeños excedentes se intercambian a través del *trueque*. El canje, en este caso, se realiza entre los campesinos de la parte baja e intermedia que producen mayormente maíz y trigo, y los campesinos de la parte alta que producen papas, cebada y ollucos. El *trueque* "simétrico" es de una arroba de maíz por una de papas (Garay, 1984).

⁴ III Censo Nacional Agropecuario (INEI, 15 de octubre al 14 de noviembre de 1994), Vol..22, T.I, p. 170-171.

Los campesinos que se dedican exclusivamente a la ganadería de camélidos y ovinos permutan internamente lana, carne fresca, *charki* (cecina) y tejidos de lana, con maíz, trigo, cebada, papas y ollucos. Los pastores de Matara que viven cerca al imponente nevado de Qarqaraso, realizan, además, largas travesías por maíz desgranado a los valles de Huancaray y Ongoy (Andahuaylas) e incluso algunos viajan a la selva de Ayacucho y Cusco para adquirir coca, la “yerba sagrada de los incas”.

La producción pecuaria se destina mayormente al intercambio. En este caso, el ganado vacuno, ovino, equino y porcino se realiza a través de intermediarios procedentes de Puquio, Cabana, Chipao o ciudades de la costa que muchas veces usan mecanismos de coerción extraeconómica con este fin y trasladan los ganados comprados en camiones o por caminos de herradura. Con el resultado de la venta, los comuneros se abastecen de productos industriales como azúcar, fideos, arroz, ropas, herramientas de labranza, utensilios de cocina, etc.

Existe otro tipo de intercambio en pequeña escala que efectúan los “llameritos” que viven a 4000 m.s.n.m. y son de las alturas de Soras, Larcay, Puquio y Negromayo, quienes se trasladan con sus llamas a la ciudad costera de Nazca llevando lana y *charqui* en largas jornadas que dura semanas, para comprar chancaca, azúcar, vela, jabón, higo. A su vez, estos productos llevan principalmente a Andahuaylas en época de cosecha y lo canjean con maíz, papas, cebada para su autoconsumo porque carecen de tierras suficientes para su cultivo (información de Antonio Rodas).

Los “Huamanguinos” continúan viajando a Soras, vía Cangallo, Vilcas, Potongo, llevando aperos, ropas, *qampiqatus* (medicamentos tradicionales) y de Soras trasladan ganado caballar, entre otros. Igualmente, van negociantes de Puno a toda la meseta de Lucanas, Sucre, Andahuaylas y recorren caserío en caserío para vender anilina, impermeable, “mercería” y para comprar lana de alpaca.

2. HISTORIA ORAL E IDENTIDAD CULTURAL

En la tradición oral, existe la idea generalizada que los de Hatun Soras⁵ antiguamente poblaban ambos lados de la cuenca del río Chicha o Soras. Manifiestan: “las familias existentes en la cuenca son las mismas”, “culturalmente mantienen similar tradición”, “casi todos los pueblos de la cuenca tienen las mismas costumbres” (información de Tadeo Reynaga y Antonio Rodas).

Por el trabajo de campo que hicimos, a lo largo de la región (Soras, Puquio, Andamarca, Morcolla, Laramate, Cora Cora), se desprende que los pueblos de la cuenca del río Soras o Chicha, efectivamente, conservan una tradición histórica común y tienen características culturales idénticas.

Consideramos que tres son los rasgos principales en los cuales se traduce la actual

5 Hatun: en el caso que estamos tratando, no es sólo “grande”, sino sobre todo magnificencia, omnipotencia, grandioso. Según la versión de Héctor Espinoza, parece que el anexo de Matara (en Santiago de Paucaray) fue “Uchuy Soras” (pequeño Soras), cuestión que debe esclarecerse.

identidad de los habitantes de Hatun Soras:

- a) Identificación física y material de su pasado histórico reflejada en los abundantes restos arqueológicos encontrados a su alrededor. Las ciudadelas prehispánicas son apreciadas como “*abuilunchikpa llaqtan*” (“pueblo de nuestros abuelos”), consideradas como lugares sagrados donde están sus antepasados (*gentiles*); en algunos casos, los llaman *apus* tutelares pero que en determinadas circunstancias también les pueden inferir daño. Estas ideas se dan independientemente, sepan o no, distinguir si estos vestigios arqueológicos son de la tradición local Soras, Chanka o Inca (al parecer esta característica no es solo de los soreños, pero es más acentuada aquí). Los restos arqueológicos son lo primero que resaltan al iniciar contacto con sus habitantes, de ellos hablan con orgullo y nostalgia; constituyen un fuerte referente empírico de su pasado histórico, de sus orígenes, de su identidad, al rededor de los cuales conservan o elaboran y reelaboran extraordinarios mitos.

Los vestigios arqueológicos más importantes son: Taqrampa o Waynallaqta, Montaqawa, Apuraqay, Uchullaco, Doce Corrales, Aputayqa, Chanchalpayniyoq, Taypiqara, Huayllacha, entre otros.

- b) El considerar que Hatun Soras se encuentra en un lugar privilegiado, en una especie de “centro” respecto a la periferia; característica –que se traduce en múltiples manifestaciones– que se remonta a la historia antigua.

Es común escuchar decir que los de Hatun Soras se ubicaban al centro entre los pretéritos *rucanas* y los *chankas*. También que “los Soras eran el punto medio” entre “Pokras” y Chankas y que antiguamente había un puente que unía, por un lado a “todos los pueblos que se concentraban en Soras”, y por otro lado al resto de los pueblos del lado opuesto que se conjuncionaban en Wayllaripa (información de los líderes de la Comunidad).

Se comenta que “*Hatun Soras era la capital de la provincia*”: que fue la primera capital de la provincia de Lucanas, que luego se cambió a San Juan de Lucanas y después a Pucquio.

Según la tradición oral, por Soras y Pampachiri transitaban los incas de Cusco hacia Vilcashuamán, antiguo centro administrativo y militar Inca, y por el mismo camino recorrieron los españoles (versión de Tadeo Reynaga). El informante Anastasio Jáurequi es aún más patético cuando dice: “*Los Incas transportaban por Soras vicuñas, que eran sus llamas, hay rastros en piedra como si fuesen en barro del paso de estos animales*”. Más aún, se dice que los Incas construyeron Vilcashuamán para neutralizar a los de Hatun Soras y Lucanas.

- c) La constante reminiscencia al pasado glorioso y a la vez de hostilidad, como producto de la dominación española. En el imaginario colectivo, persiste la autoimagen de haber sido un pueblo guerrero: “*la gente hasta hora tiene un carácter fuerte, no son pacíficos como otras comunidades; a iniciativa de Soras se unieron veinte pueblos y rechazaron a Sendero Luminoso*” (información de P.M. y G.G.).

Inclusive, se dice que antes hubo “hambruna”, que “*de los cueros hacían caldo y de los marcos segundo*” (informantes Crisólogo Gallegos y Camilo Jáuregui).

Respecto al contacto con los españoles es común atribuirles los adjetivos de grandes abusivos y explotadores, ladrones y codiciosos, y asociarlos a cuantas inimaginables tropelías se hayan cometido.

Un mito sobre el contacto esclarece:

“Antes que llegaran los españoles, apareció una ovejita que tenía pata de carrizo y ‘puñuna qipi’ (soqos chaquicha puñuna qipicha), fue la señal de que algo negativo iba a ocurrir. Cuando apareció esta oveja se hicieron presente los españoles; era el anuncio de que llegaban los invasores. Ahora en los sueños cuando aparece esta oveja la gente dice ‘qollo’, no lo quieren, es malaguero” (versión oral de Héctor Espinoza).

La tradición oral remarca que los españoles eran “malos”, que codiciaron las minas de plata y oro de Pallaqa, Paqcha, Qollani, Aputayca, Qarwaraso, Llamaqa, Oqe Orqo; que se llevaron “de todo” incluyendo oro y otras riquezas; que los hacían trabajar brutalmente a golpes; que “no les dieron trabajo” y no les enseñaron nada; que solamente les interesaba el oro y la plata (información de Anastasio Jáuregui, Camilo Jáuregui, Faustina Poma y de los líderes de la comunidad).

Por eso, dicen, tuvieron que abandonar el lugar y vivieron escondidos en otros emplazamientos, muriendo por esta causa algunos de ellos; previamente tuvieron que cortar el puente para que los invasores no se llevaran sus productos; rompieron todos sus utensilios, batanes, *maqanas* estrelladas para que los “*yuraqkuna*” (españoles) no se sirvan de ellos; y ocultaron el oro y la plata enterrándolos o comiéndoselos (“*encontraron oro dentro del estómago de los indios*”) (Ibid).

Mencionan que fueron los españoles quienes trajeron los santos y colocaron muchas cruces en lugares estratégicos de los pueblos. Efectivamente, en los alrededores de Soras existen hasta cuatro cruces, en Laramate hay cuatro y otras tres en los anexos vecinos. Al preguntar en Laramate del por qué había muchas cruces a diferencia de otros lugares, respondieron que antes “*era un pueblo diabólico*”. Dicho que nos recordó la inscripción que vimos y leímos en el frontis del templo católico de Incahuasi (Pullo, Parinacochas) que data de 1877: “*Aquí sobre las ruinas de la Idolatría, se adora y da culto al verdadero Dios*”.

CAPÍTULO VIII

LOS MITOS

En este capítulo, la narrativa infiere la “conciencia milenaria” de los soreños.

1.- TIEMPO, ESPACIO Y ESCATOLOGÍA

Versión 1: Maxe Poma¹

“No se sabe si los **gentiles** (antiguos habitantes, primeros hombres) vivieron antes de los incas, eso no sé, de los incas no sé nada. Los gentiles vivieron antes de los incas. Los gentiles eran malos por eso murieron con **nina para** (lluvia de candela), **nina wayrawan** (viento de candela). De **nina para** habían escapado por un hueco y recién con **nina wayra uchkun uchkun** (con el viento de candela, agujero tras agujero) los mataron. Ahora estamos en el tiempo de **Dios Churi** (tiempo del Dios Hijo). Antiguamente, los señores eran ignorantes, ni siquiera conocían un abogado, no eran como nosotros civilizados, si hubiesen sido como nosotros hubiesen sabido de todo. Antes los buenos señores solo tenían segundo o tercer año; solo ellos firmaban y hacían cualquier cosa, ahora para qué sirve educarlos, no saben; si yo muero no saben hacer ni acta, no saben ni rezar. Únicamente cuestión de ‘chupadería’ sí, con sus profesores, con sus muchachos. Según mandamiento de nuestro Dios, nuestro creador, vivimos no sé hasta cuando. Hoy, mañana podemos ‘voltear’ toditos (**mundu vultiakunqa**), **puchukachwan lliu** (desaparecerían todos los habitantes el mundo) **tuta puchukasun** (de noche vamos a desaparecer), no habrá nada, todos terminaremos (**lliu tukusun riki**). Dios Yaya, **Dios Churi** y Dios Espíritu nomás quedará, sí quedaría (...) Ahora estamos en el tiempo de **Dios Churi**, después viene Dios Espíritu Santo y ahí (...) no sé, en estudios no te cuentan esto, solo sé porque los abuelos conversan. También el espíritu morirá, ¿qué va a comer?. Hasta nuestros animales morirán, todo”.

¹ Es importante anotar que el informante tiene 74 años, se expresa mayormente en quechua o runasimi y es reconocido por la comunidad como un especialista en dirigir rituales religiosos andinos (es un Pongo; ver al respecto el Capítulo XI sobre Especialistas Religiosos), su esposa se llama Lucila Taype.

Versión 2: Anastasio Jáuregui²

*“En el tiempo de **Dios Yaya** (Dios Padre) vivían los gentiles que eran incas, nuestros antepasados; los españoles eran parte de los gentiles. Los gentiles vivían como Incas, igual que Incas. Los buenos productos llevaban al cielo, adoraban al Sol y a la Luna. Los Incas fueron castigados, se habían reproducido mucho, se comían entre ellos, eran salvajes como animales. Para los gentiles hubo un primer castigo con **nina para**, después de estar ocultos debajo de las piedras vino el **nina wayra** y después vino el diluvio (el mar). Pero aún así quedaron unos cuantos y por eso están los egoístas actuales (éstos existen hasta ahora). Estos mueren sin canas. No sabemos, por más educados o sabios que somos ¿qué vendrá después de nosotros, será todo espíritu?, ¿o estaremos como humanos?. En el 2000 seguro vendrán más protestantes (secta religiosa), será el tiempo de **Dios espíritu**, ¿cómo estaremos?”.*

Versión 3: Camilo Jáuregui³

*“Tenemos que sufrir hambre, guerras y han pronosticado el año 2000 y cómo será. **Yakus yawaryanqa chaychus wañusun** (el agua se convertirá en sangre, por eso moriremos). Eso dicen los evangelistas; va a desaparecer la comida, habrá hambruna, sufriremos enfermedades. En el **uku pacha** (mundo del subsuelo) hay agua, si nos **volteamos** caemos ahí. **Hanan pacha** es este mundo, diferente al cielo. Cuando se voltea el mundo iremos a Coropuna. Los que van por sal blanca a Arequipa ven el humo del Coropuna. Ahí van nuestras almas”.*

Versión 4: Faustina Poma⁴

*“La gente dice que todo terminará, ya solo tenemos dos o tres años nomás, **chaipis puchukasun** (ahí todos vamos a desaparecer, todos vamos a terminar). Con la muerte estamos muy juntos mañana o pasado mañana, cuando morimos eso será pues el fin del mundo u otro. **Dios espírituñas kanqa alayuq** (ya estará el Dios espíritu con alas), que come solo frutas. Nosotros ya no estaremos. ¿Cuándo será eso?. Yo tampoco sé. Solo conversación, en este sentido escuche”⁵.*

-
- 2 Tiene 87 años, es uno de los más ancianos de Soras; la información fue proporcionada en una combinación de *runasimi* y castellano. No es especialista religioso, pero es considerado por la comunidad como *Yachaq*: anciano, sabio, el que recuerda; es el portador de la memoria, de la historia de la comunidad; por eso es respetado, querido y tiene autoridad moral en la comunidad. Por partes intervino su esposa reafirmando la narrativa que contaba don Anastasio.
- 3 Tiene 70 años, también es un *Yachaq*; en la década del 60 ocupó el cargo de Alcalde del pueblo, y en su mandato encabezó un movimiento de reivindicación de tierras contra los hacendados, por este hecho fue recluido en la cárcel de Ica. La versión que nos proporcionó fue íntegramente en español.
- 4 Tiene 69 años y se comunica so lo a través de la lengua aborígen que es el *runasimi*. Es también considerada *Yachaq*.
- 5 Otras versiones sueltas son las siguientes: “Don *Tóribio León* (fue un anciano que ya murió) nos contaba: **nina para chayamuptinmi llapanchik wañusun** (cuando llegue una lluvia de candela todos moriremos); así ellos los antiguos han muerto, con su frazada se han ido tras de una piedra y así quedaron, nosotros también vamos a quedar así” (versión de los Líderes de la Comunidad, en especial de Mario Curi Huamani, de 50 años). Otra información dice: “Sobre el fin del mundo ellos (los comuneros) están comparando con un diluvio, que cuando Dios nos castigue

Las versiones precedentes tratan sobre el ciclo mítico de los “Tres Tiempos” o las “Tres Edades”. El primer testimonio es más explícito y cuenta sobre la sucesión de los tiempos; el segundo incide sobre el primer y el tercer tiempo; las versiones 2, 3 y 4 dan cuenta del segundo tiempo, el actual. En general, estos mitos hablan de la división del tiempo en tres edades simbolizadas por tres dioses: la edad del **Dios Yaya** (Dios Padre, Dios Omnipotente), del **Dios Churi** (Dios Hijo) y del **Dios Espíritu** (Dios Espíritu Santo), lo que de por sí denota la influencia de la religión católica de la Santísima Trinidad. Sin embargo, los comuneros lo conciben bajo características andinas y en función del Pasado, el Presente y el Futuro del mundo terrenal.

La primera edad, la del **Dios Yaya**, es el periodo de los “gentiles”, llamado así a la humanidad anterior, que comprende a los hombres que existieron indistintamente antes de los incas y en el tiempo de los incas (e incluso -según algunas versiones- involucran a los españoles de la etapa colonial). Esta humanidad prehispánica -de acuerdo la tradición oral- es evidenciada por las momias y restos óseos que encontraron o siguen encontrándose en los diversos sitios arqueológicos de Soras.

Estos primeros hombres se diferenciaban poco de los animales, se habían reproducido mucho y practicaban el canibalismo. Por eso, Dios los habría castigado con una “lluvia de candela” y, finalmente, con “viento de candela” que diezmó casi a todos, aunque quedaron algunos pocos que son los culpables de la existencia de los egoístas actuales.

En la segunda edad, la del **Dios Churi** —edad en la que estamos ahora— se puede diferenciar un “antes” y un “ahora”. En el “antes” prima la idea de que los hombres eran ignorantes, algunos solamente tenían estudios escolares elementales, no conocían ni a un abogado. Mientras que “ahora”, pese ser educados, no saben leer, no saben hacer actas, ni rezar; solo saben libar licor en contextos prohibidos.

Esta segunda edad es precaria, transitoria pasajera, y porque llegará a un fin y dará paso a otra edad. Consideramos que aquí se traduce claramente la concepción escatológica de los soreños que, además de mantener su “conciencia milenaria” prehispánica, recibieron la influencia de la escatología cristiana y últimamente el empeño de los evangelistas quienes pronosticaron el año 2000 como el fin del mundo⁶.

La precariedad de este mundo está teniendo algunas señales tangibles: escasez de comida, hambruna, enfermedad, viento fuerte, helada y friaje desacostumbrados. Escasamente faltan pocos años (no se sabe cuántos, según otros informantes) para el fin del mundo: a causa de un castigo moriremos cuando el agua se convierta en sangre o haya un

desaparece todo. Yo he escuchado eso a los evangelistas; hace meses se introdujeron en Soras algunos evangelistas; son ellos que hablan del fin del mundo que luego va a aparecer un hombre con alas que va a ser espíritu, ya no como nosotros de carne y hueso” (versión de Gudelia Garay, de 50 años). Un tercer informante menciona: “*Cuando hay eclipse de Sol dicen que el mundo ha llegado a un punto muerto y toda la humanidad está en peligro y todos los muertos se levantarán, ojalá sea poco tiempo, sino nos destruirán”* (versión que escuché Tadeo Reynaga, profesor de niños indígenas por cerca de seis años en Pomacocha, Comunidad vecina a Soras. Por su acuciosidad en la recopilación de narrativas indígenas, sus versiones merecen ser tomadas en cuenta).

6 Según el IX Censo Nacional de Población (1993), aproximadamente el 1% del total de la población de Soras profesa la religión evangélica y un porcentaje parecido tiene otra religión distinta a la católica o no profesan ninguna. Obviamente, a la actualidad el porcentaje de los evangélicos se ha incrementado sobre todo en las comunidades de altura donde tienen más aceptación, así como en Paucaray, Matara y Paico.

eclipse solar, como en la primera edad, con “lluvia de candela” y todos los muertos se incorporarán. Este mundo se “volteará” de noche (transformación, cambio radical) y todo el mundo y todos los hombres desapareceremos y moriremos trasladándose nuestras almas al Coropuna. La inminencia del fin del mundo ha llegado a tales proporciones que en la comunidad vecina de Pomacocha y en la misma Andahuaylas –bajo influencia de los evangelistas– los padres de familia retiran a sus hijos de la escuela diciendo “*wañuyqa chayamuchkanña*” (ya está llegando la muerte) (información de Antonio Rodas).

Se sabe con cierta incerteza que luego vendrá el tiempo del **Dios Espíritu**, la tercera edad, en que los hombres tendrán alas, serán puro espíritu, sin carne y hueso; seguro vendrán más protestantes; pero tampoco ellos vivirán eternamente, morirán. ¿Estos hombres con alas, sin carne y hueso acaso nos recuerda al Dios que portaba Juan Chocne en el *Taki Onqoy*?

Estos mitos que reflejan la concepción del tiempo y la escatología contemporánea, proporcionan también una idea acerca del espacio. Se mantiene la división del espacio cósmico en tres dimensiones⁷. Veamos la agrupación de los seres que viven en cada mundo:

1. *HANAN PACHA* - Dios cristiano.
(Cielo) - Ángeles.
- Alma de los recién nacidos.
- Algunas almas de difuntos mayores (espíritus de buena voluntad).
2. *KAY PACHA* - Apus: *urqutaytas*.
(Este mundo, espacio terrenal) - Pachamama.
- Personas vivientes (cuando mueren, serán retirados de este mundo)
- San Bartolomé.
- Alma de los muertos mayores (coropuna).
3. *UKU PACHA* - *Inkarri*.
(Subsuelo, agua) - *Wamani o illas*⁸.
- Otros espíritus que tienen poder al igual que el dios del cielo
- Descansa el cuerpo de la persona fallecida.

2. DIOSSES TUTELARES, “DIOS MUERTO” Y ESCATOLOGÍA

Recopilamos varias versiones míticas sobre las divinidades y la inminencia del fin de este mundo; algunas de ellas sobre el imponente Qarwaraso, el *apu* mayor de los soreños y de muchos pueblos de la región; y otras sobre el *apu* Pallaqa, también divinidad mayor de Soras.

⁷ En esta parte, seguimos de cerca la información proporcionada por Raúl Taípe, anciano monolingüe quechua-hablante y *Yachaq*. Sin embargo, según la versión de Camilo Jáuregui el *Hanan Pacha* reemplaza al *Kay Pacha* y el que era *Hanan Pacha* es simplemente cielo.

⁸ Según el ritual de “Wamani Aysay” (en el rito de marcación de alpacas), el *Wamani o Illa* vive en el *Uku Pacha*.

Versión 1: Tadeo Reynaga⁹

*“El Qarwaraso y otros **Apus** son deidades, tienen poder e influyen mucho en la vida de los pobladores, de los animales y de las plantas; y en todo momento, en sus ceremonias, en sus actividades cotidianas y cuando beben licor, los campesinos les hacen la **tinka** o **samincha** (gestos rituales). El Qarwaraso es el **Apu mayor**, el papá, el más grande de toda la región y creen que, desde los años en que se sacó el sombrero blanco (es una alusión a la cumbre que permanentemente está cubierta de nieve), cada vez aparece con menos nieve y por eso toda la gente tiene pena y creen que pelea con otros **Apus** como Condurillo (**Apu** de la comunidad de Pomacocha). Eso significa que los tiempos están cambiando y les da pena; el Qarwaraso está perdiendo poder¹⁰.”*

Versión 2: Romaldo Molina¹¹

“Un cura y su sacristán intentaron subir a la cumbre del nevado Qarwaraso, ya estando cerca se convirtieron en piedra, por eso la gente no se atreve a escalarlo. Cuando uno va a Chipao, del trayecto, de un paraje denominado Qello (el pueblo más cercano a Chipao), se observa que cerca a la cumbre hay un monolito en forma de caballo y de persona. Al Qarwaraso nadie puede subir, solo se puede llegar hasta la mitad, el que lo hace muere; también en su cima cayó un helicóptero.”

Versión 3: Samuel Salcedo¹²

*“Cierta vez se perdieron cuatro toros de un campesino en las alturas de Soras; los dueños buscaron preocupados e incansablemente de día y de noche durante dos meses. Persistiendo en la búsqueda, cierto día el dueño de los toros fue en dirección del cerro Pallaqa (uno es **Qari Pallaqa** –Pallaqa varón– y el otro es **Warmi Pallaqa** –Pallaqa mujer–). Cuando estuvo escalando el cerro se le presentó un hombre blanco, alto, montado en caballo blanco y le propone ayudarlo; al inicio el campesino se quedó pensativo e incrédulo. Luego el hombre blanco le conduce hasta cierto lugar donde estaban sus cuatro toros en buen estado y comiendo en un hermoso pastizal. Después de recuperar sus toros, agradeció al hombre blanco, quien, además, le entregó como recompensa por su fe y obediencia un regalo con la advertencia que no lo abriera hasta llegar a su casa. En efecto, transportó el regalo con mucha dificultad por su enorme peso; llegó a su casa, abrió y vio con sorpresa que se trataba de hermosos y relucientes “choclos de oro”.*

⁹ Ver la última parte de la nota 5.

¹⁰ Gregorio Quispe, que vive cerca a Qarwaraso, confirma que este *Apu* estaba en litigio con otro *Apu* de Negromayo y perdió, llevándose su nieve (su sombrero); el que ganó ahora luce con más nieve.

¹¹ Es natural de Paucaray, contiguo a Soras; tiene 40 años, al momento de la entrevista trabajaba como profesor del Instituto Tecnológico "Hatun Soras".

¹² Es profesor del Colegio de Soras, natural de la zona, tiene 44 años. Es uno de los pocos defensores de la preservación del patrimonio histórico y cultural de Soras.

Versión 4: Líderes de la Comunidad

*“El **Apu** es como un Dios, tiene poder; hay **Apu** mujer y **Apu** varón; cuando es varón puede ‘cubrir’ en sus sueños a las mujeres solas y solteras y se convierten en mujeres del **Apu** (...). Mi hermano era esposo de **Warmi Pallaqa**, nunca se casaba, nunca le interesaba una mujer ni bebía, aprendió a beber en la vejez. Un señor Agustín Rosas era ‘capasote’ (experto) y se soñaba con la **paqcha** (catarata) que era mujer; cuando iba por sus vacas se encontraban, era el dueño de la **paqcha**”¹³.*

Estas versiones míticas están referidas a las principales divinidades andinas llamadas *apus*¹⁴, parte de ellas denominadas en la época del *Taki Onqoy* como *Huacas*, cuya jerarquía (actualmente) es como sigue:

- Cerros y nevados llamados *urqutaytas*: son los casos del Qarwaraso (un nevado de tres picos con características de un volcán apagado) que es una divinidad regional, cuyo poder –según el curandero y “brujo” Hernán Huamán de Paico– se expande hasta Parinacochas y Ayacucho (lo que es confirmado por García Cuellar, 1950-51); Pallaqa (divinidad local de Soras); Qollani, Paqcha, etc.
- *Pachamama* o madre tierra que representa la fecundidad¹⁵.
- Otros *apus* como quebradas y lagunas.

A esta jerarquía de *apus*, le sigue en importancia las *illas* o *wamanis* que son pequeños objetos de piedra a manera de réplica de animales y constituyen divinidades familiares y/o personales que son el centro de los rituales en las fiestas familiares de la herranza o marcación del ganado¹⁶. Algunos *apus* tienen sus *wamanis*, ahí viven (es una especie de espíritu que vive en la cumbre de los cerros que tienen nieve como el Qarwaraso); por eso, cuando en la herranza realizan la *tinka* el destinatario es el “Apu Wamani”, el wamani del *Apu* o ambos a la vez. También en la *pachamama* vive el Wamani, tal como se ve en el ritual del *wamani aysay* (jalar el Wamani).

Luego está “San Bartolomé”, patrón del pueblo y los otros santos como divinidades locales de Soras, que se volverá a mencionar en la parte referida al ritual del *toro velay*.

Los *apus*, según los mitos, son las deidades tutelares del pueblo, de las personas, ani-

13 Según Crisólogo Gallegos, “El *Apu Pallaqa* es el vigilante del pueblo, resguarda y brinda alimentación a los animales para que prosperen mejor. Cuida a las gentes, protege a las plantas y a las vicuñas. Se le tiene que hacer un **pago** (ofrenda), sino se extravían los animales, les pasa un accidente a las personas y hay fuertes vientos”. Otro informante (que no registramos su nombre) dice: “El cerro es vivo: camina de noche con sus vicuñas que van con campanilla; para saber si es verdad esto, separaron a una de sus vicuñas y quedó en el pueblo, era verdad”.

14 En otras zonas andinas, a estas divinidades se les conoce preferentemente con el nombre de **Wamani**, es el caso de Puquio y Huamanga actual. En otros lugares se les llama indistintamente por ambos nombres; o se les conoce como **Apu-Wamani**.

15 En otros sitios como Puquio, los cerros y nevados son la personificación de la tierra, tiene todos los atributos de ella (Arguedas, 1975). Para otros, **Pachamama** es el mundo elevado a la categoría de sobrenatural, el mundo o naturaleza sacralizada (García, 1996).

16 Esta distinción entre *Apus* y *Wamanis* (o *Illas*) lo pudimos percibir por la información de los líderes de la Comunidad Campesina y por las versiones de Maxe Poma y Héctor Espinoza. Difiere de esta apreciación Crisólogo Gallegos.

males y plantas (versión 1). Tienen un poder sobrenatural, nadie “profano” puede escalar a su cima, so pena de morir o petrificarse como fue el caso del cura y del sacristán, representantes de la religión cristiana, o simplemente caer como el helicóptero, símbolo de lo no andino, que osó sobrevolar por su cima (versión 2). También los *apus* tienen vida y sexo, copulan y se emparejan (versión 4); se comunican entre ellos o con los *pongos* y *apusuyus* (sacerdotes andinos), caminan y pelean entre ellos. Son divinidades castigadoras si es que no son recordados y ofrendados con devoción, respeto y obediencia. Pero también vive entre los *apus* un hombre blanco montado en caballo blanco, posee “choclos de oro” y ayuda a los hombres (versión 3). Si el nombre de Soras estaría asociado al maíz, este mito podría tener relación con el mito de origen de esta comunidad, donde el *Apu* es quien emerge bajo la forma humana; pero esta vez sería “San Santiago” que en los Andes es visto montado a caballo y es quien produce el trueno¹⁷.

El poder del *apu* puede deteriorarse y mermar; la disminución de la nieve en la cima del Qarwaraso es un mal presagio, es un signo inequívoco de que el tiempo está cambiando, hecho que entristece a las personas (versión 1). Esta es otra manifestación de la escatología indígena actual.

Igualmente, se tradujo la escatología con ocasión del friaje que se produjo el 10 de agosto de 1997, luego de una fuerte llovizna con granizo y nieve que llegó a un metro de altura y afectó las partes altas de Puquio, Negromayo (lugar alto andino de donde se bifurcan las carreteras a Andamarca, Andahuaylas, Abancay y Soras), Yawrihui, Soras y la vía Negromayo-Abancay, atrapando los carros durante cuatro días. Ocasionó la caída del techo de muchas viviendas, la muerte de varias personas y de miles de alpacas y la interrupción del tráfico vehicular por varios días. Este fenómeno atmosférico –que fue una temprana manifestación del “fenómeno del Niño”– no se había producido con la misma proporción en los últimos 50 años; y fue preocupante porque el mes de agosto no es tiempo de helada, sino los meses de abril y mayo. Después de dos semanas se normalizó el tránsito hacia Soras, ocasión en que viajamos y aún vimos en ambos lados de la carretera de Pallqa a Soras y en el lugar denominado Doce Corrales, la nieve resistiéndose en derretirse por el espesor adquirido y por el intenso frío de estas partes altas.

No tardaron quienes asociaron este fenómeno natural con la proximidad del fin del mundo: “*ya viene el fin del mundo, es un anuncio*”, dicen nostálgicos y con suma tristeza; otros atribuyen al hecho que las partes altas están siendo copadas por la secta evangélica (secta religiosa que empezó a propagar sus ideas en las alturas. Cuando sus integrantes llegaron al centro poblado de Soras, no los aceptaron y tuvieron que irse a otras comunidades); y finalmente no faltaron quienes atribuyeron a un castigo por no haber realizado la fiesta del 15 de agosto (a pesar de la incongruencia temporal) en homenaje de la Virgen de la Asunción.

Si bien hasta aquí la “conciencia milenaria” contemporánea de los soreños está más

¹⁷ Entre los Wari se puede hallar en mitos y en la iconografía la figura de hombres blancos y barbados. Asimismo, para enfrentar a los Chankas, se dice que el Dios Viracocha insurge como hombre blanco y barbado augurando éxito a los Incas.

vinculada a la catástrofe (el Qarwaraso está perdiendo poder, se acerca el fin del mundo; esta última mayormente por influencia de la secta evangélica); en la década del 50 se encontraron mitos sobre el dios *Inkarri* en Puquio (Lucanas), gracias a José María Arguedas y Josafat Roel Pineda, más asociados a la regeneración:

“El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva” (versión del indígena Mateo Garriazo, cabecilla del ayllu de Chauipi; la tomamos de Arguedas, 1975: 40).

“Y el Padre de Inkarrí fue el Sol. Inkarrí tiene abundante oro. Dicen que ahora está en Cuzco.

Ignoramos quien lo habría llevado al Cuzco. Dicen que llevaron su cabeza, sólo su cabeza. Y así, dicen, que su cabellera está creciendo; su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstituído, habrá de realizarse, quizá, el juicio...” (versión de Viviano Wuamancha recogida por Josafat Roel; tomado de Arguedas, 1975: 41).

Estamos ante mitos mesiánicos¹⁸ recopilados cerca a Soras, donde *Inkarri* es un dios creador, incluso creó a los *wamanis* como deidades; es una divinidad que está considerada como muerta y no hay un culto externo a él; *“tiene atributos del Inka decapitado (por los españoles. N.R), de Dios sufriente que ha de volver”* (Arguedas, 1975: 45), ya su “cuerpecito” se está reconstituyendo, y su retorno es aguardado con alegría y mucha esperanza. También Ossio, en 1984, registró una versión de este mito en Andamarca.

La “conciencia milenaria” más vinculada a la regeneración, igualmente se traduce en la canción que compuso el soreño Joselo Carbajal, cuyo mensaje dice que de Taqrapampa (ruina arqueológica) han de levantarse y juntarse los huesos de los antiguos pobladores de la época prehispánica o *gentiles*, augurando un futuro promisor. Junto a estas canciones hay otras que son contestatarias oponiendo incas y españoles, comuneros y “gamonales”.

3. MITO SOBRE LA DESAVENENCIA CON LOS INCAS

*“En Apuraqay vivía el cacique Pedro Waqrilla¹⁹ que tenía dos hijas mujeres muy hermosas, a una de ellas **quk incamasin** (un Inca igual que él) –sería el que vivía en Taqrapampa o en Montaqawa, **cusqueñuchu, maininraq gamura**, no se sabe –(sería cuzqueño, quién sería)²⁰ **inamurasqa casarakunampaq** (había enamorado*

18 Se efectuaron varios estudios sobre el mito de Inkarrí hallado, además de Puquio, en otros lugares del Perú. La mayoría de ellos coinciden enfocándolo como una expresión de una esperanza mesiánica en los Andes. Una hipótesis distinta fue planteada por Manuel Gutiérrez Estevez (1984).

19 En las versiones aparece indistintamente como cacique de Soras, un Surce muy poderoso, un Sinchi, un Inca.

20 En otros testimonios se dice que venía del Cusco, incluso se manifiesta que fue el Inca Viracocha, según otros fue

para contraer matrimonio). Pedro puso como condición para darle a su hija que el Inca haga llegar el agua del río Huancani a través de un canal de irrigación hasta su puerta. En efecto el Inca²¹ canalizó la irrigación desde detrás de Pallaqa²² e hizo llegar a Apurayay. Pero Pedro no cumplió su palabra, no se sabe por qué no quiso entregar a su hija. Entonces el Inca, con varilla de hierro dijo: **yaku kutiy**²³ (agua, regresa), **kutirachin kunankama yakutaqa** (lo hizo regresar el agua hasta ahora)²⁴. Si le hubiese entregado a su hija el pueblo hubiese tenido agua, lamentablemente hasta ahora no tiene este líquido elemento. Solo queda como señal la acequia construida por el Inca²⁵. Cuando después otros, por la misma acequia, quieren traer agua no pueden lograrlo, **incantuchiki** (será pues, encantado), el agua no llega, nunca llegó, casi tres años han trabajado cuando todavía yo era pequeña. También había una piedra hueca, era canal, **sumaq** (hermoso, bonito), ahí están los restos. Ahora están sacando el canal por otro lugar, por más abajo. El anterior canal es como un encanto, bonito, el de ahora ya no es como la pared hecha por los incas. En molinochayuy hay una piedra, en partes malas habían ocultado el agua; al borde del abismo en Ñoñoca está saliendo el agua, hay piedras redondas muy bien labradas, como si estuviesen hechas con cemento. En la parte baja (**qaqaya niniku** –le decimos qaqaya–) hay un puquio, en Urpay, ahí hay bastante agua turbia como si por debajo del pueblo estaría surcando el agua, habrá pues un canal. Cuando últimamente trajeron agua con éxito, se armó una borrachera y una alegría, pero al soltar el agua de la puna, de la parte alta, se perdió metiéndose en unos huecos reapareciendo en varias partes de la zona baja en puquiales; **tuqyan** (revienta) en Utuwara, también en Franca que con la lluvia se derrumbó, se nota la acequia que va a Taqrampa²⁶ (versión de Faustina Poma. RN)²⁷

el Inca Huayna Cápac o simplemente *Inkarri*.

- 21 En otras versiones se dice que el Inca cumplió su promesa en poco tiempo, le dijo "mañana a las doce voy a hacer llegar el agua, pero con palabra de hombre". A las doce en punto: *wak patata yaku qaparirqamun* (allá en la lomada se escuchó el ruido estremecedor del agua). Tenía poder para hacer eso en un solo día" (Anastasio Jáuregui). Otra testimonio dice: "Los incas eran tan poderosos que cuando decían 'ábrete' salía el agua" (Información de los líderes de la Comunidad).
- 22 Otra versión específica dice que el Inca condujo el agua del río Huancani a través del canal de irrigación de Huayllacha (Información de Héctor Espinoza).
- 23 Agrega otro informante que obedeciendo la orden del Inca el agua se retiró *qaparistin* (gritando). Otro testimonio dice que el Inca derrumbó la entrada de la toma. Un tercer informante dice que el Inca previamente pidió al cerro Pallaqa para que no llegue agua a Soras.
- 24 Pedro Waqrilla, para no entregar a su hija la había escondido en una olla grande, después abrió la olla pero sólo habían quedado gusanos *apaychuqchi* (botijuelas). Pedro se pesó de lo que había hecho (Versión de Anastasio Jáuregui).
- 25 "Verdad hay acequia que han traído ñaupá runakuna, inkapa apamusqanku. Pero yo no sé. No utilizaron hasta ahora, igual está votado" (Versión de Maxe Poma). Es un canal construido a base de piedra, vi al viajar a Soras, está al lado izquierdo, cerca al río Huancani; de ahí el centro poblado de Soras está media hora en carro y a una hora y media a pie.
- 26 Según otra versión, cuando la comunidad últimamente comenzó a abrir el canal, el agua no emergía, más bien saltó un zorrillo que simboliza a la *Pachamama* (Información de los líderes de la Comunidad).
- 27 En Toroqawarina y Pukarumi hasta ahora hay restos de acequias, hay rezagos de un canal enterrado al costado del actual cementerio (versión de Camilo Jáuregui y Gudelia Garay).

Este mito es el que más se transmite en Soras, está a flor de labio²⁸. Pareciera que con él buscarían dar un sustento real y sobrenatural a su devenir histórico, a su pasado milenario, así tratan de enfatizar un periodo de desarrollo local autónomo dirigido por un cacique (*surce, sinchi*) de Apuraqay (“cueva de las divinidades”: antiguo pueblo prehispánico del que hoy solo quedan restos arqueológicos en mal estado de conservación), asentamiento que es visto por los soreños como su origen más remoto que data –según el imaginario colectivo– de la época preinca.

Motivos parecidos encontramos en el “Mito sobre el acueducto” recopilado entre los *rucanas* por Roger Albino Bendezú Neira (1983), aunque en este caso la llegada del agua tuvo un final feliz. El motivo común es: el inca Viracocha se enamora de la hija de Pedro Sasawi y la doncella solicita un acueducto para regar las praderas puquianas.

Destacan que el mito de Soras comentado es antiquísimo y se mantiene de una generación a otra, sucesivamente: el cronista quinientista Sarmiento de Gamboa (Cap. XXXV) ya se refiere al Sinchi Guacrilla de Soras.

En el mito, se percibe el reconocimiento del poder sobrenatural del Inca: hijo del Sol. En poco tiempo, cumple la ardua tarea de construir el canal de irrigación; su varilla tiene el don de romper piedras; interviene el *apu Pallaqa*; por castigo del Inca hasta ahora los soreños carecen de agua; del antiguo canal salió un zorrillo que simboliza a la *Pachamama*. El hecho que no llegue agua a Soras estaría reflejando la supremacía del *hanan* (Huayllacha, bocatoma, río Huancani, Pallaqa y Sol) sobre el *urin* (discurrir del canal, el pueblo de Soras).

En el mito, existe el deseo de establecer una alianza, a través del matrimonio, de la hija del curaca de Apuraqay con el Inca o entre el curaca de Apuraqay y las comarcas vecinas; coalición que fracasó particularmente en el primer caso. En el imaginario colectivo, se dice que por este hecho el Inca, al no prosperar la alianza vía matrimonio, lo sometió brutalmente a su dominio.

Este antiguo mito, obviamente, estaría marcando un hecho decisivo en la vida de los soreños: teniendo buenas tierras de cultivo, ganados y minas en cantidad, carecen hasta ahora de agua por “culpa del Inca”. Maldición con visos de catástrofe, que quedó gravada por generaciones interiorizándose en la memoria colectiva un resentimiento secular contra los cusqueños, marcando una distancia, antes que identificación con ellos²⁹. Además, hay que tener presente que los Soras fueron doblegados militarmente por los Incas.

4. ORIGEN DEL INCA Y LA CONQUISTA DE SORAS

En Matara –comunidad vecina a Soras que antiguamente estaba bajo su jurisdicción– Héctor Espinoza recogió narrativas en quechua o *runasimi* de un mismo ciclo mítico

28 Se pueden encontrar otros testimonios en Héctor Espinoza (1984 y 1995). En su último artículo, el mito parece un tanto manipulado y trabajado.

29 No faltan voces aisladas como las de Gudelia Garay que, en un arranque de mucha racionalidad, ensaya la hipótesis que el canal de irrigación fue destruido por los españoles, a quienes no les interesó la labor agrícola sino los minerales.

referido al origen de los incas y al sometimiento de Soras, narradas por los ancianos Ramón Curi y Santos Cabana (analfabetos de 70 años de edad, respectivamente) en 1974.

“En la zona de Cusco existió un pueblo bastante poblado desde los tiempos inmemoriales, mucho antes de que los Incas conquistaran a la Nación Soras. Dicho pueblo estuvo gobernado por un Kamachikuq (jefe mandón de un pueblo durante la historia andina) que tenía una hija demasiada descuidada de su persona y ociosa, no tenía una actividad cotidiana productiva para su familia y tanto para su pueblo. Acostumbraba salir al campo solitariamente, allí en el campo solía estar echada sobre el follaje. Un día la doncella se encontraba muy solitaria en el campo echada con la vista hacia el cielo. Por el sexo penetraron los rayos solares (...) que sintió la doncella.

Después de un tiempo nació la criatura y sus padres avergonzados le preguntaron, quién era el padre del niño. La doncella respondió a sus padres, en su lengua nativa que dicho niño era INTIPA CHURIN (hijo del sol), y recalcó que nunca estuvo comprometida con ningún hombre de su comarca. El hijo del Sol creció dentro del pueblo de la muchacha, tenía poderes sobrenaturales, hacía temblar de terror a sus súbditos, luego comenzó a conquistar a los pueblos vecinos de su comarca, de esta suerte fundó el Imperio de los Incas, en donde viven sus hijos; conquistando pueblos andinos llegó a Soras sometiendo a su dominio al SURCE Apuraqay de Soras” (Espinoza, 1984: 71).

Los soñeros, a través de este mito, atribuyen un origen y un poder sobrenatural al Inca. Narran la fundación del “Imperio de los Incas”, la conquista de los pueblos vecinos y de Soras, donde someten al *Surce* de Apuraqay, empezando así una etapa de trágica dependencia.

Los mitos precedentes trasuntan una marcada “conciencia milenaria”, porque los temas de catástrofe y regeneración cósmicas están presentes decisivamente, evidenciada por el hecho que a nivel del ciclo temporal mayor los ciclos cósmicos concluyen y se reinician dando paso así a las grandes etapas cíclicas, concibiendo transitorio este mundo en que vivimos. El tema de la catástrofe está presente en los mitos escatológicos de las “Tres Edades” y del *apu* Qarwaraso, a lo que se agrega que la presencia de los Incas en Hatun Soras tuvo visos traumáticos y catastróficos, tanto en el plano cósmico como en el histórico. El tema de la regeneración ocurre, sin la destacada connotación que tuvo en el *Taki Onqoy*, en los mitos del *Inkarri* recopilados cerca a Soras, como también en las letras de la canción compuesta por Joselo Carbajal.

CAPÍTULO IX

LOS RITUALES

Se ha considerado con seriedad las sugerentes opiniones de Luis Millones y Sara Castro-Klarén, sobre las posibilidades que ofrece el estudio de las fiestas indígenas contemporáneas para tratar de comprender el significado y la dimensión religiosa que adquirió el movimiento milenarista del *Taki Onqoy*. No faltan quienes, como el antropólogo Héctor Espinoza, tienen la sensación de encontrar una asociación entre el “Señor de Ánimas» (que se celebra en Chalhuanca, departamento de Apurímac) y el “Señor de Cunca Taca” (que se festeja en Chicmo, Andahuaylas) con el *Taki Onqoy*. Hechos que avivaron más nuestro interés por el estudio de algunos ritos actuales en Soras.

Una somera aproximación al importante calendario agrícola y festivo anual de los soreños es como sigue:

– ENERO

Día 1: Fiesta del “Niño Jesús” (*wayllás*, baile de los “negritos”).

Día 6: Bajada de Reyes (danzan los “machuq” y las *wayllás*).

– FEBRERO

“Ruedo” o “rodeo”: faena comunal de preservación de linderos.

“Compadres” y “comadres”: herranza de ovinos y algunos realizan de camélidos.

– FEBRERO O MARZO

Carnaval que se festeja tres días y compiten los “incas”.

Algunos marcan su ganado vacuno.

– MARZO O ABRIL

Pascua de Resurrección.

Marzo: Ofrenda a la *Pachamama* por los pastores de puna.

– ABRIL

Marcación o señalamiento de vacunos y camélidos. Inicia después de tres días de la Semana Santa y dura aproximadamente dos meses. Algunas familias continúan hasta agosto.

- MAYO
Cosecha de papa.
- JUNIO
Cosecha de maíz, trigo y cebada.
Fiesta del Corpus Christi en Matara y Paico, con participación de Danzantes de Tijeras.
- JULIO
Día 28 : Aniversario de la Independencia Nacional. Los cargantes son el Teniente Gobernador como “obligado” y el Alcalde como “Capitán de plaza”.
- AGOSTO
Día 15 : Fiesta de la Virgen de la Asunción.
Día 24 : Día central de la Fiesta Patronal “San Bartolomé”. El ritual del *Toro Velay*.
- SETIEMBRE
Día 15 al 20 : Fiesta del *Yarqa Aspiy*, con participación de Danzantes de Tijeras.
Sembrío de maíz, papa y otros productos.
- OCTUBRE
Rituales organizados por los pastores de puna para conseguir maíz.
- NOVIEMBRE
Día 1 : Todos los Santos: incineración de ofrendas en el Qoropuna.
Sembrío de papa.
- DICIEMBRE
Día 25 : Navidad y fiesta del “Niño Jesús”, con baile de “negritos”. Ceremonia del *Yupanakuy*.

1. EL TORO VELAYEN LA FIESTA PATRONAL

La Fiesta Patronal de “San Bartolomé”, actualmente es el acontecimiento público principal de Soras, se celebra durante varias jornadas, siendo el día central el 24 de agosto. Un hecho que llama la atención es que gran parte de las fiestas patronales que se celebran en la cuenca del río Chicha se realizan en el mes de julio (Siwi, Paucaray) y agosto (Atiwara, Umamarca, Matara, Wayana, Pampachiri y Soras). Probablemente porque estos meses, particularmente agosto, están ligados simbólicamente a la resurrección de los *apus* y al despertar de la *pachamama*. Después de la conquista española fue vinculada con la “Mamacha Asunta” o Virgen de la Asunción (A. Caveró, 1998). Además, especialmente en agosto (mes temido), se presentan calamidades naturales, friajes, fuertes vientos y se incrementan las enfermedades; lo que los acerca a la gente a la dimensión de “lo trascendental”. Finalmente, estos meses son de “ocio” y no hay importantes labores agrícolas ni ganaderas.

Los pobladores refieren un mito que explica la aparición de “San Bartolomé” en Soras.

Versión 1: Maxe Poma

“Al Señor San Bartolomé lo han encontrado mis abuelitos, varios están hablando así porque hay una casa, ahí está viviendo mi hermano menor Raymundo Poma, por ahí ha aparecido San Bartolomé¹. Chaymanta apasqaku naman iglisiaman (de ahí lo llevaron a la iglesia), de ahí habían investigado danzaqwan, nigruwan (con los danzantes de Tijeras y con los danzantes “negritos”), pero siempre chayman kutsiqa (pero siempre regresaba, volvía al mismo lugar). En seguida, con clarín y corneta apaptinña iglesiapi sayasqa (fue recién, cuando lo volvieron a llevar a la iglesia con clarín y corneta, que se quedó en el templo definitivamente). ¿De dónde habría venido?, había aparecido ahí. Únicamente eso me contaron mis abuelos. Pero siempre la gente del pueblo ha sido bien reconocida”.

Versión 2: Anastasio Jáuregui

“San Bartolomé estaba enterrado en Hurin Soras (en molle calle), apareció y los niños jugando se toparon y encontraron un cuchillo, luego su mano; fue en la cancha de Gualberto Poma, lo desenterraron y lo llevaron a la iglesia, pero dos a tres veces se regresó, después se quedó cuando le hicieron misa”.

Versión 3: Faustina Poma

“La tradición cuenta que San Bartolomé apareció en una huerta de Soras, al centro de flores llamado anmanqay, con su mantita. Fue en la casa de doña Josefa Poma y Juliana Poma, con su chalina y quipi. Cuando lo llevaban a la iglesia, no se quedaba, regresaba, entonces le hicieron misa el 24 de agosto en la casa de los Poma y una corrida de toros, y solo así se quedó en la iglesia. Hasta ahora existe su manta y su cuchillo en el templo².”

Este mito tiene varias características panandinas: el encuentro o súbita aparición de un (a) Santo(a) en un lugar campestre; los comuneros lo llevan al templo, este retorna reiteradamente a su lugar primigenio hasta que no le ofician una misa; le echen agua bendita u otra acción en su honor. En nuestro caso, además, se sabe el lugar exacto donde apareció: la parcela de la familia Poma, aunque varía el nombre. Inclusive la imaginación del pueblo hizo que encontraran una réplica de “San Bartolomé” en una formación natural de piedra y tierra cerca a un cerro, en el lugar llamado Arcopunco.

1 Una versión que “asevera” lo anterior dice: “Pudieron haber encontrado en un galpón solo, una mañana, posiblemente un 24 de agosto, una señora pudo haber hallado, dice que es la señora Juana Rosas, creo que viene a ser familiar de Raymundo Poma” (Información de los líderes de la Comunidad).

2 Una soreña residente en Lima proporcionó la siguiente versión: “Doña Angélica Ramírez, de 70 años, cuando aún vivía había preguntado a su suegra doña Pelagia Gutiérrez, de 89 años, esta le dijo que el lugar donde apareció el Patrón San Bartolomé fue el galpón donde hay mucha vegetación de marcos (planta silvestre); se encuentra casi a orillas del río Soras y cuando lo llevaron a la iglesia, al día siguiente desapareció y nuevamente estaba en su sitio original. Entonces llevaron a un párroco que rezó y echó agua bendita y luego lo condujeron en procesión al templo, de esta manera se quedó ahí”.



San Bartolomé, Patrón de Soras



Pagapu (ofrenda andina)

Cuando se preguntó a un soreño residente en Lima por qué el Santo Patrón lleva en una mano un cuchillo, respondió: *“Dicen que hubo una fecha mucha peste y es cuando aparece San Bartolomé que empezó a pelear con la plaga, por eso tiene un cuchillo de plata en la mano derecha”* (versión oral recogida, a mi pedido, por Mario R. Cavero). Según otros, el cuchillo representa la invasión española (información de los líderes de la comunidad).

Forma parte de la tradición soreña el hecho que fueron los españoles que trajeron a San Bartolomé desde España; que fueron tres imágenes, una se encuentra en Lima, la otra llegó a Soras y la tercera no se sabe dónde está.

Sus poderes sobrenaturales son conocidos por los comuneros.

“Cierta vez San Bartolomé tenía el dedo rajado y el retocador quiso cortarlo para restaurarlo, pero mientras dormía el artesano, en su sueño el Santo le dijo: ‘cortame nomás que yo te cortaré tu cuello’. Similar cosa ocurrió con otro mayordomo que quiso igualmente restaurarlo” (versión de Faustina Poma).

San Bartolomé es un mártir del siglo uno, fue muerto en el Asia Menor y es simbolizado empuñando un cuchillo y una piel. Se dice que es el patrono de los carniceros. También se conoce como “San Bartolomé” a la Noche de Matanza ordenada por Carlos IX contra los hugonotes de toda Francia. Tuvo lugar en la noche del 24 de agosto de 1572, cuando murieron unas tres mil personas. Probablemente, es luego de esta fecha que San Bartolomé se convierte en Patrono de Soras, esto quiere decir, ulteriormente al *Taki Onqoy*.

Actualmente, no hay un párroco permanente en Soras, llegan de Andahuaylas o Puquio esporádicamente una vez al año para la fiesta patronal. Carecen de una vida religiosa activa a cargo de catequistas como en Laramate. No obstante, existe una fe arraigada a San Bartolomé:

“Es un santo que se identifica con Soras, brinda cualquier apoyo, cuando vas de viaje pides ‘quiero llegar San Bartolomé’, prendes tu velita y bien para que, coincide. El cuchillo de San Bartolomé representa la invasión española o de otro pueblo, con eso nos ha defendido. Cuando usted tiene fe pero no pasa el cargo sufre un castigo, en cambio cuando cumples como devoto el señor te hace milagros, nos apoya” (información de los líderes de la comunidad).

Con la fiesta de la Virgen de la Asunción, cuyo día central es el 15 de agosto recordando “la ascensión al cielo de la Santísima Virgen María”, se inicia la Fiesta Patronal de Soras, que dura seis días³. El 20 de agosto se realiza la **Tunada Tupachiy** para el que todos los músicos se juntan, ponen nombres a sus arpas y ejecutan la *tinka* en la casa de los cargontes. Al día siguiente, se realiza el **Runa Hallmay**: algunos hombres se disfrazan con

3 En lo posible, vamos a presentar siguiendo a Weber el “tipo ideal” de Fiesta que va más allá de la observación que hice en el trabajo de campo en 1997. En la que asistí, hubo muchas modificaciones porque, a diferencia de otros años, no hubo cargontes y fueron las autoridades políticas, municipales, comunales y educativas que se encargaron de organizar. Además, de seguir de cerca esta fiesta, tuvimos muchos informantes entre los que destacan: Maricia de La Cruz (75 años); su nieta Yesenia Meléndez; Fredy Oré; Faustina Poma; Samuel Salcedo; Antonio Rodas y Gudelia Garay.

pieles de animales y derriban a las personas, varones, mujeres y niños que se encuentran en la plazoleta simulando alinear el maíz. También se disfrazan e imitan a las autoridades y a otras personas.

Para celebrar a San Bartolomé, se requiere de cargontes o *carguyuyq*: el *mayordomo* organiza y coordina toda la fiesta por dos años consecutivos; el *capitán de plaza* representa al torero, se encarga —al son de su propia banda consistente en cornetilla, bombo, tambor y quena⁴— de organizar grupos de jóvenes para que toreen el día indicado. El *obligado* representa al toro, se responsabiliza de traer a los astados y de sacarlos a la plaza, tiene su propia banda consistente en arpa y violín que interpretan el ritmo “toril” (tiempos atrás, también se encargaba de traer cóndores vivos para fijarlos en los lomos de los toros y así embravecerlos a medida que los picoteaban. El *adornante*, cuarto cargonte encargado de arreglar las andas de San Bartolomé, de San Pedro y de la Virgen de la Asunción. La responsabilidad de los tres últimos cargos dura un año.

Chalco (1993) ha ensayado importantes hipótesis sobre el significado simbólico del encuentro y lucha entre el cóndor y el toro en las corridas de toros que se efectúan en los Andes: una competencia entre América y España⁵; y la lucha entre los toros y los caballos (igualmente en plena tarde taurina) como la contienda entre España y España, donde el indígena ve en este espectáculo la lucha ambiciosa entre los mismos invasores hispanos, con la esperanza de que un día se exterminen entre ellos para dar paso a la restauración del dominio indígena en los Andes.

El día 22 de agosto, después de recepcionar a los músicos en el local comunal, se procede al **Toro Rimayco**.

El día 23, muy de madrugada, los músicos realizan el **Alba** a los santos patronos tocando sus instrumentos. Ulteriormente se arregla el anda de San Bartolomé y San Pedro.

Por la tarde, se efectúa el **Toro Despacho** en el lugar denominado Tambo (en Hanan Soras), cerca al cementerio. Encabezado por el *obligado*, varones y mujeres, jóvenes y adultos, despiden a una cuadrilla de diez a quince varones montados a caballo y con lazos al hombro, que en forma voluntaria y junto con el dueño de los toros se aprestan en traer los animales de las alturas para la corrida del día 25 de agosto.

Estos bravos “agarradores de toros” o “caballeros” son despedidos con cánticos y bailes de “toril”, al compás de varios grupos de arpas y violines, de varios *wagrapukus* y de cornetillas de guerra, acompañado por tambores y bombos. Se les convida a beber chicha y aguardiente, después de un tiempo de jolgorio y emoción, cual un tropel, toman entusiasmados las alturas en dirección a Qollani⁶, Pallqa y Qatunwasi. Otros años iban

⁴ Ya se ha perdido la costumbre de tocar el *Cceccete*, instrumento musical de carrizo (*soqos*), que ahora subsiste en Chacampa, Yaurej y Chiara; y el *chirisuya* que emite un sonido muy triste. Estos dos instrumentos por muchos años han caracterizado las Fiestas Patronales. La preocupación por estas pérdidas lo advierte el Prof. Samuel Salcedo en el Boletín Informativo Jatun Soras, año 1, No. 1, 1996.

⁵ De alguna manera abonaría a favor de esta hipótesis un hecho narrado por Arguedas: en Puquio los indígenas mataban al toro con dinamita (explosivo) desde un hoyo cavado en plena plaza de toros. Después de redactar el trabajo supe de la existencia de un importante trabajo del antropólogo japonés Hiroyazu Tomoeda **El Toro y el Cóndor**, editado en su propio idioma.

⁶ Inmediatamente este lugar hace recordar la gran Novela "Yawar Fiesta" de José María Arguedas, donde hay referencias a este sitio como pródigo en tener toros bravísimos que llevaban hasta Puquio.

a las Pampas de Palomino, Wilucha y Tinajería. En estos lugares, están los toros bravos *gosñes* y *frontinos*. Dicen que los astados de estos sitios, en especial de Qollani, son bizarros “*porque trajeron los españoles, así como a los caballos cerriles o salvajes*” (información de Crisólogo Gallegos).

Cuando llegan a la puna pernoctan en un hatu y por la madrugada, previo un *pago* u ofrenda a los *apus* tutelares, van en pos de los astados. A las cuatro de la mañana, salen de Soras otros jóvenes montados a caballo para dar alcance y a juntarse con sus predecesores. A la una de la tarde, aproximadamente, los *wagrapukus* o corneteros también van a darles alcance llevando comida a los “caballeros”. Aproximadamente a las 3:00 p.m., se realiza el **Toro Qaykuy**: todos juntos, “caballeros” y corneteros, ingresan al pueblo en medio de una gran algarabía general, conduciendo a los cornúpetas hacia el coso o corral, con cánticos de hermosas letras.

Más tarde, se presencia la entrada del chamizo (hojas y tallos de retama). Por la noche se realiza el **Runa Toro**, la quema de chamizos y el Santo Rosario. El **Runa Toro** y la incineración de chamizos convoca a toda la población en la plazuela del pueblo, en la calle que da a la puerta lateral de la iglesia; el espectáculo se aviva cada vez más por la competencia entre el *capitán de plaza* y el *obligado*.

El día 24, que es el día central de la fiesta patronal, muy de mañana se realiza el **Alba** al santo patrón San Bartolomé, que es el saludo que efectúan los músicos, cargontes y amigos en la puerta del templo. Acto seguido, entregan las divisas para engalanar a los toros, y los músicos van de visita a la casa de otros cargontes, de las autoridades y de otros vecinos ejecutando sus instrumentos. Cerca del medio día, se celebra la misa solemne en honor a San Bartolomé, San Pedro y la Virgen de la Asunción; inmeditamente después, sale la procesión de estas imágenes antecedida por los músicos que interpretan melodías “profanas”, y del cóndor que asusta mucho a los niños.

Nuevamente congregados en el patio frontal del templo, los soreños se autopropone como cargontes para el próximo año. Antiguamente, después de la procesión se realizaba el *gallo tipiy* organizado por un cargonte.

La noche del 24 de agosto, víspera de la corrida de toros, se realiza la impresionante y única ceremonia del **toro velay** (*туру vilay*). El *obligado* y el *capitán de plaza* visitan a los toros que están encerrados en el corral del campo deportivo de la comunidad, acompañados por músicos, compadres, familiares y los dueños de los toros para ofrendar coca, cigarrillo y chicha a los *apus*, dioses tutelares, para que sus “*hijos jueguen al día siguiente en la plaza demostrando su casta y bravura*”, pero también para ofrendar a los mismos toros (Chalco, 1993). Gran parte de la Comunidad llega indistintamente a las nueve o diez de la noche, otros van a las tres o cuatro de la madrugada. El **toro velay** es una ceremonia ritual de carácter mágico, religioso y festivo que se realiza en honor al cornúpetas, al que se le adora toda la noche con música, baile y canciones alusivas al animal. El objetivo, según Gudelia Garay, es presentar al día siguiente al toro elegante y bravo⁷.

⁷ Gran parte del *Toro Velay* pasé disfrutando de la algarabía, bailando, cantando y bebiendo al lado del excelente cantante soreño Raúl Gallegos, de Fredy Oré, Samuel Salcedo, René Alejandro (Alcalde) y otros buenos amigos y amigas.

El Toro Velay “es famoso, se canta combinado temas del incanato y el mestizaje. Todo es adoración al toro, cantamos todo tipo de cantos de nuestros incas. Tiene todavía ese dolor, esa tristeza de los incas. Una de las canciones dice ‘allqay aqchi rumipatapi tiaptikichu idificiupi tiani ninki’” (información de los líderes de la Comunidad).

Acompañado de chicha calentada, el “quemadito” de aguardiente o “chaqña”, los presentes en el **toro velay**, por grupos, entonan hermosas canciones consabidas, pero también los músicos y poetas populares componen nuevas trovas con temas referidos al *suwa ganado*, a los vaqueros y vaqueras, a los “hermanos toros”, a las retamas y pajonales, a los echaderos y estancias toriles, a las aves y plantas silvestres, a las muchachas soreñitas, a los compadres, a la naturaleza; todas ellas relacionadas a los *apus* Qarwaraso, Qollani y Pallaqa, y en fin “*al sentimiento profundo del criadero y a la nobleza de sus reses*”, “*todos los años salen nuevas canciones y junto a los temas consagrados, se transmiten oralmente de generación en generación sin nombrar nunca al autor o autores de la música o las letras*” (Chalco, 1993: 197).

Estas canciones se interpretan en cierto orden de acuerdo a cómo se va desarrollando el **toro velay**: inicio, intermedio y parte final de la ceremonia ritual.

En el intermedio, en plena noche lóbrega, cantan:

*Qarwaraso yana puyu
atarinraq, tiyarinraq,
chaynapunim ñuqaqa hermanuy
ari ninraq, manan ninraq.
(...) (logré grabar en agosto de 1997).*

Traducida al español sería:

Qarwaraso, nube negra,
se yergue y vuelve a su estado normal;
igualmente, mi hermano
dice sí y también dice no.
(...)

Cuando la magestuosa luna está por salir detrás de un cerro elevado de la margen derecha del río Soras, aproximadamente siendo la una de la madrugada, dejando atrás la oscuridad del cielo soreño cómplice de encuentros sexuales, llega el clímax, el éxtasis ceremonial: las voces suben de tono, los bailes se hacen más frenéticos, los “cajeos” (cajoneos) al arpa más fuertes, los bombos resuenan más y más, las botellas de licores circulan más generosamente. Sentimos como si los soreños habían entrado a un trance. Bailan y cantan con los ojos cerrados, como poseídos al unísono por un ser superior, en un ritmo monótono y repetitivo, a la vez alegre, con una fe y una mística envidiables. Este ritual, con canciones y danzas frenéticas, durante toda la noche, aguardando el tránsito (dentro del ciclo temporal menor) de la noche (oscura, lóbrega) al día (donde la “salida” de la luna clareando la noche es una señal de su inminente presencia esperanzadora), en un mes temido como es agosto que —a su vez es el preludio del inicio del ciclo agrícola—

podría ser una transformación de la escatología y el mensaje milenarista presente en el *Taki Onqoy*.

Planteamos como hipótesis, que tras la aparente adoración a los toros traídos por los españoles, en el *toro velay* se ritualiza el paso de la noche y el anuncio de un nuevo día, la proximidad del ciclo agrícola, y se encuentra subyacente la veneración al *Amaru* prehispánico. Este antiguamente estaba simbolizado por las sierpes míticas que tenían estrecha mutualidad con la divinidad del *illapa* (trino rayo, relámpago y trueno como señales de lluvias fecundadoras del campo), que ahora tiene relación con las nubes negras que presagian granizadas o ausencia de lluvias por la cercanía de la época de siembra. Hoy, el *Amaru* estaría representado por los cornúpetas hasta tal punto que se habla en los Andes del *Toro Amaru*, habiendo pasado así, aquel *Amaru* prehispánico, por un proceso dinámico de recreación.

Las letras de dos canciones en este momento del *toro velay* manifiestan:

Achikyay, chisimpay
Chaskay luceru,
achikyamuy, kanchaykamuy ripukunaypaq,
achikyamuy, kanchaykamuy pasakunaypaq.
Ahurasi, eso sí real botella
kuyasqallay kumpariywan tumarikunay
wayllukusqay kumariywan upyarikunay
 (W. Chalco, 1993: 203).

Traducida al español sería:

Estrella de la madrugada,
 alúmbrame para retirarme,
 alúmbrame, ilumíname, para irme.
 Ahora sí, eso sí botella de licor
 te beberé con mi querido compadre,
 y con mi estimada comadre.

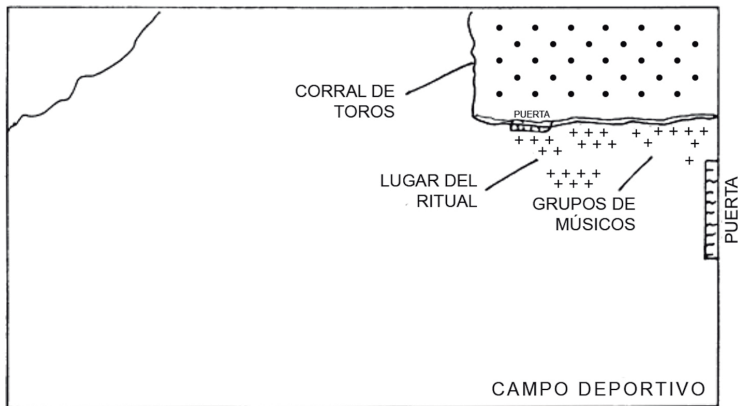
Son las siete de la mañana del día 25 de agosto, día de la corrida de toros, y la gente recién está retornando del *toro velay* a sus casas, embriagados por el trago, la música, el baile y el amor. Este ritual en Soras es singular y típico en la región por su solemnidad, por la mística que se demuestra y porque es el único lugar donde la gente se amanece, por eso los arpistas y músicos cobran caro. En Pomacocha, al frente de Soras, el *toro velay* dura solo hasta la media noche; en Larcay (con quien Soras se disputa tener los mejores toros y toreros) no concurre masivamente la gente, no dejan entrar indiscriminadamente a las personas al espacio ceremonial e igualmente es solamente hasta la media noche.

En la corrida de toros, cerca al medio día, ingresa ceremoniosamente a la “plaza de toros” (campo deportivo de la comunidad) el *Capitán de plaza* llevando las divisas o enjalmes de colores acompañado por músicos y bailarinas que baten un pañuelo blanco; recorren el perímetro de la “plaza de toros” y se ubican en una esquina. Por su parte, el

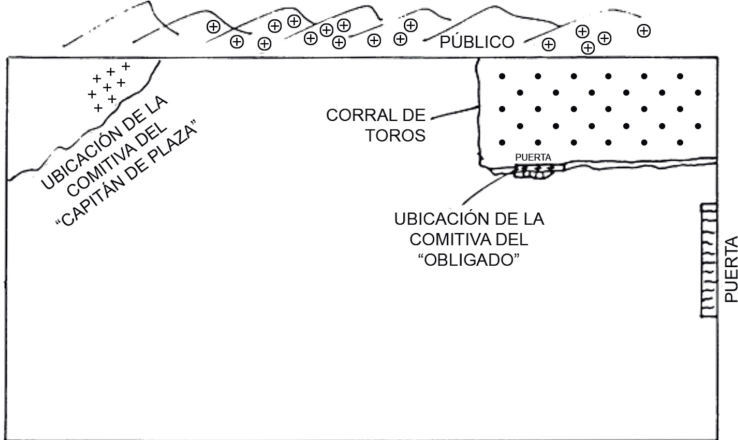
obligado y sus acompañantes, el dueño del toro y los *wagrapukus*, toman otra ubicación, cerca de los toros (ver gráfico N.º 4), prestos para dar inicio a la competencia entre ambos, toros y toreros, contienda que prosigue desde la víspera del Santo Patrón con el “Nina toro” y la quema de chamizos.

Gráfico N.º 4

Escenario del *Toro Velay* (Noche del 24 de agosto)



Ubicación de los Cargantes el Día de la Corrida de Toros (Día 25 de agosto)



Se inicia la corrida de toros. La comparsa del *Capitán de plaza* (varones y mujeres) baila provocativamente tratando de hacer quedar mal a los astados, inclusive simulan montar a caballo utilizando palos y llegan hasta la mitad de la plaza dando a entender que no le tienen miedo al animal que está por salir; obviamente “desaparecen” ni bien se asoman. Los toreros lidian montados en caballos “chuscos” (pequeños, ágiles y de

gran resistencia, asidos y amansados de los cerriles existentes en las punas de Soras) y poquísimos en un buen caballo, alto y brioso, siendo estos los que mueren en las astas del “qosko toro”. También hay algunos toreros que sin caballo se enfrentan al animal. En ambos casos, tratan de demostrar valentía, arrojo, pero también la mansedumbre del toro, algunos incluso se disfrazan de arrieros o de personas lisiadas. El *Capitán de plaza*, cabalgando y portando una bandera peruana, da vueltas alrededor del toro “animando” a su gente.

Por su parte, la comparsa del *obligado* para desquitarse trata de seleccionar al cornúpeto más bravo; antes de soltarlo en la plaza le ponen unas divisas de colores, le soplan con “trago”, efectúan sus *pagos* a las divinidades andinas para que su performance sea bueno y embista a los toreros y al público. Antes, se ponía en el lomo del toro un cóndor vivo, ahora ya no se practica esta costumbre. Puquio recogió de Soras esta costumbre extinguida, dice el profesor Samuel Salcedo⁸.

Cuando notan que el toro es dócil y los toreros se están burlando, rápidamente los devuelven al coso. Desde la noche del *toro velay* está en juego diversos actos de brujería según se trate de un cargonte u otro: unos guardan escrupulosamente a los toros cuidando que no hayan maleficios y brujería por parte del *Capitán de plaza* y realizan ofrendas para que el animal sea bravo; otros, usan actos de brujería para hacer quedar en ridículo y este sea dócil. También en plena corrida de toros los “poderes ocultos” están presentes, sea para dejarlos pasivos a los astados y así desprestigiar al *obligado* y al dueño del toro o para hacerlos bizarros.

Finalizada la corrida de toros, se realiza la ceremonia del “**Toro Despacho**” que consiste en despedir a los cornúpetas para que regresen a sus estancias de origen, acompañado de bailes, músicas y trovas como si el animal estaría cantando.

El día 26 de agosto, último día de la Fiesta Patronal, se efectúa el **Despacho**. Desatan el trono de los santos; los músicos siguen tocando hasta el medio día concursando para que salga un ganador. Los cargontes dan los “derechos” (trago especial) a los cargontes nuevos y despiden a los músicos.

En torno a la Fiesta Patronal, se articula, pues, gran parte de la cosmovisión de los soreños: en una fiesta cristiana están presentes las divinidades andinas, los rituales y las costumbres prehispánicas (por ejemplo cantos con letras andinas referidos al *killinchu*, al Qarwaraso, al Pallaqa, al Qollani), recreadas, aclimatadas, transformadas. Estos se habrían “refugiado” y “adaptado” a las creencias, rituales y temáticas hispanas (santos, toros, etc.). Estas fiestas, además, reafirman la identidad del soreño, la diferencian con otros pueblos.

En 1997, los soreños residentes en Lima también celebraron la Fiesta Patronal con un programa nutrido y vasto que fue acompañado, a mi pedido, por Mario R. Cavero, mientras nos encontrábamos en la investigación de campo en Soras.

⁸ En Pampachiri, comunidad vecina a Soras, después de la corrida de toros soltaban a los cóndores adornados con cintas de color y monedas de 9 décimos (Carlos Vivanco Flores, s/f). Sobre el significado sagrado del cóndor, ver Héctor Espinoza (1995c).

2. EL YARQA ASPIYO FIESTA DEL AGUA

Es una fiesta de carácter local en honor a las divinidades ancestrales y en homenaje al agua y a la tierra (*yacumama* y *pachamama*). Su celebración se realiza el mes de setiembre y perdura aproximadamente cinco días; corre a cargo del “sequia mayordomo”, que tiene que coordinar con los *varayuyq*, los *pongos* y los *aukis*. Con este ritual, se da inicio al ciclo agrícola que simboliza la nueva vida.

El ritual comienza cuando, por la noche, los *aukis* y *pongos* (especialistas religiosos) llevan ofrendas a los *apus* y a la *mamapacha*. Al día siguiente, en lugares consabidos fuera del pueblo, realizan el “*angoso*”: libaciones ceremoniales de licor rojizo y adornan las cruces; de noche, retornan al pueblo entre música, canciones y bailes; posteriormente, se inicia la competencia de los danzantes de tijeras.

En un consabido momento de la fiesta, toda la población se traslada junto con los “danzantes de tijeras”, los “incas” y el “capitán” al *Urqu Yarqa* (boca toma, canal de agua) para empezar con su refacción. Previamente, entregan una ofrenda en el lugar llamado Puquio: adornan una cruz con muchas flores y lo introducen al boquerón del manantial.

Similar ofrenda realizan en Herma, Ccaccaya Puquio y Paqchilo (los dos últimos son canales de mayor importancia y significación, porque la mayoría de los comuneros los usan), Urpay Puquio y Tinta Huaso. En cada uno de estos lugares trabajan un día.

La fiesta concluye con el **despacho** a los danzantes de tijeras, músicos y personas que atendieron a las visitas.

Merece un comentario aparte el *ayla*, *jaila* o *haila*, que es una danza típica de los solteros puquianos en la fiesta del agua. La especial atención que damos a esta danza es porque al movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy*, también se le conoció como “Ayra” y existe la posibilidad que tenga alguna mutualidad. En Puquio, sus letras y música “*además de expresar sus tiernas alegrías, dicen de las justas aspiraciones del hombre andino en (la) elaboración de otro y mejor porvenir. La jaila(...) es también nostalgia y añoranza, por aquel fastuoso pasado que vive en la mente de los comuneros de Puquio como un sueño glorioso, difícil de repetirse hoy*” (Bendezú, 1983: 23).

Para los actuales jóvenes campesinos de Puquio, la *ayla* (sea el *ayla taki* o el *ayla tusuy*) es el acontecimiento más añorado de la fiesta del agua. Se dice que *jaila* vendría de *jailli*, canción y danza de triunfo; en efecto, sus letras tienen este carácter, además denota fricciones interétnicas y añoranzas al pasado:

- ¡Ajajay, el indio vale. El misti es maula (inútil, fanfarrón)
- *Nosotros sí somos ¡machos!*
- *Yo soy, yo, ¡carajo!*
- *¿Dónde estarán los tiempos de antes?.*
- ¡trago!, ¡trago! ¡he dicho! (Bendezú, 1983: 117).

Lamentablemente, no pudimos realizar un seguimiento al *ayla* en Soras, nos dijeron que ya no se practicaba. Empero, Héctor Espinoza manifestó que observó esta danza en Matara, contiguo a Soras, en 1985, y está relacionada con la danza de las tijeras.

La “conciencia milenaria” en el ritual del *yarqa aspiy* o “Fiesta del Agua” es subyacente al hecho de que el nuevo ciclo agrícola es visto como una regeneración (dentro del ciclo temporal intermedio, el anual) que hay que propiciarla a través de la rendición de honores a las divinidades ancestrales: *yacumama* y *pachamama*, que representan la esperanza, la fecundidad, y esta última, la naturaleza sacralizada. En la *ayla*, danza que acompaña al ritual antes descrito, las letras y música simbolizan un presente difícil, un pasado que es evocado como un tiempo de regeneración y que despierta nostalgia, y un futuro también esperanzador y regenerador.

3. EL RITO FUNERARIO

El fallecimiento de una persona mayor es motivo de mucha tristeza en la comunidad y en particular para sus familiares más cercanos: inclusive se han visto casos de personas, sobre todo de los consortes, que se lanzan al hoyo encima de su pareja que está siendo sepultada entre lamentos hecho canciones.

Si bien el cuerpo queda enterrado, se cree que algunas almas van al cielo y otras al Qoropuna o Coropuna que tiene hasta dos significados:

- Hay quienes afirman que el Qoropuna es un lugar concreto, es el volcán que tiene este nombre y queda en el departamento de Arequipa.

“Hay personas que han fallecido y empezaron a revivir y ellos son los que cuentan estos mitos; ellos mueren tres, cuatro, cinco horas hasta ocho horas y han resucitado. Son ellos que llegan a Qoropuna, acompañado por un perro negro, sí; lo de perro negro más abunda en la zona de Aymaraes, Chalhuanca, Antabamba, ahí estos mitos se cuentan con más fuerza. Hay una vida más allá” (entrevista a H. Espinoza).

Al frente de Soras, en Pomacocha, junto a la persona fallecida entierran un perro para que lo acompañe al volcán Qoropuna (información de Tadeo Reynaga).

- Los pastores de puna de la cuenca del río Soras o Chicha llaman Qoropuna a un cerco de piedra en forma cónica cual una imitación a un volcán. En noviembre, en el día de los difuntos, preparan ofrendas a base de maíz, *sanku* y otros potajes y los incineran en estos cercos, en memoria de la familia desaparecida (H. Espinoza, 1996).

¿Quizá podamos pensar que esta última acepción sea una representación simbólica del volcán Qoropuna o Coropuna?

En la región de Ayacucho, hay una intensa veneración a los muertos y valoran “al más allá”; cuando fallecen lloran cantando “en honor al difunto” con una melodía triste: son “cantos de pena”, son “cantos a la muerte”, nos dicen. Dentro de estos, como algo específico, se interpreta el *ayataki* que es la trova de difuntos. Según algunas opiniones, el *ayataki* se entona cuando muere una persona mayor,⁹ pero al parecer también cuando

⁹ Héctor Espinoza disiente de esta apreciación: personalmente me informa que el *Ayataki* se canta cuando fallece un recién nacido o un bebé de algunos días; y a éstos los entierran de noche acompañado de hermosas canciones

muere un recién nacido. Son los deudos, generalmente mujeres, que lo interpretan espontáneamente (“*cantan familiapi*”, dice Maxe Poma), no hay letras fijas y consabidas, lo crean en ese momento, nos dice Romaldo Molina. Lloran cantando y gesticulando los siguientes motivos:

- “Me has dejado solita”.
- “Te fuiste para siempre”.
- “Ahora qué voy a hacer”.
- “Ahora a quién me dejas”.

(Información oral de Rómulo Caverro Rojas, Donatilda Carrasco y Mario R. Caverro Carrasco, para los casos de Vischongo y Concepción, en Ayacucho).

Según el informante Esteban Soto de Talavera, el *harawi* es un tipo de canción genérico y sería una “continuación” del *Taki Ongoy*, opinión que comparte Dulio Salazar de Andahuaylas y nosotros lo consideramos con reservas. Los motivos y las circunstancias en que se entona son discímiles: llamado a los espíritus, advenimiento del niño, cuando se establecen en casa, cuando siembran maíz y papa, y como despedida a los muertos. Tadeo Reynaga dice: “*El harawi para muertos se llama ayataki*”.

Los *harawis* genéricos se practican en la siembra de maíz y papa en Soras, Larcaay, Pampachiri y Matara; las letras se refieren a la *pachamama* y a los *urqutaytas*.

En la investigación de campo escuchamos canciones dolientes como cierto tipo de *harawi*, el *ayataki*¹⁰, las canciones en el *toro velay*, así como instrumentos que producen música muy melancólica y a veces eufórica como la *chirisuya* que algunos son fabricados de hueso humano (cuando se toca este instrumento, la gente de Cocharcas llora, nos dice Esteban Soto), el *wagrapuku* (cuyo sonido personalmente nos conmueve; Arguedas en *Yawar Fiesta* también percibe un efecto similar en los indígenas de Puquio). Ahora, la región del *Taki Ongoy* se caracteriza por tener los mejores cantautores de música vernácula con fuerte contenido contestatario y melancólico, que permite lanzar una hipótesis: antes, los *takis* y danzas de “libertad y salvación” eran más colectivos y fueron asociados por los españoles a los “cultos idolátricos” y, por tanto, fueron prohibidos. Frente a este hecho, la cultura andina logró replegarse y fue cada vez individualizando algunas de sus expresiones artísticas como una forma de sobrevivencia, surgiendo con el tiempo muchos famosos cantautores ayacuchanos como Manuelcha Prado, los hermanos Humala, Silvia Illanes, Ranulfo Fuentes, Bertha Barbarán, Martina Portocarrero, Carlos Falconí, Carlos Kiko Revatta, Ernesto Camasi, Angel Bedriñana, etc.; destacados grupos musicales como el Trío Ayacucho y Voces de Huamanga; y extraordinarios danzantes de tijeras.

que ya están lamentablemente desapareciendo. En estas trovas, el niño se va al cielo montado en un lorito “bien bonito”. Tom Zuidema (1965), relaciona el *Taki Ongoy* con el *ayataki* moderno: el baile después de la muerte de un niño.

10 ¿El *ayataki* podría tener relación con el *Ayla Taki* que cantan en Puquio?. Cuando pregunté en Laramate sobre el *Taki Ongoy*, lo relacionaron con el *Taki Songoy* (canto del corazón). La palabra *ongoy* en Talavera lo asocian con dar a luz, de alumbrar un bebé (*unqurun, unquchkanmi*), por lo que se podría relacionar el *Taki Ongoy* al canto y a la danza del nuevo amanecer, de la nueva vida, del nuevo milenio.

Anualmente, cuando llega el Día de los Muertos (2 de noviembre) los deudos de Pomacocha (frente a Soras), alistan en casa y en el lugar más oscuro posible, un altar con un mantel blanco con la seguridad que sus muertos vendrán a visitarlos. Ahí, colocan los potajes que han preparado en vajillas especiales, entre ellos *sankus*, y los dejan un día; al día siguiente, observan los recipientes suponiendo que comieron, dejan un día más y recién al tercer día los deudos degustan “la sobra” de sus muertos.

Cualquier éxito o fracaso de la familia también es atribuido a los difuntos:

“Cuando muere en bien, fue bueno, no sucede nada, sus parientes van a estar bien, los van a bendecir; pero si fueron desgraciados, por ejemplo bigamos, éste se va a condenar, es manchachico (fantasma: hará asustar a la gente). Este no era bueno: manchachiwasun (nos hará atemorizar), tienen que rezar, día tras día para que Dios lo acepte en el cielo” (información de Antonio Rodas).

Las tumbas de los antepasados (*gentiles*) son respetadas, dan miedo y recelo; dicen los comuneros que es un “encanto” y consagran ofrendas (*pagapus*) como las que vimos en Laramate (Lucanas) gracias a la ayuda desinteresada del profesor Ricardo Sarmiento.

4. LA DANZA DE LAS TIJERAS EN EL CORPUS CHRISTI

Breve etnografía de Matara y Paico

Santiago de Paucaray (donde se encuentra Matara) y Paico son dos distritos contiguos a Soras; quedan en la margen izquierda del río Soras y pertenecen a la provincia de Sucre.

Los anexos de Matara (que está en la zona *quechua* a 2900 m.s.n.m.) y Autama (a 3900 m.s.n.m.) tienen una población de 418 habitantes y 182 viviendas particulares. Los habitantes del asiento primigenio de Matara, se vieron forzados a trasladar su centro poblado que estaba en una peligrosa quebrada y entre peñascos, a un lugar más seguro que es Autama. Nueva localidad que alberga la mayoría de los matarinos, otros han quedado en sus residencias originales y quince familias viven en una “isla” pastoril debajo del nevado Qarwaraso, en la llamada comunidad de Santa Rosa de Ccaraccara. Para evitar confusiones, nos referiremos genéricamente como Matara a cualquiera de estos asientos.

El calendario de fiestas de Matara no difiere mucho del resto de las comunidades de la cuenca. Son típicas: la festividad del Corpus Christi que se celebra en junio, con participación de los danzantes de tijeras y la Fiesta Patronal que se rememora cada 15 de agosto en homenaje a la “Virgen de la Asunción”. Además, es de destacar la existencia en la parte *sumi* de ritos pastoriles relacionados al maíz. En la siembra del maíz y la papa realizan rituales amenizados por hermosos *harawis*.

Además de su Santa Patrona y su “Niñito” de Corpus Christi, rinden culto a sus *apus*, principalmente al *Qarwaraso*, *Yanaorqo*, *Antalla* y *Sumbriruchayqu Wayqu*. A este último, que es una piedra grande que está en la cima de un cerro, se asoman todos los danzantes de tijeras para solicitar su bendición. También destaca el culto a las *illas* o *wamanis*. Tienen varios especialistas religiosos, además del *pongo*, hay curanderos que

sanar diversas enfermedades (existe un interesante mito sobre “María Pichana y Pedro Chochoqa”), presagiadores y adivinos que ven los tres tipos de rayos o *illapas* y auguran la suerte de las personas, pero sobre todo de los ganados. Dentro de estos especialistas religiosos y personalidades más respetadas, se encuentran los *danzantes de tijeras*, siendo los más famosos Sergio Yalli (con el seudónimo de “Echor”) y Alberto Alarcón (“Ñato”).

El vecino distrito de Paico se encuentra a 3073 m.s.n.m., tiene en general casi las mismas características geomorfológicas, económicas y culturales que Matara. Es un pueblo más antiguo que Paucaray, se pueden ver todavía las arquerías de estilo colonial. Antes de ser distritos Paucaray y San salvador de Quije pertenecían a Paico (información de Romaldo Molina).

En los carnavales, años atrás competían “incas” y “coyas”(versión de Bernardo Peceros); en el mes de junio, se celebra el Corpus Christi con *danzantes de tijeras*; el 24 del mismo mes es la Fiesta Patronal en homenaje a su santo patrón “San Juan Bautista”. El 6 de setiembre se inicia la celebración de la *fiesta del agua*, siendo el 8 su día central.

Sus *apus* más importantes son *Yanaqocha* (una catarata) y *Qatunrumi*. Este último está aproximadamente a un kilómetro del pueblo y es una piedra grande como indica su nombre en forma de *danzante de tijeras*; dicen que “*es una momia que anteriormente fue un danzante de tijeras*”, una especie de ancestro de estos competidores. Estos rinden culto a ambos *apus*, especialmente en la Semana Santa, para que los proteja y les inyecte fuerza. Entre sus curanderos más famosos está Hernán Huamán, con poderes para realizar actos de brujería. Entre sus *danzantes de tijeras* más importantes, se encuentran Pichiwa Ayala (“Halcón”) y Lino Oyolo Cancho (“Cristalcha”), quienes residen en Lima; Marcelino Pichiwa (anciano) y Humberto Pichiwa Gaspar, continúan en Paico, a pesar de los tiempos difíciles.

“*Siempre Matarawan Paykuwan tupaniku*”, nos dice el *danzante de tijeras* Sergio Yalli de Matara: siempre los matarinos y paiqueños nos encontramos (en la fiesta del Corpus Christi).

La danza de las tijeras

La competencia-reciprocidad entre los *danzantes de tijeras*, en la festividad del Corpus Christi (fiesta del solsticio de invierno), ganó esta vez nuestra atención, toda vez que en los Andes prehispánico esta celebración coincidía temporalmente con la aparición de las pléyades y el ritual de la *onqoymita* (ritual del inicio del año y para ahuyentar las enfermedades); tuvo relación con la gran fiesta del Sol llamado *Inti Raymi* y en la Colonia temprana con el movimiento milenarista del *Taki Onqoy* (ver segunda parte, Capítulo VI). Se informa que los indígenas con el pretexto de realizar la fiesta del Corpus Christi, en realidad celebraban la *onqoymita* (Arriaga, 1968; Polo de Ondegardo, 1906 b).

Todos los años en la fiesta del Corpus Christi, que se celebra en junio (siendo el día movable)¹¹, se produce esta competencia en dos etapas: una primera se lleva a cabo en

¹¹ El Corpus Christi es una Festividad Católica en honor de la Eucaristía, instituida en 1264 por Urbano IV; se celebra el jueves siguiente a la Octava de Pascua. La Eucaristía es el mayor de los sacramentos cristianos, aquella en

Paico a donde se trasladan los *danzantes de tijeras* y parte de la población de Matara; recíprocamente, en una segunda etapa la contienda se realiza, con un intervalo de dos días, en Matara; esta vez son los de Paico quienes retornan la visita. Ambos momentos tienen, además de la competencia, fuertes visos de reciprocidad o *ayni*, en un cuadro de aparente contradicción.

Primera etapa: matarinos en Paico.

Los “cargotes”¹² matarinos del Corpus Christi, una semana antes se trasladan a Paico y proceden como si estuviesen en su propia comunidad: ubican una casa (alquilada o cedida por un paiquino) para disponer los preparativos de la fiesta: elaborar la chicha de jora y otros quehaceres propios de este tipo de festividad y competencia.

El día señalado, los cargotes de Matara, junto con sus familiares y un buen número de compoblanos adultos y jóvenes (sobre todo quienes emigraron a Lima y vuelven para las principales festividades), mujeres y varones, solteros y casados —que en total suman entre sesenta y setenta personas— se trasladan a Paico con collares de frutas al cuello y llevando a su “Niño Jesús” en el hombro¹³. Al llegar a Paico son recepcionados alegremente y con mucho entusiasmo por los cargotes o *maysos* en la plaza principal del pueblo, sabedores que recibirán el mismo trato cuando se trasladen después a Matara: les dan su *chuncu* (o *chunquito*)¹⁴ de trago (“quemadito” o alcohol hidratado) y luego el “Niño Jesús” es llevado al templo donde permanece hasta el día de la procesión.

Se empieza a tocar y cantar *huaynos* (género musical indígena) para que los “cargotes” y los acompañantes de ambos pueblos bailen aproximadamente una hora, luego se abrazan entre “cargotes”, destacándose un ambiente de alegre participación colectiva. Hasta aquí la presencia de los *danzantes de tijeras* no es aún protagónica.

Finalizado el baile general al son y al tono de los huaynos, el Teniente Gobernador de Matara, que es la máxima autoridad política y dirige la competencia, anuncia que al día siguiente, a las 5:30 de la mañana, empezará la contienda de los distintos grupos de los *danzantes de tijeras*.

Efectivamente, a la hora indicada se inicia en la plazoleta del pueblo lo que todos esperaban ansiosos y constituye la parte central de la celebración del Corpus Christi: la danza ritual. En líneas generales, se trata de un ritual realizado por un danzante y dos músicos que tocan instrumentos de cuerda: uno el violín y otro el arpa. El danzante, que tiene un lujoso vestido colorido, lleva en una mano unas Tijeras (tijera hembra y

la cual la presencia de Cristo es plena. Literalmente, significa **acción de gracias**. La Eucaristía Cristiana proviene de la Última Cena de Jesús con sus apóstoles, que fue la celebración de la Pascua Judía e iniciación de la Pascua Cristiana, que ahora se actualiza en la celebración. Más información ver en Mateo, Cap. 26, versículo 26 hasta el 29; Marcos, Cap. 14, versículo 12 en adelante; Lucas, Cap. 22, versículo 7 en adelante; y Juan, Cap. 13, versículo 1. Igualmente consultar Aquilino de Pedro, en **Diccionario de términos religiosos e afines**, Editora Santuario, Aparecida, Sao Paulo, 1994; y el **Nuevo Catecismo**, autorizado por el Papa, 1992, Cap. Eucaristía. Sobre la festividad del Corpus Christi en Matara y Paico, además de la observación directa, fueron esclarecedoras las informaciones orales que recibí del profesor Bernardo Peceros (natural de Paico) y de Fredy Oré en Soras.

12 Cargotes: personas encargadas de organizar determinada fiesta, se autopropone en los pueblos una vez finalizada cada fiesta del año.

13 En realidad, se trata de la simbolización del cuerpo de Cristo, al que cariñosamente llaman “Niño Jesús”.

14 Una copa o vaso pequeño.

tijera macho) grandes de metal sin eje central, cuyo movimiento produce un sonido musical muy especialísimo que armoniza con la melodía que interpretan los músicos; en la otra mano lleva un pañuelo. En la fecha y hora indicada realizan la competencia con otros grupos de danzantes, y –sin dejar de manipular las tijeras– bailan, realizan unos movimientos especiales o piruetas, saltan, realizan pruebas acrobáticas y actos de magia que incluso les puede ocasionar la muerte en el afán de salir victoriosos. Junto al danzante también los músicos compiten con sus iguales. Empero, antes de iniciar la danza, por la noche ya han cumplido el ritual llamado *plaza torre rantiy* (compra de la torre de la plaza) para ser favorecidos durante la contienda con más habilidad y destreza.

Más antes aún, han tenido que realizar sus *pagapus* y *tinkas* (ofrendas) a sus divinidades y han tenido que haber preparado sus “pastas” (actos de magia).

La competencia tiene varias fases, se inicia con la música conocida como *chaki tupachiy* (ensayo de la coreografía de la danza), en la que hay una precalificación realizada por la población y luego los danzantes tendrán su merecido descanso.

Se reinicia a las once de la noche y continúa la disputa hasta las cuatro de la mañana. Es cuando se produce el verdadero encuentro entre los competidores. Del *pampa ensayo* (baile por lo bajo), pasan a las *patadas* (voltearse como aeróbicos), continúan con la “*pastas*” (diversas habilidades que demuestran cual si fuesen magos) y finalizan con las *pruebas* (entre ellas, bajar de la torre por una cuerda al son del tañir de las tijeras, el traspasarse con alambres la boca o la cara, el comer un batracio, etc.). Cual un jurado colectivo, es el pueblo que los está calificando brindando mayores aplausos a los mejores. El danzante vencedor, luego de una reñida y espeluznante competencia, es premiado por las autoridades con un *chuncu* y una botella de trago, y la comunidad triunfadora acrecienta su prestigio en la región.

En el interín de la contienda y en los momentos de descanso, los “cargontes” de ambos pueblos están reciprocando chicha hervida y trago “quemado” en *chunquitos*.

Aquí, no termina la activa participación de los matarinos en Paico. La competencia prosigue, pero esta vez ya no entre danzantes de tijeras, sino entre comunidades: inmediatamente después de la premiación del danzante ganador, los “cargontes” y sus familiares, los músicos y los matarinos en general sacan a su “Niño Jesús” del templo en procesión por el perímetro de la plazoleta del pueblo de Paico, en compañía pacífica de los “dueños de casa” (paiquinos). Pero luego, a medida que el “Niño” está cumpliendo el recorrido perimétrico y ya se está acercando a la iglesia para dar por finalizado el acto litúrgico, los matarinos presurosos (los mismos que estuvieron esperando con ansias este momento) “agarran” a su “Niño Jesús” e impiden que entre nuevamente a la iglesia, y más bien se lo llevan presurosos a Matara, lugar de donde procede. Este hecho que se sucede velozmente es con el objetivo de evitar que el “Niño” ingrese nuevamente a la iglesia conducido por los paiquinos, porque de ocurrir se quedaría por siempre en Paico.

Así, finaliza la fiesta. Para despedir a los visitantes se realiza el ritual llamado *despacho* organizado por los paiquinos: en el camino de retorno, cerca a un cerro llamado Orccopata, los “cargontes” de ambos pueblos y sus acompañantes beben licor en *chuncos*. Se despiden los matarinos y emprenden el camino de regreso a su comunidad; al día

siguiente, se autoeligen los “cargotes” del próximo año. Los organizadores del *despacho* se quedan un tiempo más bebiendo y bailando y luego se sirve el famoso “convido” antes de volver a casa.



*Entrada del
Danzante de
Tijeras*



*Competencia
o atipanakuy*

Segunda etapa: el retorno de la visita (los paiquinos en Matara).

Después de dos días, los cargontes y sus familiares, los comuneros y los *danzantes de tijeras* de Paico se aprestan a reciprocarse la visita e ir a Matara. El proceso de la festividad, la competencia de los *danzantes de tijeras* y la contienda por apropiarse del “Niño Jesús” siguen los mismos pasos ya descritos. Nos contaron que los “dueños de casa”, esta vez propiciaron riñas por la madrugada.

Después de dos días de visita, los cargontes de Matara organizan el *despacho* en Atiwara (un anexo de Paucaray) donde despiden a los visitantes, bebiendo y bailando, y al final degustan gallina con cancha. Esta vez los paiquinos se despiden y emprenden el camino de retorno. En Paico, el compadre del “cargonte” los está esperando con la cena preparada; comen todos y vuelven a bailar al son de huaynos hasta la media noche. Al día siguiente, los “cargontes” del Corpus Christi que pasaron la fiesta benefician una vaca y organizan el “convido”, consumen *chunquitos* de trago, chicha de jora y de molle. Por la tarde, se autonominan los “cargontes” para el próximo año.

En los pueblos que conforman la cuenca del río Chicha o Soras, la “Danza de las Tijeras” constituye parte importante de los rituales de la Navidad, Bajada de Reyes, Semana Santa, Corpus Christi, San Juan, las Fiestas Patronales y la Fiesta del Agua o *yarqa aspiy*. Cada pueblo cuenta con sus grupos de danzantes, pero algunos destacan más que otros. Según los informantes sobresalen en la región los de Chaccrampa¹⁵ y Huayana¹⁶, en la margen derecha del río Soras; Matara y Paico, en la margen opuesta.

Años atrás, habían *danzantes de tijeras* soreños como Joaquín Aquino que se enfrentaba a famosos danzantes de Andamarca y Cabana. Se cuenta del joven aspirante a danzante Maxe Buleje que huyó despavorido ante la presencia del diablo colgado del techo de la casa donde practicaba, incumpliendo así el pacto que había hecho con “el maestro” (versión de los líderes de la comunidad).

Con el correr de los años, muchos pueblos como Soras ya no practican esta tradición¹⁷ y, quienes la conservan en sus diversas festividades o rituales religiosos, intercambian a sus *danzantes de tijeras*, “enviándolos” a otras comunidades y “recibiéndolos” de otros pueblos, inclusive fuera de la Cuenca, como Cabana, Andamarca, Huaycahuacho y Puquio; generándose así no solamente relaciones y vínculos intercomunales al interior de la región, sino fuera de ella, extrarregionales (ver mapa No. 4). Al parecer, este intercambio es prescriptivo si consideramos que esta danza ritual por naturaleza es competitiva. Esta contienda adquiere tres modalidades o características: a) competencia entre pueblos o comunidades con fuertes animadversiones donde la disputa o *atipanakuy* ad-

¹⁵ Uno de los primeros estudiosos que llegó a la cuenca del río Soras o Chicha a ver la Danza de Tijeras fue Josafat Roel Pineda; logró apreciar en tres distritos de la margen derecha del mencionado río que pertenece a la provincia de Andahuaylas: Chaccrampa, Huayana y Umamarca (Juan Barrio, 1975).

¹⁶ Información oral de Tadeo Reynaga, natural de San Gerónimo (Andahuaylas), que recepcionamos en noviembre de 1997.

¹⁷ Ya no hay danzantes en Soras y Pampachiri porque el proceso de “aculturación” en estos pueblos fue acentuado desde la colonia (con su secuela de extirpación de idolatrías a raíz del movimiento socio religioso del *Taki Ongoy*). Según Antonio Rodas (natural de Pomacocha), estos pueblos son más “desarrollados”.

quiere contornos dramáticos, b) disputa entre pueblos donde no hay ninguna enemistad como la que se llevaba a cabo entre Soras y Pomacocha, y c) competencia entre pueblos que mantienen una rivalidad de “baja intensidad” y adquiere contornos de amistad y reciprocidad como la que se realiza entre Matara y Paico.

Un estudio integral de los *danzantes de tijeras* está por concretarse, felizmente ya se tienen importantes avances¹⁸; sin embargo, es menester profundizar y realizar una sostenida investigación de campo en las mismas comunidades rurales donde tienen un particular arraigo: la cuenca del río Soras o Chicha y en Lucanas.

Probablemente estos danzantes se originaron en la época preinca, entre las etnias de Hatun Soras, Rucanas y Angaras, cumpliendo, además, el papel de sacerdotes o shamanes. En la época colonial, y en la misma República, sufrieron transformaciones (presionados por la persecución del que fueron objeto y las prohibiciones para que actúen) tanto en el nombre¹⁹, como en la vestimenta, el uso de las tijeras y la coreografía²⁰; pese a estas proscipciones, mantienen hasta la actualidad su esencia andina vinculada a la cosmovisión y la religiosidad tradicionales.

Una cuadrilla de *danzantes de tijeras* está compuesta por un danzante, un violinista, un arpista y un caporal elegido por la comunidad. En algunos casos acompañan, además, otros personajes. Los danzantes son generalmente varones, encontrándose casos aislados de danzantes mujeres²¹. Danzan en las fiestas religiosas cristianas, que a su vez están vinculadas o tienen relación con el calendario agrícola andino. Se baila en los departamentos del centro-sur de Perú: Ayacucho (especialmente en la cuenca del río Soras y en Lucanas), Apurímac (particularmente en Aymaraes y Andahuaylas), Huancavelica (en especial Tayacaja, donde se llaman Galas) y en el extremo norte del departamento de Arequipa, colindante con Ayacucho donde se les llama Villanos; coincidiendo de esta forma el mapa de la *danza de las tijeras* con el mapa del *Taki Onqoy*.

En el futuro, es de particular interés profundizar el estudio de la espiritualidad y religiosidad de la “Danza de las Tijeras”, porque es interesante ver, por ejemplo, cómo sus intérpretes se preparan desde niños dentro de círculos familiares donde el “arte” se transmite de generación a otra, franqueando interesantes ritos de iniciación y optando nombres tan sugestivos como “Lucifer”, “Qarqaria”, “Satanás”, etc., en claro desafío a la religiosidad católica. Consideramos importante, asimismo, indagar sobre aquella especie de “Confederación de Danzantes y Músicos” que se reúne en Puquio los Viernes Santo, donde los iniciantes practican y ejecutan rituales especiales.

18 El interesante trabajo de Lucy Nuñez, **Los Danzaq** (1992) es un ejemplo. Recientemente salió un sugestivo artículo sobre Danzantes de Tijeras de Abdón Yaranga publicado en la Revista *Guamangensis* No. 3, 1997, de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, así como el libro publicado por Antonio Salvador Villegas (1998).

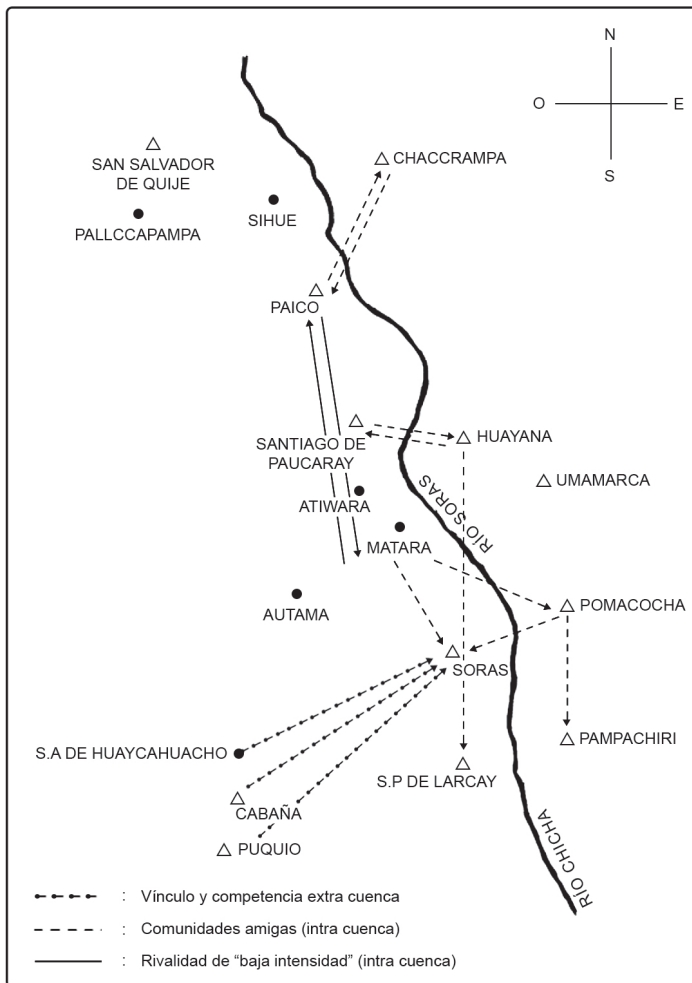
19 Según Lucy Nuñez, fue su padre Teodoro Nuñez Ureta que dio el nombre de "Danzantes de Tijeras" en las primeras décadas del siglo pasado; mientras que para Juan José Vega fue el sociólogo Hildebrado Castro Pozo. Según José María Blanco, en Ayacucho, en 1834, se les llamaba "Pacha-angeles": "angeles de la fuente" (Juan José Vega, 1995).

20 Al respecto, ver Lucy Nuñez (1992) y J.J. Vega (1995).

21 Información oral de un Danzante de Tijeras y un violinista: Cesáreo Ramos Tito y Willians Inca, respectivamente, ambos jóvenes de Andamarca (mayo de 1997). Crisólogo Gallegos dice que en Matara y Puquio hay Warmi Danzaq (información recepcionada en Soras, en julio de 1997).

Mapa N° 4

Intercambio y competencia de danzantes de tijeras intra y extra cuenca



Las mismas tijeras tienen que pasar por complejos procesos de “templadura”, a media noche en lagunas o *paqchas* (cataratas) que tienen especialísimos poderes, las que son consideradas por los hombres andinos como importantes divinidades.

Antes de bailar, realizan destacados rituales: *tinkas*, *pagapus* a las divinidades y a la plazoleta del pueblo, y también al finalizar la fiesta religiosa “limpian” la casa donde estuvieron, recordándonos este hecho –salvando distancias– a la gran fiesta de la *Citua* que se efectuaba en la época incaica tanto en Cusco como en los diversos *ayllus* del Tawantinsuyo. Es sugerente el hecho que los danzantes pidan “permiso” a la iglesia y a las autoridades para bailar y participar en fiestas religiosas cristianas, pero contradictoriamente no pueden ingresar al templo católico porque no se les permite, seguramente tampoco ellos lo quisieran.

En la competencia o *atipanakuy* entre ayllus, parcialidades o mitades o entre comunidades, se usa la “pasta” (actos mágicos) y se acude a la brujería para derrotar a los contendores. Este hecho, igualmente, recuerda a las “hechicerías” que existían en Lucanas y Parinacochas en el S. XVI y de las que da cuenta el cronista indígena Guamán Poma de Ayala. Otro hecho espectacular y de fuerte connotación sobrenatural es que, en un determinado momento de la danza ritual, estos personajes carismáticos se lanzan al espacio, dando la impresión de estar volando.

Uno de los primeros que sugirió la relación de los “danzantes de tijeras” con el *Taki Onqoy* fue Josafat Roel Pineda, luego lo hicieron Sara Castro Klaren (1990) y Lucy Núñez (1992), esta última menciona que durante los ritos del *Taki Onqoy* se bailó la “danza de las tijeras” para entrar en trance; lo que no es compartido por Abdón Yaranga (1997), y lo sostiene con vehemencia el antropólogo puquiano Rodrigo Montoya²².

Presumimos que en el ritual de la *danza de las tijeras* se trasunta la “conciencia milenaria” y se simboliza parte de la escatología andina a nivel de tres importantes ciclos temporales menores e intermedios: la agonía y la muerte del día y el nacimiento de otro día; el fin del ciclo anual y el advenimiento del nuevo año, y con él del nuevo ciclo agrícola y ganadero; y, el fin de la vida con el advenimiento de la muerte.

El primer ciclo temporal está simbolizado por los tipos de danzas que ejecutan en concordancia a que sea de día o de noche. De acuerdo a la música, el “tono o danza mayor” se usa para las tonadas alegres y es practicada durante el día, con presencia del sol (Núñez, 1992). Hay una figura conocida como “agonía” que se danza en el momento en que va “muriendo” el día, se dice que es un “ensayo de agonía y subida a *hanan pacha* (cielo)” (Yaranga, 1997); cuando llega la noche, el protagonista se levanta y realiza un baile con extraordinaria agilidad que representa al espíritu que va al infinito, y no es raro que el danzante entre en trance (Mayta, s/f). Aquí, merece comentar que hay momentos de la danza que adoptan nombres como *illapa vivun* (borde del rayo), *lucero kanchiy* (el resplandecer de los luceros). Se llama “danza menor” o *qulla alva* a la danza que se ejecuta cuando está amaneciendo en la que bailan el *wallpa waqay* (canto del ave sagrado a un nuevo amanecer) y se representa el nacimiento del día. Se danza desde las tres de la mañana con el primer canto del gallo acompañado por música melancólica y muchos de los músicos y danzantes recuerdan sus vivencias y derraman lágrimas (Ccoñas, 1993).

El segundo ciclo temporal está representado por el calendario de estas danzas. Constituyen parte importante de los rituales de la Navidad, el Año Nuevo y la Bajada de Reyes: fin del año y el inicio de otro; además, es determinante su participación en la fiesta del *yarqa aspiy* o la “Fiesta del Agua”, porque se da inicio al ciclo agrícola que simboliza la vida.

²² Comunicación personal en mayo de 1997. El antropólogo Juan Ossio (información personal en agosto de 1997) no concuerda con que la Danza de las Tijeras tenga relación con la ideología del *Taki Onqoy*, aunque no lo respalda con un trabajo escrito concreto. Igual incredulidad se encuentra en el reciente libro del profesor Sanmarquino Antonio Salvador Villegas, *La Danza de las Tijeras* (1998). Fue extraordinario haber entrevistado a profundidad a tres Danzantes de Tijeras en 1997: Sergio Yalli de Matara, Eugenio Pauqar de Puquio y Cesáreo Ramos Tito de Andamarca; y a un violinista: Willians Inca de Andamarca. Ver Capítulo X, punto 5.

El tercer ciclo temporal está representado por la ejecución de algunas pruebas como la tonada *wañuy onqoy* en Huancavelica (enfermedad mortal o la muerte) y el paso conocido como *awayñapasu* en Apurímac (“si vivo o no vivo”), en que los danzantes simulan la muerte o el desmayo (Nuñez, 1992). Pero también la “agonía” simboliza la muerte de un danzante “*cuya vida se va poco a poco en la medida que va perdiendo cada uno de sus miembros. Sus tijeras son retomadas por un danzante joven. A través de ellas la vida y la fuerza del danzaq que muere se reencarna en el nuevo danzante*” (Montoya, s/f: 78).

Asimismo, es importantísimo el ritual del *pacha mastay* observado por Héctor Espinoza en Matara durante la “Fiesta del Agua”. Antes que el danzante de tijeras se disfrace, en la casa del cargonte o *maysos*, extienden en el suelo un poncho y colocan pieza por pieza el disfraz del danzante, empezando por los calcetines para terminar colocando el sombrero. En ese momento, la representación simbólica del “danzante” yace viejo/muerto (inmóvil, sin vida) sobre la *Pachamama*. El verdadero danzante luego hace la *tinka* e invocaciones en las cuatro esquinas, lo mismo realiza el arpista, el violinista, otros ex-danzantes, los cargontes y el resto de las personas que los acompañan. En este proceso del ritual, el “danzante” toma fuerza, lo hacen revivir interpretando una música especial y apropiada al compás del tañido de las tijeras. Acto seguido, el “danzante” que yace sobre el poncho es conducido por cuatro hombres a un cuarto y ahí se viste el verdadero danzante para después salir con mucha agilidad y agresividad: simbólicamente ha revivido, ahora tiene más energía para enfrentar a sus contendores; ahora, el danzante se ha revitalizado y aparece en el escenario como la reencarnación del danzante viejo (Espinoza, 1995b, y entrevista personal en noviembre de 1997)²³.

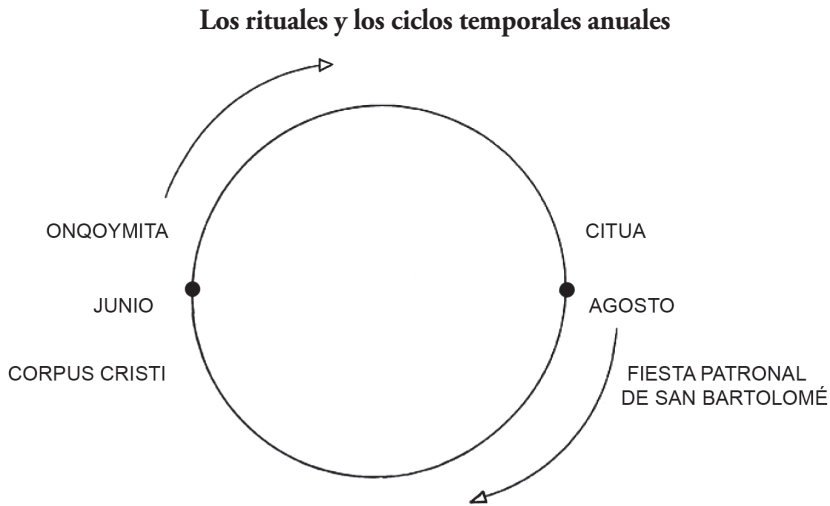
El cambio de los Ciclos Temporales, Vida y Muerte, Muerte y Reencarnación, Muerte y Regeneración, Debilidad y Fortaleza son constantes en la espiritualidad de los danzantes. Dentro de esta cosmovisión, es explicable el poder curativo que tenían y tienen, así como su vinculación al sacerdocio o al shamanismo y su peregrinación de pueblo en pueblo realizando competencias rituales, cual mensajeros de la religiosidad andina, siempre vigente.

Para cerrar esta parte de los rituales, presumimos que entre los soreños y en el ciclo temporal intermedio (anual), hay dos momentos de suma trascendencia: el fin del ciclo agrícola (junio, solsticio de invierno) que ahora coincide con la fiesta “cristiana” del Corpus Christi celebrada especialmente en Matara y Paico con una decidida y activa participación de los “Danzantes de Tijeras”; y los preparativos y anuncio del nuevo ciclo agrícola esperanzador de los meses de agosto (tiempo difícil y peligroso para el hombre andino en que se suceden catástrofes naturales, epidemias, se dice que la tierra se abre) y

²³ Dejamos para un trabajo futuro las sugestivas asociaciones que encontramos entre el cuento La agonía del *Razu-Nitti* de José María Arguedas (1962) (que trata de un importante ritual andino sobre el último baile realizado por un viejo y enfermo Danzante de Tijeras llamado *Razu-Nitti*: que aplasta nieve, y es analizado con un buen criterio por Sara Castro-Klarén, 1990; para quien el cuento es una versión transformada del *Taki Onqoy*) y el ritual del *Pacha Mastay* observado en Matara, particularmente respecto a su contenido escatológico relacionado con la muerte y la reencarnación del Danzante de Tijeras, con la muerte y el nacimiento de un nuevo danzante, con la revitalización y reencarnación del danzante viejo, etc.

setiembre, que hoy coincide con el ritual del *yarqa aspiy* y la celebración de la Virgen de la Asunción, pero sobre todo en Soras con la fiesta cristiana de San Bartolomé, patrón del pueblo.

Ambos ciclos temporales son concomitantes cronológicamente con los grandes rituales prehispánicos, en sus versiones populares: la *onqoymita* y la *citua*²⁴, ceremonias que ya fueron desarrolladas en el Capítulo VI (Escatología) al tratar sobre el calendario anual y los ritos de prevención de enfermedades. Con el correr de los años, estos rituales se han recreado, se han “refugiado” (no sintetizado) en las fiestas “católicas” indicadas. Actualmente, en estas fiestas, se encuentran rasgos –transformados– de aquellas ceremonias prehispánicas. Un gráfico al respecto sería:



²⁴ En el caso del Cusco, la fiesta prehispánica del *Qoyllur Riti* se celebra todos los años, coincide con el Corpus Christi y tiene fuerte presencia las creencias indígenas. En el *Qoyllur Riti*, originalmente se celebraba el tránsito de un año al próximo, del mundo pasado al presente (ver al respecto, Randall, 1982).

CAPÍTULO X

ESPECIALISTAS RELIGIOSOS

1. APUSUYUSY PONGOS

Son los admirables sacerdotes indígenas quienes presiden todos los actos rituales andinos; se encargan de preparar la “mesa” o *pago* (o *pagapu*), que son ofrendas que entregan a las divinidades mayores (*apus: urqutaytas y a la pachamama*) y a las deidades menores (*illas o wamanis*, etc.), previa invocación y plegarias. También realizan las *saumas o sayma*¹ y hacen el *tinkay o tinkapa*² a los dioses y conocen los secretos de la naturaleza, del cosmos, de los hombres y de los animales. Algunos de estos son reconocidos, además, como *yachaq*: sabios depositarios de la tradición oral del pueblo y generalmente son quienes guardan y narran los mitos sobre catástrofe y regeneración del cosmos.

Los entendidos en realizar estos *pagos*, actualmente, son Maxe Poma, a quien tuvimos la suerte de entrevistarlo; Cecilio Camacho (lo conocimos, logramos conversar, se le atribuye “poderes ocultos” y es músico); Isidro Poma y Alejandro Ramos. Años atrás, fue muy mentado Agustín Rosas, de quien dicen que era “dueño” o pareja de una *paqcha* o catarata “mujer” (hembra).

Por la información que brinda Anastasio Jáuregui, al parecer habría una jerarquía de sacerdotes indígenas: unos serían los *apusuyus*, de mayor rango, que además tendrían el poder de comunicarse y hablar con los *apus* tutelares mayores como el poderoso y temible Qarwaraso y que ahora ya es raro encontrarlos. Se cuenta que estos *apusuyus*, cual verdaderos shamans y previo *pago*, “llamaban” al *apu Urqutayta* y este se presentaba

1 *Sayma*: dimensión del rito andino que consiste en hacer fuego y humo con incienzo y otros productos para que las divinidades, al consumirse las ofrendas en el fuego, acepten estos dones y protejan a los hombres y a su ganado; de lo contrario, se despertaría su ira. Más información sobre el *Sayma*, ver A. Cavero (1998).

2 *Tinkay*: es otra dimensión del rito que consiste en introducir los dedos índice y pulgar en un depósito que contiene chicha, trago, sangre o agua, y luego dar un papirotazo en dirección por donde sale el Sol, bebiendo luego el contenido del depósito. Todo esto en honor a la Madre Tierra y a los *Apus* (Ver A. Cavero, 1998).

sintiéndose una especie de aleteos de varios cóndores y “poseían” a los shamanes, quienes hablaban en nombre de las divinidades o simplemente conversaban con estos dioses, que tienen –en el imaginario colectivo– una voz cavernosa y traen la esperanza de salvación para el enfermo o pronostican su muerte (Yaranga, 1978; Vivanco, s/f; información que también recogimos de Victoria Roca en Pacaicasa–Huamanga, en agosto de 1998).

Otros serían los *pongos*, de menor jerarquía, incluso se dice que son “cristianos” y realizan una vida cotidiana parecida al común de los pobladores. Antes, algunos de ellos podían platicar con los *apus* montañas. Algunos *pongos* también ofician de curanderos, sobre todo cuando el mal es causado por el cerro o la tierra. Willy Jáuregui (soreño residente en Lima), nuestro compañero circunstancial de viaje a Soras, nos contó un caso: un niño fue “dañado” por un cerro elevado por haber pasado cerca de este muy desprecenido sin ponerse una “pisca” –especie de bolsa confeccionada del buche de condor– al cuello como es la costumbre aquí; tuvo que intervenir un *pongo* en su curación. Algunos también ofician de adivinos y conocen de brujería y de magia.

Los detalles de cómo estos especialistas religiosos indígenas realizan sus “oficios” hemos visto a lo largo del Capítulo precedente sobre los rituales.

2. BRUJOS Y HECHICEROS

Estos personajes tienen el poder de cambiar una situación según el deseo de quien requiere sus servicios. Puede ocasionar el bien como también el mal. En el primer caso, tal como ya se mencionó, logran que los toros dóciles se conviertan en bravos como hizo hace poco el curandero Hernán Huamán de Paico, para la alegría del *obligado* y del público en general. Al respecto, es interesante el siguiente hecho narrado por un líder de la comunidad:

“Hay un buen curandero Hernán Huamán de Paico. El día de la corrida de toros (Virgen y San Bartolomé en Soras), el primer toro no cornea a nadie y mas bien se resbala y la gente que lo conoce le echa la culpa a Hernán. Ya estaba con copas y le pido que el toro envista (yo era Obligado, dice el informante). El hombre no sé qué sacó de su bolsillo, era una cosita blanca y lo arroja a la tierra, sale el próximo toro y se puso muy bravo. Al día siguiente fue herido Florentino Alejandro, entonces yo le dije a Hernán creo en ti. Esto pasó hace tres años” (versión oral de Mario Curi Huamán).

Estos brujos también logran que tenga un final feliz el romance imposible o difícil.

En el segundo caso, pueden amansar y hacer pasivo al toro más bizarro o enfermar a una persona sana, como fue la situación del paciente que últimamente atendieron en el Centro de Salud de Soras.

“Era las ocho de la noche y llegó al Centro de Salud un joven con convulsiones. La familia lloraba pensando que se iba a morir. El hecho es el siguiente: después de la corrida de toros siguieron bailando en la Casa Comunal y los músicos le encargaron a este joven cuidar sus instrumentos mientras bebían licor; este joven, que estaba

relativamente embriagado, confundió y agarró el instrumento de otro grupo, al ser descubierto fue duramente amonestado por el dueño y fue amenazado con hacerle el “daño”. Este inmediatamente se cayó al suelo, se le pasó la borrachera y empezó a temblar. Le trajeron al Centro de Salud y lo curamos, le recé el padrenuestro (dice el médico) y le di agua con sal y se sanó. Los familiares dijeron que fue víctima de un acto de brujería” (versión de Marco Otiniano, médico, y de Fredy Oré, biólogo, ambos personal del Centro de Salud de Soras).

Los actos de brujería se practican en todo el proceso de la Fiesta Patronal; por ejemplo, para la competencia entre músicos, estos tienen ciertos poderes sobrenaturales que los usan para infligir daño a sus contrincantes u otras personas. También hay quienes “hacen caer las estrellas” y “hacer pisar” a los abigeos.

Sobre el poder de los brujos, cuenta Anastasio Jáuregui:

*“Ahora hay brujos en Soras, son **Diospa contran** (están en contra del Dios cristiano). El otro día murió una señora por acto de brujería. Su sobrina le dio de comer unas tunas, después sufrió dos meses y murió. Esto contó su madre. Antes había un brujo Juan Poma quien mató a su esposa Pascuala Jáuregui y a otros familiares. Otro brujo fue Félix Poma. Ahora hay un brujo en Hanan Soras llamado Nemeccio Alejandro. La suerte se puede voltear, la sábila nos protege”.*

Para realizar los actos de brujería, emplean brebajes y sustancias que las víctimas consumen (como en el caso que cuenta don Antastasio), pueden usar polvos mágicos (como el que usó Hernán Huamán para embravecer al toro) o simplemente pronuncian maldiciones fijando la mirada en la víctima (como al que atendieron en el Centro de Salud, en agosto de 1997).

Además de estos especialistas, cuya actividad central es practicar la brujería, los músicos y *danzantes de tijeras* conocen y realizan sucesos de brujería para tener un buen performance y para que sus rivales y contrincantes fracasen.

3. ADIVINOS Y PRESAGIADORES

Los especialistas en leer con detenimiento y sabiduría los astros, los fenómenos naturales, la coca y otros productos para pronosticar los diversos hechos que ocurrirán en el ciclo temporal anual e intermedio, así como en la vida cotidiana de los pobladores, con sus cultivos, con sus ganados, etc. son generalmente personas ancianas.

Los entendidos observan en las constelaciones (las “cabrillas”) a la “*llama corriendo el uno tras el otro*”, ven perdices, cabezas de gente, a qué hora sale el *mayu* que es una estrella y miran su discurrir. Las estrellas indican la hora: para levantarse muy de madrugada observan el lucero del amanecer que sale a las cuatro y dicen a los muchachos dormilones: “*qilla maqta, ñam lluqsiramunña akchimpay luciru, hatariyña*” (“muchacho ocioso, ya salió la estrella del amanecer, levántate”). Igualmente, para caminar de noche se espera que se oculte el *chisimpay luciru* y se guían con la estrella de la madrugada (información de los líderes de la comunidad). Empero, se debe aclarar que algunas personas saben

proporcionar estas lecturas sin ser propiamente adivinos.

No faltan quienes se dedican a adivinar sobre los robos y pérdidas. Algunos son brujos que hacen caer el *qoyllur* (estrella) para hacer hollar a los ladrones de ganados, a quienes los amenazan diciéndoles “*suyaylla suyaylla istrillawanmi sarurachisayki*” (“espera, espera nomás, con la estrella te voy a hacer pisar”). Cuando ven un lucero cayendo, la gente dice que se está “haciendo pisar” a los ladrones al no encontrar los ganados hurtados. Son mentados Nemecio Alejandro, Luis Jáuregui y Alejandro Ramos como los especialistas en estos menesteres mágicos. Se debe anotar que al primero se le menciona también como brujo y al tercero como *pongo*.

Hasta la actualidad, se establece el ciclo del cultivo con el movimiento de la luna. Dicen que en cuarto creciente no pueden sembrar, porque el producto no saldría bien (indican que el cambio de posición o *wañu* es malo), sino deben efectuar cuando se inicia la luna nueva. Saben si lloverá o no por la posición de este astro: cuando hay *wañu* llueve; también por la ubicación de la constelación: si está en el norte dicen que no caerá aguacero y si está en el sur lloverá (información de Gudelia Garay).

Algunos observan en la luna la imagen de una Virgen cabalgando en su burrito (versión de Camilo Jáuregui). Para otros:

“La luna es más importante que el Sol. En época de siembra, cuando no hay nube solea mucho y los comuneros piden que nuble. La luna es como la madre, da luz, da de comer a sus hijos; el Sol es el padre que solo está parado” (versión de los líderes de la comunidad).

Igualmente, según el sentido en que airea el viento pronostican si habrá helada o no.

Los *amarus* son nubes negras y son tres tipos: *para amaru*, es para que llueva granizada y el *chaki amaru* anuncia una sequía. Como en enero y febrero cae mucho aguacero y malogra los sembríos, el especialista empuña un cuchillo y empieza a cortar al *yana amaru*.

En Larcay, Pampachiri, Matara y Soras, el rayo o *illapa* se clasifica en tres tipos: el *quri rayu* (rayo de oro) cae raras veces y tiene relación con “San Santiago”, es augurio de algo positivo como el incremento del ganado; el *qullqi rayu* (rayo de plata) es más positivo, aunque el anterior también tiene mutualidad con “Santiago”; y el *anta rayu* es el que cae con frecuencia, es negativo y no es bien visto, cuando “agarra” al animal es un mal vaticinio, se cree que los ganados se exterminarán. Los especialistas llamados *cuca qaway* (quienes ven en coca, hoja sagrada andina) se encargan de predecir estos acontecimientos (información oral de Héctor Espinoza).

Distinguen a otras personas que pronostican un mal año: la ausencia de lluvias, cuando ven brotar a destiempo al *pacu pacu* (cierto vegetal silvestre) que debe aparecer normalmente solo en tiempo de aguacero; cuando florecen los tunales en épocas inusuales (información de Gudelia Garay).

Son los adivinos y presagiadores quienes leen las señales del tiempo en términos sobre todo de catástrofe, como la pérdida del poder del *apu* Qarwaraso, los friajes, fuertes vientos e inusitadas heladas.

4. CURANDEROS Y SHAMANES

Son especialistas que curan diversas enfermedades, la mayoría de ellas atribuidas al castigo de las divinidades y objetos sagrados (*apus, illas, etc.*), por no haber cumplido con realizar las ofrendas y la *tinkapa* o haberlo hecho sin voluntad; y también al castigo de los santos cristianos por no haber pasado los cargos religiosos. Igual que entre los Baniwa contemporáneos del Brasil (Wright, 1996), los shamanes de Soras son vistos como salvadores, tanto en la curación de las personas como en la protección del mundo contra las fuerzas que amenazan destruirlo.

En Matara, se cuenta un mito sobre las enfermedades:

“María Pichana y Pedro Chochoqa, son dos enfermedades que caminaban juntas, la primera como mujer y la segunda como hombre. Llegaron y diezmaron a toda la población de la zona, pudo haber ocurrido en el año 900 u 800; María Pichana andaba con un balde, un cántaro creio lleno de sangre, y cada vez que llegaba a alguna casa, una persona tenía que morir” (entrevista a Héctor Espinoza).

Respecto a las epidemias informan que no creen que haya habido viruela en Soras, porque no se encuentran los rasgos típicos de esta enfermedad en el rostro de las personas, aspecto que es relativo. En tanto que por Soras pasaba el camino de herradura de la costa hacia Cusco, los viajeros morían con *chucchu* (paludismo) en el camino; cuentan que en las alturas de Soras existen sepulturas de personas que fallecieron con este mal, junto a libras esterlinas. Dicen que son los sicuaneños (naturales de Sicuani) los “huaqueadores” de estas tumbas.

Aproximadamente en la década del 20 del siglo pasado, se produjo una fuerte epidemia de sarna que afectó a más de la mitad de la población, por eso a los soreños les dicen “sarna sarna”. La gente atribuye como causa de este mal al hecho de “huaquear” en los sitios arqueológicos llamados *ñaupallaqtas* (pueblos antiguos). Se curaron con “*Jáuregui qura*” (en otros lugares se conoce como *uqi qura*), llamado así porque esta yerba fue hallada en la casa de un señor Jáuregui (información de Gudelia Garay). También dicen que en Pomacocha (frente a Soras) hubo un morbo de tifus originado –según la población– por los piojos en los años de 1910 y 1920, pereciendo mucha gente.

Al preguntar sobre el *Taki Onqoy*, el máximo líder de la comunidad nos proporcionó la siguiente interesante versión:

“Taki Onqoy era una enfermedad, de un momento a otro empezaba a fallar: a un muchachito más o menos de seis años le daba y todo el día. Yo inclusive vi en Larcaj que el muchachito hacia ‘la, la, la, la’ todo el día, como un loquito... En Soras dicen que hubo tres personas con eso, en Larcaj también. Les da a partir de seis años. Eso me contó mi papa cuando era niño, él murió a los 82 años. Uno falleció en Larcaj; por qué hace eso pregunté: me dijeron ‘este niño hereda todavía de los españoles, cuando vino una enfermedad’ y así sucesivamente también en otros pueblos, eso sería el Taki Onqoy. Igualito que viruela que da para toda la vida, igual decían ‘la, la, la, la, para toda su vida. Era como la fiebre amarilla que daba antes, sería algo

así esta enfermedad”.

Actualmente, los curanderos indígenas son especialistas para tratar, en particular, los males producidos por la tierra, los cerros, los puquios (manantiales) o fuentes de agua, y por los muertos. Cuando una persona está enferma a causa de estos fenómenos dicen: *pacha hapirun, urqu hapirun, pukyu hapirun, aya hapirun* (le “agarró” la tierra, le “agarró” el cerro, le “agarró” el manantial, le “agarró” el alma del muerto). También saben mirar (“rastrear”) en coca si una persona está hechizada o embrujada y poceden a la sanación.

Frente a estos males, realizan ritos de curación en días pares y de noche, llamados *muda* (o “cambio” de suerte) y *wischupa* (votar el mal) a raíz de enfermedades producidas por los cerros. Para sanar usan animales como cuyes, pericotes y culebras, determinadas piedras o terrones de color como el *llampu*, según dicen, es la “sangre de cóndor”; algunos vegetales silvestres traídos del Qarwaraso como la *huamanripa*, *sasahui*, *arqolla* y *alanya*, así como el ajo y el antiajo, la coca y el *cóndor cuti* (vómito de cóndor). Con todos estos objetos, logran “librar” (curar) a los enfermos. Pero la acción del curandero no se circunscribe solo al paciente, tiene que realizar previamente *pagos* y plegarias a los dioses tutelares según se trate de una u otra enfermedad para que le ayuden en la sanación.

Hernán Huamán Pariona es un famoso curandero de Paico, un típico shamán de 67 años de edad, cuyos conocimientos médicos son requeridos en Soras y en toda la cuenca del río Soras o Chicha. Él atribuye sus cualidades a un “relámpago rayo” que le cayó en Qarwaraso donde vivía desde pequeño. Dice: “*ese relámpago rayo era aire y me levantó*”. Desde la época prehispánica, uno de los procedimientos para llegar a desempeñar los oficios de mago o sacerdote andino, era cuando sobrevivía a los efectos del rayo o *illapa*. Esta divinidad es considerada como progenitor en la tierra de ciertos seres que eran objeto de culto o intermediarios del culto. “*Los hijos del Illapa estaban llamados a devenir los intermediarios de las divinidades (shamanes)*” (Yaranga, 1979:708). En efecto, eran los designados a ser intermediarios entre el *hanan* y el *urin*, entre el cielo y la tierra. Don Hernán cura primero frotando (“pasando”) los animales por el cuerpo del enfermo, luego “califica”, lee su “calcomanía” (sic), según nos dice el shamán: “*ve su vena y empieza su tratamiento*”. También sana con yerbas extraídas del Qarwaraso (su herbolario).

APÉNDICE (entrevista a don Hernán Huamán)¹

- P : Don Hernán, cuénteme todo lo que sabe sobre su oficio.
- R : Bueno, yo hace tiempo soy curandero, yo curo con yerbas y animales, pericote, culebras... Con esos animales “facilito curas”. Existen todas las yerbas del Qarwaraso, tengo un herbolario... Hay yerba huamanripa, sasahui, arqolla, alanaya, conopa.... hatun conopa, jorihuarpa, todo; es más y mejor condorqopa (excremento), cóndor cuti (vómito de cóndor). Con todo esto curo, si no, no se podría curar. Con eso puedes “librar”² de los vientos. Algunos se enfer-

¹ Se le hizo una entrevista a profundidad el 30 de octubre de 1997 por la noche, con la ayuda desinteresada de Fredy Oré y en presencia del hijo del shamán. Las preguntas fueron realizadas en quechua o *runasimi*, al igual que gran parte de las respuestas fue en este idioma nativo.

- man... también de brujerías y con eso rápido se sana, con eso lo “libramos”.
- P : ¿Desde los cuántos años sabe curar?
- R : Desde los veinte años, soy el mejor curandero; ahora tengo 67 años.
- P : ¿Cómo así aprendió su oficio?
- R : El relámpago rayo me agarró en Qarwaraso pues yo vivía desde pequeño en ese sitio descampado. Ese relámpago rayo era aire y me levantó.... Nadie me ha enseñado mi oficio, yo solito sé.
- P : Cuénteme don Hernán sobre su niñez, sobre la escuela.
- R : Yo vivía en la altura allá en Qarwaraso, ahí me agarró el relámpago. Antiguamente no había tanta escuela, solo los que tenían plata estudiaban en Ayacucho, Huamanga, Andahuaylas; ya después hubo escuela aquí, en Pampachiri, en...
- P : ¿Cómo así la gente se enferma?
- R : Algunos se enferman solo con el pensamiento, otros con mal de aire, con el aliento de la tierra, con el viento tu cabeza da vueltas; también cuando nos manda nuestra “contra”³... locuras...se agarra la vena del enfermo y se lee.
- P : Cuando morimos, ¿a dónde vamos don Hernán?
- R : Nuestro creador cuando dice ya, ya. Solo al frente está la muerte, puede ser esta noche, no está en nuestro querer...
- P : A los curanderos le dicen *pongo* y ¿trabajan con sus “patrones”?
- R : No sé eso, yo no creo. Tampoco me encontré, eso solo saben como arte...Mi mamá era doña...Pariona, de Pallqa vino Marcelo Conde, medio danzante de tijeras y medio curandero; este señor me dijo vamos a llamar al “mundo tierra” y llamó. Dijo pongan a esta mesa una botella de trago, la tierra va a tomar... en la manta habían otros materiales; mientras empezó a moverse la mesa *chaqlaq*, *chaqlaq* tomó el trago, encendimos fósforo... eso es solo arte.
- P : ¿Don Hernán, cómo sanan los enfermos ?
- R : Con toda clase de animalitos se pasa su cuerpo y se “califica”, se lee su calcamonia (sic), ves su vena y empiezas su tratamiento, si es de viento, de tierra; con los materiales, con *collanay llampu* haces el “cambio” con remedio y se sana. Primero curas con animal, después con yerbas...yo no tengo miedo a la culebra, se me enrosca en mi cuello solo hay que machucar su cuello.
- P : Don Hernán y ¿cómo se hace el *pagapu*?
- R : Así es la *pagapa*: buscas fierro de... orines de gallina, orines de chanco, orines de perro, orines de cuy.... dos molindas de piedra, ají.... cabeza de perro...
- P : Y de los *apus* y *wamanis* ¿puede contarme?
- R : Sí he visto al *apu Qarwaraso*. No converso con ellos.
- P : ¿Cree en los sueños, en las revelaciones?
- R : Sí se me reveló, antes de ir a curar, en mi sueño se me apareció muchos señores

2 "Librar", "libraniku" o "libramos", se refiere al acto de curar y sanar a una persona o animal.

3 Actos de brujería o hechicería.

con macora montados a caballo que daban vueltas a mi alrededor y me decían “*Oh cholo de mierda, carajo, has matado muchos de mis animales*”; yo le respondí “*¿qué animales mierda?*”. Al día siguiente, me llamó una señora para curar de sarna a sus ganados. ¿Tú eres don Hernán? – me dijo–; sí, – le contesté– y ella me dijo: ¡qué milagro!.

- P : ¿Qué cosa es el *saymi*?

- R : Se quema lejos el pelo de zorro, el pelo de león, de vicuña, algodón, se hila...

- P : Cuénteme del *apu* Qarwaraso.

- R : Ahí está todo el herbolario. El poder del Qarwaraso es hasta Ayacucho mismo, también Sara Sara; por él hay lluvias, sino...

5. DANZANTES DE TIJERAS

Si bien en el Capítulo IX (punto 4) analizamos aspectos referidos a la *danza de las tijeras* como un importante ritual andino, esta vez destacamos el papel que cumplen estos danzantes como especialistas religiosos itinerantes. Y lo dejamos ex profeso al final, porque curiosa y extraordinariamente en ellos parece sintetizarse los poderes de los diversos especialistas religiosos precedentes.

Además de guardar la memoria de los diversos mitos cosmogónicos y cosmológicos y ser uno de los intérpretes de la “conciencia milenaria” indígena, saben realizar determinadas ofrendas a los *apus* montañas y a las cataratas y tienen el poder de comunicarse con aquellos en ciertas ocasiones; sin ser propiamente curanderos, conocen el arte de curar y sanan las diversas enfermedades causadas sobre todo por la tierra y los cerros; finalmente, realizan algunos actos de brujería y actos mágicos.

Los consideramos especialistas religiosos itinerantes, porque llevan el arte de la “Danza de las Tijeras” y, con esta ejecución, el ritual del mismo nombre de pueblo en pueblo siguiendo el calendario religioso católico y andino. De este modo, su prestigio es extracomunal y, a veces, trasciende más allá de una región entera. Veamos en seguida algunas partes de las entrevistas que hicimos a dos extraordinarios danzantes de tijeras.

APÉNDICE (entrevista a Sergio Yalli)⁴

- P : Don Sergio, cuéntenos algo de su vida y de su arte.

- R : En primer lugar, bailé “pastor”, en segundo lugar yo aprendí violín, de ahí pasé a “negrito”, de “negrito” ya aprendí a bailar “danzante de tijeras”, hay nomás me quedé...

- P : ¿Y a los cuántos años ya era danzante de tijeras?

- R : A los veintidós años aprendí, no tuve maestro, así yo con mi mente nomás. Yo miraba...

⁴ Entrevista realizada en Matara, el 26 de agosto de 1997, en compañía de Fredy Oré y el médico del Centro de Salud de Soras, Marco Otiniano. Don Sergio, de 65 años de edad, empezó hablando en español, pero después lo hizo en su idioma materno, el *quechua* o *runasimi*.

- P : Como danzante de Tijeras, ¿a qué lugares fué?
- R : A Chipao, Puquio, Huantaca (de acá hasta Huantaca es seis días de caminata al lado de Cora Cora), Chumpi, Pausa, y así conozco... Vienen acá a contratarme para fiestas Patronales. También fui a Lima a bailar en television, canal 7. Esto sería en 1990.
- P : Y, ¿cuál es el secreto del baile?, ¿cómo aprendió?; cuéntenos don Sergio, ¿cómo aprendió la danza de las tijeras?
- R : Nada más que mirando, así siempre yo quiero aprender, nuestro creador me ayuda. Sí siempre ensayamos, tenemos costumbre, en Viernes Santo, en el mes de abril, siempre ensayamos cada maestro, ahí siempre aprendimos ...
- P : Sus padres, ¿no eran danzantes?
- R : No, ninguno, mi papá ni conozco, soy huérfano, de mi madre, nada más, me ha criado mi abuelita. Mi mamá también poquito. Si yo conozco, siete años estuve ahí. Murió con enfermedad, así vieja ya... Yo soy catequista.
- P : Nos informan que antes de danzar hay que realizar el pago a los cerros, a los *wamanis*, a los *apus*, ¿cómo es eso don Sergio?
- R : Pago sí siempre hacemos, levantamos una botella de trago, después en el Día de Socorro bendecimos despacho traguito una botella y así costumbre hay que llevar a la casa, en Matara recién estamos viviendo ...
- P : Y..., ¿el *wamani* o *apu* tiene poder?.
- R : Sí, el *wamani*, hay cerros también, vamos a dar *tinka* eso es, *Sumbriruchayuq Wayqu* que decimos en Matara. Tiene poder, ahí siempre damos su *tinka*, siempre para empezar también. Eso nomás tengo...Nada de otras cosas...
- P : Y, ¿qué “pruebas” hace danzando?, dicen que algunos comen sapos vivos.
- R : Siempre hay costumbre de “pastitas”... hay “juguetes”, con eso siempre sabemos hacer, claro la maña lo tenemos en “pastitas”, eso pruebas.
- P : Cuentan que en Matara hay una imagen de un danzante de tijeras.
- R : Eso se llama *Sumbriruchayuq*, no sé algunos han ido hasta ahí, pero nosotros ya conocemos una *tinka* nomás. Todos los danzantes siempre se acercan ahí. En este sitio, había un cerrito y después ahí encima hay una tremenda piedra como danzante. Así de la tierra nomás es natural, no sé cómo ha caído, cuando nació ya estaba, eso está en Matara.
- P : ¿Verdad que hacen brujería para que el otro danzante pierda en la competencia?
- R : Así dicen, pero yo no tengo nada, los otros hacían, pero...no sé, a mí no me ha pasado, siempre no me ha chocado eso, si toda la vida estoy con nuestro Jesucristo no me ha pasado nada (en esta parte de la entrevista se le nota a don Sergio muy receloso, más aún cuando preguntamos sobre su “secreto”, sobre su poder, sobre sus creencias en los *apus* y *wamanis*, divinidades andinas. Siempre remarcó que era creyente del señor Jesucristo y que era catequista).

APÉNDICE (entrevista a Eugenio Pauqar)⁵

- P : Don Eugenio, cuénteme algo sobre su vida, sobre su arte.
- R : A mí me dicen *Quri Chaqui* (pies de oro) Paujacha, es mi sobrenombre, ya tengo 70 años como me ves. He danzado en todo sitio, todos me conocen, fui a Cora Cora, a arriba de Mayoq (Huancavelica). Era uno de los mejores. El resto de Puquio ya han muerto. Mi conjunto era de dos danzantes, un arpa y un violín, me contrataban por escrito. En estas presentaciones cuando el resto de los danzantes dormían, yo no perdía tiempo, estaba averiguando cosas para saber más...
- P : Don Eugenio, cuénteme algo sobre los *wamanis*, sobre la *pachamama*.
- R : Cuando no se paga a *allpa pacha*, a *wamanis*, uno se enferma, le pasa una desgracia; se *tinka* trago o vino, sino hay castigo, se enferma uno. De lo contrario, no le pasa nada a uno. Los *wamanis* en Puquio son *Quruchaca* (es una catarata) a una hora de aquí. Es *manchapa*, el puente pasa por encima, es camino de herradura. El otro es *Yanawiqi* (*qaqa, mayu pacha kan sikinta*); el otro es *Kundursinqa* (en Galeras) y el otro es *Usqunta* (son *qari warmi, son inkapa apusuyun*). Este último había tirado una barreta que llegó hasta el Cusco (*quri barrita, qillu*) y ahí se fundó el Cusco. En *Usqunta*, a la mujer del Inca (segundo Dios) cuando quiso ser abusada por los españoles, se abrió la tierra para que se esconda y se escondió. *Sara Sara, Pallapalla, Qarwaraso*, son *Wamanis* que están en la misma recta. En *Sara Sara*, en la punta, hay un *qillu* cruz, nadie sube. Cuando pasó un avión se cayó. El *Wamani* es *piña piña* (bravo). Debajo de *Sara Sara* hay un pueblo que cuando nace un varón muere estando chiquito, solo hay mujeres. *Urqu mikurun, no confían qarita, warmita sí largakun*. El pueblo se llama Qasiri, estas mujeres son “gringas”, *qira qira ñawiyuq*. *Sara Sara* debe ser mujer por eso no consiente hombres. El Danzante tiene que pagar a la tierra, a la plaza, en las cuatro esquinas.
- P : Don Eugenio, cuénteme sobre el poder de la tierra y acerca de los pagos (ofrendas) que hacen.
- R : Cosa de *allpa* (tierra) conocen mucho los *danzantes de tijeras* para curar, pero no son curanderos, son otros los curanderos. El *Wamani* maneja al pueblo, él ve al pueblo, el Segundo que ve es el cura (sacerdote) cristiano. *Tierraga kausachkan* (la tierra tiene vida), queda resentido si no le pagan... Hay plazas que no se pagan, hay en la esquina *wiquchus* que caminan de noche. En otros lugares, las plazas son limpias, son suaves, donde sí se paga. En la sierra, la tierra es brava, en la costa no, cuando te caes en la sierra uno tiene problemas.

5 Entrevista realizada a Don Eugenio Pauqar de 70 años de edad, en mayo de 1997, en el barrio de Pichqachuri (Puquio). Fue efectuada en su idioma materno, pero esta vez lo presentamos traducida al español.

A MANERA DE CONCLUSIONES

1. PARA UNA RELECTURA DEL *TAKI ONQOY*

Consideramos que, en la presente investigación, nuestros objetivos generales y específicos fueron logrados, así como nuestras hipótesis de trabajo básicamente fueron confirmadas. Las conclusiones a las que arribamos son:

- A. Antes de la llegada de los españoles y previo a los Incas, existía en los Andes del centro y sur peruanos una “conciencia milenaria y mesiánica” traducidas en sus mitos oficiales y locales–populares sobre Viracocha y la Creación del Mundo y la Humanidad; y en la sucesión de las edades o mundos y el mito de *Pachacuti*: la destrucción cíclica que antecede a la restauración del mundo. En ellos, están claramente definidos que el gran ciclo cósmico iniciado en los tiempos antiguos puede concluir y cerrar; y está implícita la idea que los antepasados crearon las cosas “hasta” un fin del mundo, siendo este mundo pasajero y transitorio dentro una concepción cíclica del tiempo. Estos mitos, pues, traducían visiones catastróficas y regenerativas, apocalípticas y escatológicas del mundo. Una de las primeras experiencias empíricas de la traducción de esta “conciencia milenaria y mesiánica” en acción, es la forma cómo los indígenas leyeron la guerra victoriosa que emprendió Túpac Inca Yupanqui (Pachacútec) contra los *chankas* del Apurímac. Estos y otros son –a diferencia de lo que sostienen Varón, Curatola y otros estudiosos– aspectos fundamentales del “sustrato andino”, de las “raíces andinas” del movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy*. Solamente así se podrá entender que Mito e Historia son formas complementarias de conciencia que explican las experiencias sociales en diversos niveles.
- B. La conquista hispana de los Andes fue interpretada bajo los parámetros simbólicos de la cosmología indígena tradicional. Primero, atribuyendo a los “otros” características mesianísticas al nominarlos como “Viracochas” (lo que recuerda al capitán Cook y los indios hawaianos) y después –en correspondencia a su accio-

nar— percibiéndolos como causantes del desorden cósmico y del fin inminente de un mundo, construyéndose así una alteridad radicalmente antiespañola. En este contexto, el movimiento sociorreligioso del *Taki Onqoy* o *Ayra*, el primer movimiento milenarista indígena de la Colonia temprana, es un producto histórico precipitado por el contacto, que acrecentó la opresión interna que ya sufrían, particularmente las etnias originarias del sur de la región de Guamanga, frente a los Incas. La espiritualidad y religiosidad de este movimiento popular de carácter regional, sin embargo, solo se podrá entender a la luz de la cosmología expresada en la dualidad religiosa de los antiguos pobladores de la región de Guamanga: la inca y particularmente de la religiosidad de las etnias originarias de la región sureña. De lo que se trata, es de entender los eventos y procesos históricos en términos de “las relaciones simbólicas de orden cultural” (Sahlins); de esta forma, la cultura es históricamente reproducida en la acción; pero también se debe tener en cuenta que, en este proceso, la cultura es alterada históricamente en aquella acción.

- C. El *Taki Onqoy* se produce en un contexto histórico llamado por Lohmann Villena “etapa de espectador incertidumbre” que abarca la década del 60-70 del enigmático S. XVI. En la región, se había incrementado el número de encomiendas, la tasa tributaria que pagaban los indígenas era fuerte. La mayor “opresión” se daba en el sur de Guamanga, epicentro del movimiento: en 1561, solo tres encomiendas aportaban el 24.44 % del total de tributos de la región, aumentando más y más con el correr de los años. A pesar de la declinación poblacional, la tendencia era que la tasa subía. El número de tributarios de estas escasas tres encomiendas en 1570 representaban el 30.52 % del total de tributarios de la región. De 32 encomiendas en total, en algunos rubros como los tributos en piezas de tela, en “ganados de tierra”, en puercos y alpargatas, solo en estas tres bordeaban el 50.00 %. La situación de los indígenas empeoró con el trabajo en las minas de Atunsulla, Huacavelica, Castrovirreyna y Lucanas. Los indios de Soras y Lucanas iban a cumplir la mita minera en particular a los yacimientos de plata de Chumbilla y la mina de oro de Guallaripa, además de desplazarse a largas distancias para trabajar en los socavones de Potosí. Sin embargo, no compartimos con la idea de Wachtel y Curatola de que la situación, particularmente en el sur de Guamanga, haya sido de “anomia” y “desestructuración” temprana de la economía y la cultura indígena.

Empero, el descontento de los *soras* y *rucanas* por la merma de su población, por las enfermedades que contraían y por la opresión y explotación que sufrían no se dejó esperar. Existen fundamentos para pensar que en 1565, en pleno movimiento del *Taki Onqoy*, se gestaban los preparativos de rebelión bélica en Jauja, Vilcashuamán, Parinacochas y Soras. En la otra cara de la medalla, veremos que los encomenderos sellaron “alianzas” con algunos curacas hasta un cierto punto; más claramente, entre los de Rucanas Laramati, hay un proceso de colaboración interesada entre aquellos y la comunidad; esta última en un esfuerzo de “adapta-

- ción” a la nueva situación que les tocó vivir. Así, resistencia y adaptación eran estrategias que iban de la mano.
- D. La etapa conocida como de “Cristianización intensiva” (desde 1532 hasta fines del S. XVI), no fue tal en Guamanga y particularmente en Soras y Rucanas. Por la distancia que había de la capital de Guamanga, la evangelización no tuvo efectos halagadores en estas etnias. En un primer momento, cuando los propios encomenderos eran los encargados de llevar a sus posesiones a los escasos curas, la presencia de estos era esporádica, se quedaban poco tiempo en las encomiendas y tenían dificultades con el idioma. Se sabe que desatado el *Taki Onqoy* recién empezaron a llevar a algunos santos a los pueblos de Lucanas y se presume que aún no había en Soras y Morcolla un templo. La Guerra Civil entre los conquistadores (1537-1550), los tributos y los malos tratos que recibieron los indígenas fueron otros factores que entorpecieron la evangelización. También existían pugnas entre la iglesia y los encomenderos, por un lado y, entre la iglesia y los corregidores, por el otro. Frecuentaban los conflictos entre el clero regular y secular. Finalmente, a pesar que ya casi había desaparecido la religión estatal Inca y la mayoría de los miembros de la nobleza aborígen se había hecho “cristiana”; otro importante obstáculo para la evangelización fue la pervivencia –con fuerza y amenazante– de la religiosidad andina alentada por los sacerdotes y “hechiceros” de la religión popular (curanderos, adivinos, magos). Por eso que el *Taki Onqoy* surja en un contexto religioso donde la evangelización cristiana marchaba con dificultades.
- E. La inminencia de la catástrofe cósmica e histórica (el *pachacuti*), acelerada por la conquista española y traducida en el *Taki Onqoy* o *Ayra* (literalmente “canto y danza de la enfermedad y salida de las pléyades para un nuevo amanecer”) y otros movimientos sociorreligiosos de la Colonia temprana, fue metafórica por los indígenas cual si fuese una “enfermedad total” que amenazaba diezmar a toda la población. Las mismas divinidades andinas vencidas se encontraban enfermas y debilitadas, la misma sociedad y el tiempo estaban dolientes, lo que eran síntomas de particulares alineamientos de fuerzas cósmicas traducida en la fusión o mezcla del *hanan* y el *uurin*. Para esta percepción, contribuyeron las reales epidemias y enfermedades que sufrían los indios, la ocurrencia del “fenómeno de El Niño” y la drástica disminución poblacional que sucedió en los años inmediatamente previos al movimiento. Así, la patología desenfrenada se volvió el prelude para la cura inminente. Era urgente propiciar la “curación cósmica” e histórica para que el nuevo orden tenga como referencia el tiempo primordial llamado por los indígenas “tiempo del Inca”. Curación que esta vez se daría a través de la revitalización de sus *huacas* regionales y locales, organizadas dualmente, las que pasaron a constituir los puntos centrales de las ceremonias para el discernimiento moral durante esta época de crisis histórica y conflicto de valores. Las *huacas* fueron consideradas centros geográficos del poder divino y los shamanes y otros especialistas religiosos poseídos cumplieron un papel

- de primerísimo orden como mediadores. Reducir el *Taki Ongoy* a un “culto de crisis” es minimizar esta “conciencia milenaria” traducida en acción y desligarlo del conjunto de la religiosidad que trasciende el meramente ritualístico. El *Taki Ongoy*, por tanto, tuvo un impacto estructurador.
- F. El mapa del *Taki Ongoy* tiene una dimensión regional (no panandina); a diferencia de lo que se sostuvo hasta ahora, percibimos la necesidad de diferenciar cuatro zonas: la de Parinacochas, donde el cura Luis de Olvera descubre el movimiento, pero que no fue su punto focal ni ahí tuvo un desarrollo destacado. Fue en la jurisdicción de Hatun Soras y Rucanas (Hatun Rucanas Laramati y Rucanas Antamarca), que luego conformó el corregimiento de Lucanas, donde se origina y tuvo mayor presencia y desarrollo el *Taki Ongoy*. Una tercera zona de influencia: las encomiendas de Hanan Chilques, Hurin Chillques y Pabres (Corregimiento de Vilcashuamán), parte del repartimiento de Andahuaylas y Aymaraes y parte del corregimiento de Parinacochas. Como zona periférica, la cuarta, se encontraban las encomiendas de Tayacaja y Parija (Corregimiento de Huanta) y las encomiendas de Angaraes y Chocorvos (Corregimiento de Angaraes).
- G. A pesar de ser el *Taki Ongoy*—a diferencia de lo que sostuvieron sus principales investigadores—, un movimiento sociorreligioso de carácter regional y popular, su panteón siguió manteniendo el carácter dual (no Inca) de la organización del cosmos, médula organizante de la cultura andina. Las divinidades ya no son las mismas del panteón impuesto por el estado cusqueño, tampoco del panteón local de los pueblos Soras y Rucanas tal como era antes del movimiento milenario. En la dimensión vertical del cosmos, había en el *hanan* una superdivinidad que andaba en “canasta por el aire” y solo lo podía ver el profeta y shamán Juan Chocne y otros escogidos, y en el *urin* una fratría de *huacas* combativas dotadas de un nuevo discurso (también con capacidad de andar por el aire). En la dimensión horizontal del *kay pacha* o mundo plano, se encontraba en el *hanan* la *huaca* preincaica Pachacámac (“el que mueve al mundo”, asociado, según versión oral de Juan Ossio, a temblores y cataclismos) y en el *urin* la *huaca* Titicaca, que en este movimiento milenario simbolizaban ambas, el tiempo y el espacio primordiales. Como mediadores de la dimensión vertical se encontraban los profetas/shamanes poseídos, y de la dimensión horizontal las *huacas* zonales que estaban en el *chaupi*, entre aquellas dos grandes *huacas* preincaicas: Qarwaraso y Sara Sara. Es improbable que este movimiento haya nacido a partir de los predicadores de Vilcabamba o haya tenido alguna vinculación con el movimiento bélico de los Incas de aquella zona montañosa (como sostuvieron con cierta ligereza Millones, Wachtel, Duviols, Yaranga, Stern, Urrutia, Curatola, Castro-Klarén, Salas y Husson); toda vez que, entre otros factores, la mítica soreña los vincula a los Incas como enemigos y no hay signos de representaciones teatrales de la muerte del inca Atawallpa como hay en otros lugares.
- H. En el *Taki Ongoy*, es posible distinguir los ritos practicados en torno a las “huacas humanas” (los indios predicadores poseídos por las divinidades) y los efectuados

en torno a las “huacas ancestrales” (no humanas). De esta forma, encontramos ritos de consagración del takionqo poseído por las divinidades, ritos de revitalización de las *huacas* quemadas o fragmentadas por los españoles, ritos de purificación y ritos de renovación. Estos se exacerbaban y llegarían a unos momentos de gran efervescencia durante las versiones populares y locales de las grandes fiestas y ceremonias andinas como la *onqoymita* y la *citua* (relacionadas con el ciclo anual y la salida de las pléyades y con la expulsión de enfermedades), que seguían realizándose secretamente en la misma zona donde se desarrolló el *Taki Onqoy* hasta muy entrada la Colonia temprana e inicios del S. XVII.

- I. La contención del *Taki Onqoy* bajo la dirección del temible visitador Cristóbal de Albornoz (quien tuvo como brazo derecho al lenguaraz Gerónimo Martín y a unos indios fiscales, entre los cuales no se encontraba Guamán Poma de Ayala), a diferencia de lo que comúnmente se asevera, fue despiadada y brutal; duró aproximadamente cuatro años (1569-1572) y alcanzó a unos ocho mil indígenas vinculados al movimiento milenarista y a otros indígenas que cometieron otras faltas como incesto, amancebamiento y hechicería; se destruyó más de tres mil *huacas* medianas y pequeñas. Esta acción desatada por Albornoz, debe ser considerada como la Primera Campaña de Extirpación de Idolatrías en el antiguo Perú, cuyas experiencias le permite sugerir al religioso –para el futuro– muchos procedimientos y recomendaciones para descubrir con eficacia y reprimir más las “idolatrías” y así “servir mejor a Dios”; lo que bien puede ser considerado como el primer “Manual del extirpador” y que antecede al que Arriaga publicara en 1621.
- J. A pesar que el mensaje del *Taki Onqoy* tuvo como fundamento la cosmología indígena tradicional en que la escatología recurrió a todos los recursos religiosos de la cultura ancestral, este no buscó la recuperación del pasado, sino anunció su transformación y su adaptación al nuevo proceso histórico que le tocó enfrentar. La dualidad andina, si bien vigente en el *Taki Onqoy*, cobra otro significado tanto en la dimensión vertical del cosmos (donde el *hanan* no está representado más por el Sol y el *Urin* ahora está siendo simbolizado por las *huacas* Pachacámac y Titicaca); como en la dimensión horizontal del mundo plano donde estas *huacas* representan el *hanan* y el *urin* respectivamente, como nuevos espacios sagrados de primer orden, sufriendo las divinidades una transformación. Además, surge un nuevo ingrediente, parte de las deidades se encarnan en algunos predicadores. Durante el trance de posesión, los poderes sobrenaturales “capturaron” los cuerpos y las personalidades de los takionqos, transformándose los poseídos en objetos sagrados. También se produce una innovación en la conversión: “la participación del nuevo culto y del nuevo reino era un acontecimiento voluntario” (Sullivan, 1988); es decir, uno deliberadamente tenía que optar por unirse al movimiento siendo la salvación resultante de la conversión. Esta experiencia de la conversión consistía en abstenerse, entre otros, de maíz y sexo durante varios días; “Se requería de una ruptura definitiva con el pasado, con el ambiente y pensamiento colonial pero también con la condición adscrita que nos confina a

elementos efímeros de nuestra cultura transitoria” (Sullivan, 1988). Finalmente, nace una realidad social completamente nueva: una solidaridad, que si bien no tuvo dimensiones panandinas, traspasó los marcos del grupo local, las personas siguieron los ejemplos establecidos por las *huacas*, se unieron en una nueva alianza a fin de formar una unión más perfecta. Las divinidades representaban la salvación de los grupos humanos más allá de su grupo local.

- K. La etnografía contemporánea de los de Hatun Soras permitió reconstruir el mapa del *Taki Onqoy*, las principales *huacas* locales y regionales (*apus* montañas) que tuvieron destacada presencia en el movimiento y procurar un seguimiento del apellido de sus principales líderes. Parte importante de la etnografía religiosa que hicimos nos permite ver que, a más de 450 años de aquel movimiento sociorreligioso, la cosmología andina fue transformada, pero mantiene sus trazos estructurales tradicionales: la división del mundo en *Hanan pacha*, *Kay pacha* y *Uku pacha*; hay fuerte presencia de rasgos escatológicos incorporados en el mito de “las Tres Edades”; sus dioses principales siguen siendo los *apus* montañas, la *pachamama* y las *illas*. En las fiestas religiosas en honor a sus santos cristianos, en especial al Santo Patrón San Bartolomé (celebrado el 24 de agosto), encontramos la yuxtaposición de rituales y creencias andinas como la *tinka*, el *saminchay* y la acción de brujos y *pongos*.

Pero sobre todo, la etnografía religiosa contemporánea permitió captar la “conciencia milenaria y mesiánica” de Hatun Soras. En sus mitos, subyace la idea de la precariedad de los tiempos y de la inminencia en especial de la catástrofe. El *toro velay*, en la Fiesta Patronal, es una de las típicas expresiones rituales transformadas del ritual del *Taki Onqoy*: bajo el “pretexto” de adorar al toro, los pobladores simbolizan la escatología de los tiempos, el fin de la noche y el anuncio de un nuevo amanecer, así como el inicio del ciclo agrícola. La danza, los cantos y la música repetitiva (con arpa y violín) no dejan de tener, llegado un momento de clímax, visos de trance y de éxtasis. Otro elemento importante a tener en cuenta es el significado escatológico de la *danza de las tijeras*, cuyos exponentes forman parte de lo que denominamos “los especialistas religiosos andinos” con supremacía para comunicarse con las deidades andinas y con los poderes shamánicos, a quienes hay que revitalizarlos y darles fuerza periódicamente a través del ritual *pacha mastay*. Asimismo, es práctica permanente la necesidad de revitalizar a los dioses andinos, quienes cada cierto tiempo pierden poder lo que es un anuncio del fin del mundo: la pérdida de nieve de la cima del *apu* Qarwaraso es una notificación de ello, así como la llegada de la secta evangélica. En el área del *Taki Onqoy*, se encuentran hoy los mayores y extraordinarios exponentes del huayno a nivel nacional, con rasgos contestatarios y melancólicos que reflejan la transformación de las antiguas danzas y *takis* colectivos, habiendo sido individualizados como consecuencia de la fuerte represión que sufrieron a lo largo de los tiempos como prácticas “idolátricas”. La implicancia actual del *Taki Onqoy* tiene que ver con el papel de las expresiones artísticas como forjadoras y mensajeras de la tradición de cambio en la región de Huamanga.

Una diferencia entre la “conciencia milenaria y mesiánica” del *Taki Onqoy* y la ac-

tual, es que en aquel movimiento predominaba la esperanza de la regeneración; mientras que hoy tiene preeminencia la catástrofe, que puede ser consecuencia de la influencia, si bien inicial, de la secta evangélica.

Así, el movimiento milenarista no solo fue un evento de poca duración, hasta hoy día la “conciencia milenaria” es parte de la religiosidad de los pueblos andinos.

2. HACIA UN NUEVO ENFOQUE DE LOS MOVIMIENTOS SOCIO-RELIGIOSOS INDÍGENAS

A diferencia de lo que sostiene Curatola (1986), en América existe una larga tradición de investigaciones que han contribuido al caudal teórico sobre milenarismo, profetismo y mesianismo indígena, destacando para sudamérica Egon Schaden, María Isaura Pereira de Queiroz, Pierre Clastres, Hélena Clastres, entre otros; de ahí que existan importantes aportes que permiten definir algunas líneas de investigación.

En América, prestamos atención a las regiones consideradas típicamente “mesiánicas” (la frase es de Antonio Porro, 1991), o sea Mesoamérica, en especial el área Maya, Brasil indígena, Área Andina y Guaraní del Paraguay¹. Esta vez se obvia América septentrional.

Se considera, evidentemente, la ocurrencia de un acontecimiento histórico: la conquista y colonización de América por parte de los españoles o portugueses, según sea el caso, que ciertamente tuvo sus particularidades tanto por la acción de los invasores como por las coyunturas históricas específicas de cada región conquistada; sin embargo, contó con denominadores comunes. Este contacto tuvo diversos periodos; esta vez, por el carácter del estudio, interesa el periodo colonial temprano, llamado por otros el primer periodo colonial, que duró aproximadamente un siglo: según sean los casos va desde 1519 hasta más o menos 1616. Aún así, en este periodo es posible distinguir algunas subetapas. Las características centrales y genéricas de este periodo fueron: el impacto inicial que sufren los ayllus y pueblos indígenas; el intento por estructurar un ordenamiento colonial imponiendo violentamente las principales instituciones económicas, sociales, políticas, culturales y religiosas; y, finalmente, las iniciales luchas de resistencia indígena frente a la opresión y la dominación (adquiriendo estos movimientos sociales connotaciones seculares o religiosas). Las dos últimas características no se producen

¹ Para el periodo colonial temprano, Porro (1991) destacó hasta nueve movimientos socio-religiosos entre los Maya, entre 1524 y 1610; Wachtel (1973b) y Vainfas (1992b) se refieren a la Guerra de Mixton en México entre 1541-1542 y el último, además, habla del movimiento encabezado por Martín Ucelo o Ocelotl en México en 1530. En el Brasil indígena, en el mismo periodo las recientes pesquisas de Ronaldo Vainfas (1995 y otras) demuestran la existencia de numerosos surtos mesiánicos buscando la *Tierra Sin Mal*, destaca el de Jaguaripe (Bahía, 1585). En el área andina central (Perú) entre 1560 y 1596, además del *Taki Onqoy*, se dieron los movimientos del *Muru Onqoy* (Aymaraes), de Antabamba y el de Yanahuara, entre los principales. Curatola (1986) describió cuatro importantes movimientos socio-religiosos en el área andina septentrional (Ecuador y Colombia) entre 1557 y 1603. Por su parte, Bartolomé Meliá (citando a Neeker, 1979) señala que entre 1537 y 1616 los documentos históricos registran nada menos que 25 rebeliones de los Guaraní contra la colonización española, presentando la mayoría de ellas una típica estructura profética (Meliá, 1993). Según Métraux (1973), “ninguna otra región (como el antiguo Paraguay) habitado por los indios Guaraní, cuenta con tantos movimientos de liberación mística”.

necesariamente subsecuentes, sino generalmente se dieron en forma paralela.

Una ligera evaluación de las principales líneas de investigación de los movimientos sociorreligiosos indígenas², tienen como pauta dos indicadores que discurren entre dos polos: a) la presencia o no de la situación de contacto como factor determinante para la emergencia o surgimiento de estos, y b) el énfasis que se ponga en el estudio de estos movimientos, sea en el factor histórico relacionado con el contacto, o en la estructura (las relaciones simbólicas de orden cultural), o en ambos a la vez, en su relación dialéctica. Complementariamente se destacan, en estas líneas de investigación, algunas áreas temáticas de mayor atención³.

a. Línea ideológicorreligiosa

Egon Schaden⁴ que investiga desde el Brasil, debe ser considerado como uno de los grandes impulsores de los estudios sobre movimientos mesiánicos indígenas de América colonial temprana. Para él, además del fenómeno interno: el misticismo muy acentuado (la búsqueda de la *Tierra Sin Mal*), también es necesario una razón externa para que se dé un movimiento mesiánico. Acepta como factor para la emergencia de los movimientos sociorreligiosos la situación de contacto y, como causa, el estado de crisis o de profundo malestar social. De esta manera, el mesianismo Tupi-Guaraní se ajustaría al modelo clásico, aunque finalmente da mayor énfasis a la estructura.

El tema en que incide Schaden es la relación entre movimientos mesiánicos y las reacciones antiaculturativas (1965, 1972), coincidiendo con investigaciones posteriores realizadas por Nathan Wachtel (1976) y René Ribeiro (1968)⁵. Sobre esta preocupación, sin embargo, existen otras indagaciones que resaltan el sincretismo en los movimientos mesiánicos y quienes lo estudian como movimientos aculturativos.

En esta misma perspectiva, se encuentra el padre español de nacimiento y Guaraní de corazón, Bartolomé Meliá⁶, para quien el levantamiento de Oberá (1579) en la región de Guarambau –sector de su mayor atención– puede considerarse como un paradigma de lo que fueron muchos de los movimientos de liberación Guaraní. Indica que “*El profetismo guaraní no depende de factores externos aunque éstos pueden contribuir a formar*

2 Hay énfasis en lo de "movimientos indígenas" porque en la colonia temprana hubo influencia de ciertas concepciones mesiánicas de Cristóbal Colón (Milhou, 1992) y de Joaquín de Fiori. Algunos admiten que el mayor influjo de éste último se dio a través de los Franciscanos, aunque otros como el P. Julián Heras, 1992, niegan esta posibilidad.

3 Aquí ya no se consideran los estudios peruanos porque, a excepción del *Taki Onqoy*, se conocen solo dos trabajos breves y casuísticos sobre movimientos socio-religiosos del periodo colonial temprano: el de Waldemar Espinoza (1973a), y el de Marco Curatola (1977b). Además, las líneas de investigación que existen en torno al estudio del *Taki Onqoy* Peruano ya fueron desarrolladas en la Introducción.

4 E. Schaden (1965), en especial el capítulo XI. El libro fue reeditado por la editora de la Universidad de Sao Paulo en 1969. Sobre el mesianismo, Schaden escribió varios trabajos, se debe revisar en especial los de 1989 (1945) y 1972.

5 Los estudios sobre "aculturación" generó una abundante bibliografía en la década del 50-60 del siglo XX, resaltando E.E.UU donde trabajaron R. Beals, G. Foster, M.J. Herskovits, R. Linton, R. Redfield, E. Spicer, S. Tax, E. Vogt, y F. Voget. Entre los autores latinoamericanos destacan J.M. Arguedas, M. León Portilla, A.M. Garibay, G. Aguirre Beltrán, entre otros.

6 B. Meliá (1993).

las condiciones de su aparición” (1993: 37); él se enraíza en la religión guaraní, en la que encuentra “sus fundamentos míticos y las categorías para su expresión concreta e histórica. Por esta razón, en circunstancias y en tiempos y situaciones diversas la estructura del profetismo guaraní presenta las mismas analogías fundamentales” (: 37, 38). Para Meliá, la tradición Guaraní estructura el movimiento profético como tal. La respuesta profética contra los abusos coloniales, no es una simple rebelión contra la opresión⁷, es, ante todo, una afirmación de la identidad y una voluntad de autenticidad, ocupando un lugar destacado la danza ritual.

Una variante en esta línea de estudio corresponde a Alfred Métraux⁸ y Hélène Clastres⁹, para quienes el mito de la *Tierra Sin Mal* pregonado por los profetas indígenas existió antes de la conquista. Para el primero, la huida hacia esta *Tierra Sin Mal* era ofrecida por los profetas Tupinambá y Guaraní ante la “desesperación” en que se encontraban por la destrucción de su antigua civilización por acción de los conquistadores y de los jesuitas.

Hélène Clastres, retomando la vieja discusión entre Métraux y Schaden, se aparta de este último e indica que el esquema clásico de resaltar como causa de los movimientos mesiánicos el estado de crisis o de profundo malestar social, y el ver el movimiento como negación a una amenaza externa y como respuesta de oprimidos a la situación de opresión, no se aplica a los Tupi-Guaraní. Acepta que, tal vez, el mesianismo traduzca un estado de desequilibrio social, pero en los casos que analiza, esta inestabilidad se produce antes de la llegada de los europeos.

Tal y como comenta Robin Wright, para Pierre y Hélène Clastres (1987, 1978) la búsqueda de la *Tierra Sin Mal* representa una negación radical de los principios de la sociedad en su estado normal. Los movimientos tendrían como fundamento el repudio a una posible formación del Estado entre los Tupi-Guaraní. Las categorías nativas centrales de “jerarquía e igualitarismo” serían las responsables de las dinámicas internas que producen los movimientos proféticos históricos¹⁰.

Esta hipótesis de los Clastres fue criticada últimamente por Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha y Michael Brown¹¹.

Si bien Brown realiza una lectura política de los movimientos milenaristas indígenas de la amazonía muy posteriores a la Colonia temprana (concretamente del S. XX), sus reflexiones no dejan de ser sugerentes, porque los aspectos de “renovación utópica” reflejan procesos y contradicciones en la política interna que no tienen nada que ver con los enfrentamientos entre nativos y europeos. También critica la interpretación de los movimientos mesiánicos como expresiones de “resistencia” contra la dominación externa. Re-

7 Según Meliá, la resistencia contra la invasión y la dominación puede asumir la forma activa –como las rebeliones que en su mayoría presentan una típica estructura profética– o forma pasiva.

8 A. Métraux (1973).

9 H. Clastres (1978).

10 R. Wright (1996). Al respecto también ver el artículo de M. Brown (1991).

11 E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (1985); M. Brown (1991). Además, sobre la importancia de la venganza y el canibalismo para la existencia Tupinambá revisar el artículo del primero (1992).

toma el argumento de Clastres (por lo que nos interesa aquí comentarlos) sobre la existencia de una tensión entre las tendencias jerárquicas e igualitarias, y que el profeta usa el discurso del igualitarismo para establecer una jerarquía mayor de la que antes existía, siendo la “renovación utópica” no un evento aislado sino instancias de procesos cíclicos de las luchas políticas internas a las sociedades amazónicas. Según Brown, los movimientos milenaristas representan una especie de acto de enamoramiento con la política de los jefes (descartando así la importancia de las dimensiones escatológicas y espirituales de los movimientos milenarios y mesiánicos), quienes al enfatizar la cuestión de la jerarquía, provocan una intensificación de principios organizadores y de modos de estructurar un comportamiento jerárquico, invirtiéndose así la hipótesis de los Clastres¹².

Métraux, Schaden y Clastres concuerdan –a pesar de todo– en el carácter puramente indígena de las creencias y personajes ligados al mesianismo Tupi-Guaraní, por lo que se ubican dentro de una misma línea de investigación.

b. Abordaje sociológico tradicional

María Isaura Pereira de Queiroz¹³ y René Ribeiro¹⁴ hicieron análisis o estudios globales y generalizantes a partir de la casuística brasileña¹⁵ incluyendo a los movimientos indígenas quinientistas.

Pereira de Queiroz, tomando de Weber el concepto de “estructura social” y de “autoridad carismática” y el concepto Durkhemiano de “anomia”, elabora una tipología pluri-dimensional conciliando criterios de carácter genético (movimientos que responden a la situación colonial o a procesos internos de anomia) y de carácter funcional (movimientos revolucionarios, reformistas y conservadores o reaccionarios). Señala como hipótesis que los movimientos mesiánicos aparecen solamente en sociedades de linaje. En determinado momento, M.I. Pereira de Queiroz privilegió como área temática el papel de los líderes carismáticos.

Vittorio Lanternari (1974) critica a la socióloga brasileña en varios aspectos: la diferenciación tan tajante entre movimientos reformistas y revolucionarios; la idea que las respuestas a la desorganización interna conlleven siempre una función política reformista; la consideración de que la condición necesaria del mesianismo es la organización de linajes (esta última también fue cuestionada por el antropólogo peruano Juan Ossio, 1973). Además, la socióloga brasileña minimiza en estos movimientos el estudio del aspecto religioso, privilegiando más bien su carácter sociopolítico.

René Ribeiro propone una clasificación “operativa” que combina las características orgánicas de los movimientos mesiánicos brasileños con el papel desempeñado por sus líderes. Según él, las rebeliones nativas o indígenas comprenden los “movimientos

12 Una crítica sustanciosa a M. Brown, desde un punto de vista teórico y con sustento empírico, puede verse en R. Wright (1996).

13 M.I. P. de Queiroz (1965). La socióloga brasileña tiene, además, varios trabajos sobre este tema.

14 R. Ribeiro (1968).

15 Fuera de los mencionados hay otros análisis globales de los movimientos mesiánicos y milenaristas indígenas del Brasil quinientista: Brigitte Ertle-Wahlen (1972), Alba Zaluar (1979) y Antonio Porro (1989).

migratorios”, inspirados por la mitología indígena, y las “Santidades” cuya principal característica es la reacción a la aculturación forzada y a la desorganización tribal. Destaca en estos varios elementos importantes, además de los factores socioculturales: la crisis existencial y la insatisfacción con la religión institucionalizada, la necesidad de nuevas experiencias dramáticas y la atracción por novedosos tipos de liderazgo.

Ribeiro empuja la situación de contacto o lo diluye viendo solamente algunas de sus consecuencias.

c. Línea histórica

Esta línea enfatiza al contacto como un factor determinante de los movimientos socio-religiosos; si bien considera su dimensión religiosa, brinda mayor atención a su carácter sociopolítico. Los conceptos más usados son “crisis” y “resistencia”.

Nathan Wachtel¹⁶, sin ser especialista en movimientos socioreligiosos, presenta algunos puntos de vista a partir de la visión de los vencidos y una dimensión comparativa y casuística de los movimientos mesiánicos andinos y mexicanos.

Asumiendo que la tipología de la aculturación (“impuesta” y “espontánea”) produce los principios de un orden general, al mismo tiempo que categorías operatorias, sostiene que el milenarismo andino es un movimiento de contra-aculturación, una recusa de la aculturación en sus dos polos: “integración” o “asimilación” (1988). Indica que sublevación y milenarismo ilustran el papel constante y ambiguo que juegan los hechos de aculturación: los españoles utilizaron la aculturación como un medio de prevenir o desarticular los movimientos de resistencia indígena, pero luego también deviene en un instrumento al servicio de la sublevación (1973a).

Propone una tipología de las formas de rechazo a la dominación colonial, representada por la Guerra de Mixton (México), la resistencia de Vilcabamba, y el *Taki Onqoy*, según dos variables: que sea favorable u hostil a la aculturación, y según esté animada o no por la creencia milenarista (1973a).

Los milenarismos y mesianismos, que surgen a continuación de la colonización europea, serían frutos de la crisis y desintegración cultural provocada por la conquista, constituyendo aquellos en verdaderos renacimientos de la cultura indígena tradicional. Refiriéndose al *Taki Onqoy* peruano dice que “su milenarismo representa una teoría indígena del estado de disyunción entre indios y españoles, al mismo tiempo que la esperanza de su superación” (Wachtel, 1973a: 122,123).

Dos breves trabajos del historiador brasileño Ronaldo Vainfas¹⁷ presentan ideas generalizantes que involucran América o América Ibérica del S. XVI, discutiendo entre la historia y la antropología. La categoría alrededor de la cual construye su argumentación es “idolatría”, entendida, siguiendo a Serge Gruzinski¹⁸ que escribió sobre el México co-

16 N. Wachtel (1971). Fue publicado el Capítulo Primero de la Tercera Parte de su libro por Juan Ossio (1973).

Otros trabajos de Wachtel son los de 1973b y 1988.

17 R. Vainfas (1990-1991; 1992b;1992c; y 1995).

18 S. Gruzinski, además, tiene un interesante artículo publicado en 1986 que vale la pena revisar.

lonial, “como una aproximación específicamente indígena del mundo y no apenas como una expresión de su religiosidad” (1995: 32) y como un concepto articulado a la idea de resistencia cultural indígena a la colonización de América (1990-1991; 1992a). Es por medio de la noción de “idolatría” –según el historiador brasileño– que se puede percibir lo esencial y el detalle del proceso de “aculturación” (expresión, según Vainfas, que los historiadores rehabilitaron en las últimas décadas) inherente al colonialismo (1990-1991).

Distingue dos grandes tipos de idolatrías: las “ajustadas” y las “insurgentes”. Las primeras aluden a las actitudes de resistencia cotidiana que más se aproximan a las descritas por Gruzinski en México de los primeros siglos coloniales: el indígena se muestra apegado al pasado y a la tradición sin desafiar frontalmente a la explotación colonial ni al cristianismo (1992a). Las segundas serían movimientos sectarios, animados por mensajes francamente hostiles a los europeos, sobre todo a la explotación colonial y al cristianismo, deviniendo en actitudes de resistencia: sea como lucha armada o “guerra cósmica” (“guerra imaginaria”), y es esta última que toma la forma de milenarismo. Considera como ejemplo de ellas la resistencia neoinca de Vilcabamba en Perú y la guerra del Mixton en México; y los mensajes de Martín Ocelotl en México y el *Taki Onqoy* en Perú, respectivamente.

Esta tipología, sin embargo, es discutible, porque no da lugar para concebir la acción indígena en términos de “resistencia” y “adaptación”, a la vez ni pensar, en este proceso, los cambios y transformaciones de la cultura tradicional y el surgimiento de alternativas innovadoras.

Vainfas menciona que es imposible hablar de “milenarismo” sin abordar el concepto de mito y señala las características de los “milenarismos primitivos”. En ambos casos recurre a Eliade, el historiador rumano de las religiones.

Finalmente, destaca “*La extraordinaria semejanza de trazos guardando las especificidades de cada cultura y región entre ciertas manifestaciones idolátricas y milenaristas en el fondo muy diferentes y sujetas, todavía, a tipos variables de contacto con el europeo*” (1992a: 41).

d. Lectura históricorreligiosa

Esta lectura, en los últimos años, viene atrayendo la atención de los investigadores, porque afronta al mismo tiempo la historicidad y el contenido religioso de los movimientos milenaristas.

Alicia Barabas¹⁹ ha realizado destacados trabajos totalizadores tanto para México como para América Latina; en este último, considera como ejemplo los casos mexicano, andino y paraguayo de la época colonial temprana. Reconoce, sobre la base de Herberle y Gusfield (1975), que los movimientos pueden ser sociales (se trata de acciones largamente planificadas, con objetivos globales) y de protesta (acciones más o menos espontáneas y efímeras con objetivos limitados). Los alzamientos sociales, en sentido amplio, pueden ser movimientos religiosos o seculares, “*en atención al factor dominante*

¹⁹ A. Barabas (1986, 1987, 1994).

en su conformación, desarrollo y expresión” (1986: 496). En los primeros, la ideología religiosa “es el fundamento de la comprensión del mundo social, germen de la rebelión y guía para la acción colectiva” (: 497). En su posterior trabajo (1987), afianza y populariza más el concepto acuñado por Vittorio Lanternari de “movimientos sociorreligiosos” (que a su vez reconoce que son movimientos políticos) para referirse a los levantamientos mesiánicos, milenaristas y proféticos. Asimismo, relaciona mesianismo y utopía, considerando al primero como la expresión más radical que la segunda.

Como ella advierte, su proposición plantea una aproximación a la construcción de la “utopía india” inscrita en los movimientos étnicorreligiosos y seculares. El concepto de utopía es utilizado siguiendo a Block (1980) “que la considera como una dimensión de lo posible, como la potencia anticipadora de lo que los deseos y la acción colectiva lograrán en el futuro” (1986: 499). Así, las luchas indias emprendidas desde la conquista pueden ser consideradas “utopías concretas”, debido a que según Block “la esperanza de un mundo mejor y la actividad para concretarlo, surgen de los contenidos más profundos de la conciencia popular e irrumpen en la esfera de lo social como vivencia –por lo común religiosas– de alto contenido revolucionario” (:499); diferente de la “utopía abstracta” europea, de tipo individual, proyectada sobre las culturas autóctonas.

Cada movimiento parece reproducir un patrón básico y compartir cierto número de características. Luego de la conquista todos estos alzamientos fueron respuestas a las situaciones coloniales y una búsqueda de descolonización, configurándose como fenómenos múltiples en los que “tanto las condiciones motivadoras (privación múltiple como raíz de la crisis) como las aspiraciones de transformación son de naturaleza económica, política, social, religiosa y psicológica” (1986: 504).

La expresión más totalizadora de la privación “es la crisis del **nomos** cósmico y social, que deja al colonizado huérfano de significado del mundo” (1986: 507). Según Barabas, para explicar la aparición y el desarrollo de la utopía milenarista hace falta, además, la vigencia de cierto tipo de cosmovisiones y creencias religiosas.

Para que la creencia milenarista y su concreción mesiánica tenga lugar, es necesario la existencia de un corpus mitológico específico antes del contacto con el cristianismo. Según Barabas, “El mito irrumpe en la historia para traducir e interpretar el caótico significado de la situación colonial, así como para proponer el fin de la misma en sus propios términos de realidad” (1986: 511).

Proporciona las características de los movimientos sociorreligiosos que son comunes a México y América Latina, se entiende que también son válidas para los levantamientos de la Colonia temprana (Barabas, 1987).

Antonio Porro²⁰, estudiando con seriedad el mesianismo Maya en el periodo colonial que va de 1524 a 1761, presenta varias ideas sugerentes. A partir de la conceptualización de Tálmon (1968), pero sin quedar en ella, emplea el término de “mesiánico–milenarista” como el más adecuado “para designar actitudes y movimientos nativistas de expresión religiosa que incluyen la expectativa de un nuevo orden social” (1991: 45) y propone una

20 A. Porro (1991).

interpretación del milenarismo Maya como expresión nativista de la “identidad étnica”.

En la perspectiva teórica de restringir su consideración a las sociedades extraeuropeas cuyo contacto con la civilización occidental resultó en situaciones coloniales (Balandier, 1971), el problema del milenarismo presentaría dos aspectos básicos relevantes:

- a) La emergencia de reacciones mesiánicomilenaristas como repulsión a los estados de crisis generales por la situación de contacto interétnico de tipo colonial, está asociada “a la existencia de determinadas formas tradicionales de vivencia religiosa y de poder político”.
- b) “La *praxis* mesiánico-milenarista, en lo que concierne a las relaciones interétnicas, puede presentar tendencias o revivalistas, o aculturativas” (: 47).

Reconoce, que para la etapa que analiza, los estudios precedentes (a excepción de Thompson – 1954– y Edmonson – 1960–) procuraron esclarecer las raíces históricas y la matriz cultural de los patrones de comportamiento sociorreligioso que son convenientes realizar; preocupación que –como dice Porro– comparte con Alicia Barabas (1974).

Teniendo en cuenta los dos aspectos antes mencionados, plantea: a) Existe en el área Maya, a partir de la conquista europea, una tradición mesiánicomilenarista como padrón estable de respuestas a situaciones de crisis social. De ahí que requiera detenerse en el estudio de las variables culturales, específicamente en la religión y la visión del mundo indígenas. Reconoce que una de las condiciones para la emergencia del mesianismo, es la existencia de un tipo específico de mitología; que si fuese adecuadamente estudiado estaría satisfaciendo el requerimiento advertido por Roger Bastide: explorar con mayor profundidad su dimensión religiosa.

Si bien el milenarismo es una forma de reacción de minorías sociales a situaciones de crisis, Porro demuestra que “si de un lado esas situaciones son de crisis estructural de la sociedad, el modelo milenarista de reacción a tales situaciones se asocia a formas específicas de vivencia religiosa, las cuales deben ser identificadas y caracterizadas bajo pena de empobrecer la comprensión del fenómeno” (: 240).

b) Viendo la situación de contacto interétnico, los caracteres y las tendencias de esta tradición Maya no se agotan en la oposición revivalismo/aculturación. El significado de aquella tradición mesiánicomilenarista solo puede ser aprehendido si la entendemos que su función es la de afirmar la conciencia de la identidad étnica. Existe pues una vinculación entre milenarismo, nativismo e identidad étnica²¹, para cuya fundamentación discurre críticamente por Schaden (1972), Linton (1943), Wallace (1956), Muhlmann (1961), Edmonson (1960), entre otros.

Dando sentido al nativismo Maya en el contexto de las relaciones interétnicas que caracterizan la región durante el periodo colonial, Antonio Porro menciona que de modo general, la situación de estos indios bajo el dominio español puede ser considerada menos dramática que de los pueblos de México central por razones de naturaleza

21 En otra parte de su exposición señala que Favre (1973) enfatizó la imponderabilidad de la identidad cultural en la dinámica milenarista (Porro, 1991).

geopolítica; por el incipiente desenvolvimiento de la sociedad urbana y estatal en el periodo prehispánico; y por el nivel ideológico: la experiencia prehispánica de sucesivas dominaciones extranjeras, tornaba aceptable la presencia europea que no llevó a formas exacerbadas de privación.

Agrega: *“Pero las mismas representaciones colectivas que, a través de modelos míticos y de recurrencia histórica, constituían medios de adecuación a situaciones de subordinación política, también proporcionaban formas tradicionales de reacción a los estados de crisis generados por aquella subordinación”* (: 258).

Existió una interpretación indígena de la presencia de los blancos: *“esta presencia, gracias a circunstancias históricas y de semántica cultural, ha encontrado un lugar específico en la mitología y en la visión del mundo indígena, la propia vivencia religiosa proporcionó formas padronizadas de reacción al dominio colonial, siempre que se configuraban situaciones de crisis”* (: 258, 259).

Una evaluación de estas cuatro importantes líneas de investigación, conduce a sostener que cada una de ellas dan énfasis a distintos aspectos de los movimientos socio-religiosos indígenas de América colonial, que en realidad están articulados unos con otros; aún así, han contribuido grandemente, en su momento y ahora, a su comprensión e interpretación. Una investigación integral de estos movimientos no puede dejar de tomarlas en cuenta, evaluándolas y reevaluándolas a la luz de nuevos enfoques y del dato empírico concreto.

Son relevantes, por ejemplo, considerar algunas de las interesantes propuestas teóricas realizadas desde la “línea ideológicorreligiosa”: el énfasis en la estructura (Schaden); que el enigmático mito de la *Tierra Sin Mal* existió antes de la conquista (Métraux y Clastres); la necesidad de ir más allá del modelo clásico de mesianismo (Schaden), considerando –además– las fricciones internas que agravan la situación de “opresión” e inestabilidad (Clastres); el planteamiento de Meliá de que el profetismo Guaraní se enraiza en la religión tradicional, en la que encuentra sus fundamentos míticos y las categorías para su expresión concreta e histórica.

El “abordaje sociológico-tradicional” permite destacar el extraordinario papel que cumple el profeta como líder y el hecho de no descuidar la dimensión sociopolítica de los movimientos mesiánicos y milenaristas; magnitud esta que igualmente puntualizan los de la “línea histórica”, y, desde otra vertiente, Barabas. La “línea histórica”, a través de Wachtel, resalta el milenarismo como un movimiento contracultural, coincidiendo con Schaden y Ribeiro (que representan otras líneas de pensamiento).

De la “Lectura históricorreligiosa” son preponderantes el considerar las luchas indígenas emprendidas desde la conquista como “utopías concretas”; la privación múltiple como raíz de la crisis, siendo su expresión totalizadora la crisis del nomos cósmico y social; el mito tradicional que irrumpe en la historia para traducir e interpretar meridianamente el caótico significado de la situación colonial, planteamiento que coincide, de alguna manera, con Porro. Este último, no sin razón, propone el término “mesiánicomilenarista” para referirse a los movimientos socio-religiosos y resalta el milenarismo como expresión nativista de la identidad étnica; sugiere la existencia de una tradición me-

siánicomilenarista indígena como padrón estable de respuestas a situaciones de crisis social, que nosotros lo llamamos “consciencia mesiánica y milenaria”, términos que lo tomamos prestado de Robin Wright.

Este breve recuento y evaluación de las líneas de investigación está demostrando la gran trascendencia que reviste el estudio de los movimientos socioreligiosos para comprender la dinamicidad de la historia y de la cosmología indígena; así como la actualidad que tiene para la antropología las categorías y conceptos de “milenarismo”, “mesianismo”, “profetismo” y “escatología” indígenas (ver Sullivan y Barabas), que son especialmente proficuos dentro de un enfoque integral que relacione dialécticamente Estructura e Historia, Mito e Historia, en los términos de Sahlins y Turner-Hill, respectivamente. Particularmente es relevante, para los propósitos fijados en el presente trabajo, ir más allá del enfoque ideológicoreligioso y, más bien, realizar una lectura históricoreligiosa de los movimientos socioreligiosos indígenas de la Colonia temprana: detenerse en el estudio de las variables culturales, específicamente de la religión y de la visión del mundo indígenas (Porro) y tener en cuenta que en estos movimientos, la ideología religiosa es el fundamento de la comprensión del mundo social, germen de la rebelión y guía para la acción colectiva (Barabas).

El reestudio que se hizo del impactante movimiento socioreligioso *Taki Onqoy* ha servido para precisar el verdadero significado y la cabal dimensión que tienen en los movimientos milenaristas, los símbolos religiosos (dentro de una lectura más histórico-religiosa) que se traducen en la cosmogonía, la cosmología, la antropología, la escatología y en los especialistas religiosos indígenas, entre otros, y que se encuentran interrelacionados en un sistema complejo de símbolos. Y este planteamiento es importante dado que las teorías sobre los movimientos socioreligiosos (que incluyen los enfoques sobre el *Taki Onqoy*) en su gran mayoría, ahora como ayer, han oscilado –lamentablemente– cual si fuesen excluyentes entre dos polos: el enfoque ideológicoreligioso y la perspectiva histórica.

La espiritualidad del *Taki Onqoy* tiene que ver con el imaginario simbólico y con el cataclismo producido en el gran ciclo cósmico (iniciado en los tiempos antiguos) que concluía precipitado por la situación colonial, dando paso a la regeneración cósmica e histórica. En esta, los profetas-shamanes anuncian la salvación y la restauración del orden (como un tiempo y un lugar de felicidad y tranquilidad cuya búsqueda es constante y continuo, lo que de ninguna manera es volver al pasado histórico), a través principalmente de la resurrección y repotenciación de las *huacas* que habían sobrevivido a la conquista; *huacas* agrupadas en torno a dos divinidades preincaicas que representaban respectivamente en la dimensión vertical del cosmos el *urin* y en la dimensión horizontal, el *hanan* y el *urin*, respectivamente. Dentro de estas dos dimensiones del cosmos, los profetas-shamanes poseídos por las *huacas* oficiaron de mediadores, de reconstructores del cosmos.

Actualmente, la espiritualidad del fin del tiempo entre los indígenas de Hatun Soras se traduce en el hecho que el *kay pacha* (mundo plano o dimensión horizontal, lugar donde viven los indígenas) desaparecerá, estando cerca este cataclismo cósmico, quedan-

do en el futuro la emergencia de unos seres alados que volverán (será la Edad del “Dios Espíritu”). Espiritualidad esta que, recogiendo la influencia de la religión católica y las sectas evangélicas, acentúa la catástrofe sobre la regeneración, lo que evidentemente es una diferencia sustantiva con la escatología y la “conciencia milenaria” del *Taki Onqoy*.

REFERENCIAS

- AGÜERO, Oscar 1985. *El Milenio en la Amazonía Peruana: Los Hermanos Cruzados de Francisco da Cruz*. Amazonía Peruana, Vol. 6, 12, pp.133-145, Lima.
- 1993. **El Milenio en la amazonía. Mito-utopía tupí-cocama, o la subversión del orden simbólico**. Bib. Abya-Yala, Lima-Quito.
- ALBÓ, Xavier 1966. *Jesuitas y Culturas Indígenas. Perú 1568-1606. Su Actitud. Métodos y Criterios de Aculturación* (Primera Parte). América Indígena, Vol. XXVI, No. 3, pp.249-308, México.
- ALBORNOZ, Cristóbal de 1984 (1584). *Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. Instrucción para descubrir todas las Guacas del Perú con sus camayos y haciendas*. Revista Andina, Año 2, No. 1, primer semestre, pp. 169-222, Cusco.
- 1990 (1569...). **Las Informaciones de Cristóbal de Albornoz**. En Luis Millones (Compilador) **El Retorno de las Huacas (Estudios y Documentos del S. XVI)**. Instituto de Estudios Peruanos- Sociedad Peruana de Psiquiatría, Lima.
- ALVAREZ, Guillermo 1992. *Aportes de los Dominicos en Huamanga y Parinacochas entre los años 1540-1813*. En **Simposio sobre la Evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII**. Arzobispado de Ayacucho.
- ANSIÓN, Juan 1987. **Desde el Rincón de los Muertos. El Pensamiento Mítico en Ayacucho**. Grupo de Estudios para el Desarrollo, Lima.
- ARANIBAR, C. 1969-1970. *Notas sobre la Necropompa entre los Incas*. En Revista del Museo Nacional, Vol. XXXVI, pp. 108-142, Lima.
- ARGUEDAS, José María 1962. *La agonía del Rasu Ñiti*. Ediciones Camino del Hombre, Lima.
- 1974. **Los Ríos Profundos**, Lima.

- 1975. *Puquio, una Cultura en Proceso de Cambio. La Religión Local*. En **Formación de una Cultura Nacional Indoamericana**. Siglo Veintiuno editores.
- ARRIAGA, Joseph (1621). **Extirpación de la Idolatría en el Perú...**, Gerónimo de Contreras, Lima.
- ÁVILA, Francisco de 1966 (1598?). **Dioses y Hombres de Huarochirí**. Edición Bilingüe; Traducción castellana de José María Arguedas; estudio biobibliográfico de Pierre Duviols; Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- BAER, Gerhar 1994. **Cosmología y Shamanismo de los Matsiguenga (Perú Oriental)**. Quito.
- BARABAS, Alicia 1986. *Movimientos étnicos religiosos y seculares en América latina: una aproximación a la construcción de la utopía india*. En *América Indígena*, Vol. XLVI, No. 3, pp. 495-513, México.
- 1987. **Cultura y Sociedad. Utopías Indias. Movimientos Socio religiosos en México**. Enlace Grijalbo, México.
- 1994. (Coordinadora) **Religiosidad y Resistencia Indígena hacia el fin del milenio**. Col. Biblioteca Abya-Yala ii, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- BARRIGA, Víctor 1953. **Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI**. Vol. IV, 1526-1590, Arequipa.
- BARRIOS, Juan 1975. **Antahuayla en la ruta de los libertadores**. Lima.
- BAYLE, S.J. 1950. **El Clero Secular y la Evangelización de América**. Ediciones Jura-San Lorenzo, 11, Madrid.
- BENDEZÚ, Juan Erasmo 1997. **La Fiesta de los Apus. Veneración y Culto a las imágenes cristianizadas en el Perú evangelizado**. Editora Bendezú, Lima.
- BENDEZÚ, Roger Albino 1983. **Puquio y la Fiesta del Agua**. Segunda edición, Lima.
- BETANZOS, Juan de 1924 (1550-1551). **Suma y Narración de los Incas**. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. T.8,2ª. Serie, Lima.
- BOURDIEU, Pierre 1990. **Sociología y Cultura**. Traducción de Martha Pou, Editorial Grijalbo, México D.F.
- BRAUDEL, Fernando 1958. *A longa Duração*. Sao Paulo.
- BROWN, Michael 1991. *Beyond Resistance: A comparative study of utopian renewal in Amazonia*. En *Etnohistory* 38: 4, pp. 388-413.
- BRUIT, Héctor 1992. *O Visível e o Invisível na Conquista Hispânica da América*. En Ronaldo Vainfas (Coord.), **América em tempo da Conquista**. Jorge Zahar Editor, pp. 77-101, Rio de Janeiro.
- BURGA, Manuel 1988. **Nacimiento de una Utopía: muerte y resurrección de los In-**

- cas. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- BURRIDGE, Kenelm 1969. **New Heaven New Earth. A study of Millenarian activities.** Schocken Books. New York.
- CÁCERES, Efraín 1988. **Sí Crees, los Apus te Curan. Medicina e Identidad Cultural.** Centro de Medicina Andina, Cusco.
- CALDEIRA, Teresa 1989. *Antropología e Poder: Uma resenha de Etnografias Americanas Recentes.* Em Boletim Informativo e Bibliografico de Ciencias Sociais, N°. 27, pp. 3-50, Rio de Janeiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto 1976. **Identidad, Etnía e Estructura Social.** Pionera, Sao Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela 1986. **Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade.** Brasiliense: Editora da Universidade de Sao Paulo.
- CASTRO ARENAS, Mario 1973. **La Rebelión de Juan Santos.** Editorial Milla Batres, Lima.
- CASTRO KLAREN, Sara 1990. *Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a "Rasu Ñiti".* En Luis Millones, ob. cit, 1990, pp. 407-423.
- CAVERO, Alina 1998. *Ideología Andina. Ritos y Gestos Rituales.* En Cuadernos Arguedianos, Revista de la Dirección de Investigación de la Escuela Nacional Superior de Folklore "José María Arguedas", II Epoca, Año 1, No.1, pp.16-18, Lima.
- CAVERO, Gloria 1983. *Iglesia y Sacrilegios.* En Revista del Archivo Departamental de Ayacucho, N° 2.
- CAVERO, Juan Ranulfo 1986. **Maíz, Chicha y Religiosidad Andina.** Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- 1990. **Incesto en los Andes. Las "Llamas demoniacas" como castigo sobrenatural.** Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Lima.
- 1992a. *Dualidad Maíz-Llama: una perspectiva de análisis sobre la vigencia de la religiosidad andina.* En Ranulfo Caveró y otros: **Ayacucho a 500 años de la Conquista de América.** Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, pp. 107-122, Ayacucho.
- 1992b. *La Respuesta Indígena frente a la agresión española: La Cultura de la Resistencia.* En Ranulfo Caveró y otros: **Ayacucho a 500 años de la Conquista de América,** Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, pp. 148-156, Ayacucho.
- 1994. **Imaginario Colectivo e Identidad en los Andes. A propósito del "Tayta Cáceres", un héroe cultural".** Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

- s.d.1. *Taki Onqoy: Mesianismo e Historia Indígena Andina (Posibilidades y Problemas en las Fuentes Primarias del S. XVI)*, Trabajo monográfico (inédito), Unicamp, Campinas (1995a).
- s.d.2. *Acerca de la Teoría de los Campos de Pierre Bourdieu (Rupturas y Convergencias con Karl Marx)*, Trabajo monográfico (inédito), Unicamp, Campinas (1995b).
- s.d.3. *Max Weber: Religión y Profetismo Judaico (Una pista para entender la evolución de la moderna ética económica del occidente)*. Trabajo monográfico (inédito), Unicamp, Campinas (1995c).
- s.d.4. *O Retorno dos Movimentos milenários e messiânicos (Métodos e linhas de Pesquisa)*. Ensayo Teórico presentado para o Exame de Qualificação (inédito), Unicamp, Campinas (1996).
- 1997a. *Historia y Cosmovisión del Movimiento Taki Onqoy. Una Nueva propuesta de Lectura*. *Revista Wamani* No. 9, pp. 5-30, Colegio Profesional de Antropólogos del Perú, Consejo Directivo Descentralizado de Ayacucho, Ayacucho.
- 1997b. *Espiritualidad y Ritualidad del “Taki Onqoy”*. En *Revista del Taller de Educación Universitaria* (TEDU) No. 3, pp. 8-16, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- 1998. Los danzantes de tijeras en la fiesta del Corpus Christi. En **Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos**, editado por Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiro Fujii, National Museum of Ethnology, Osaka (Japón).
- 1999. *El estudio de los movimientos socio-religiosos indígenas en el Brasil. Aportes Teóricos*. En *Revista Wamani* No. 10, pp. 1-14, Colegio Profesional de Antropólogos del Perú, Consejo Directivo Descentralizado de Ayacucho, Ayacucho.
- CCOÑAS, Alejandro 1993. *La Danza de las Tijeras de Huancavelica*. En Actas y Memorias Científicas del XIII Congreso Nacional y II Internacional Andino de Folklore “Sergio Quijada Jara”, pp. 483-506, Huancavelica.
- CERTEAU, Michel de 1994. **A invenção do Cotidiano**. Tradução de Ephraim Ferreira. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro.
- CHALCO, Walter 1993. *Una Noche de Toro Velay en Soras*. En Actas y Memorias Científicas del XIII Congreso Nacional y II Internacional Andino de Folklore “Sergio Quijada Jara”, pp.192-205, Huancavelica.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro 1984. **Crónica del Perú**. Primera Parte (1553). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1985. **Crónica del Perú**. Segunda Parte (1550). Ed., Prólogo y Notas de

- Francesca Cantú. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- CLASTRES, Hélène 1978. **Terra Sem Mal. O Profetismo Tupi-Guarani.** Editora Brasiliense, Sao Paulo.
- COBO, Bernabé 1964. **Historia del Nuevo Mundo.** En Obras del Padre B. Cobo, T. II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- COCK, Guillermo; DOYLE, Mary Eileen 1979. *Del Culto solar a la clandestinidad del Inti y Punchao.* En Historia y Cultura 12, pp. 51-73, Lima.
- COHN, Norman 1981 (1957). **Em Pos del Milenio. Revolucionarios Milenaristas y Anarquistas místicos de la Edad Media.** Alianza Editora, Madrid. Primera edición.
- COOK, Noble David 1975. **Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo 1570-1575.** Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- CUETO, Marcos 1997. **El Regreso de las Epidemias. Salud y Sociedad en el Perú del Siglo XX.** Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- CURATOLA, Marco 1977a. *Mito y Milenarismo en los Andes: Del Taki Onqoy a Inkarrí.* Revista Allpanchis No. 10, pp. 65-92, Cuzco.
- 1977b. *El culto de crisis de Moro Oncoy.* En Scientia et Praxis (Revista de la Universidad de Lima) No. 12, pp.55-63.
- 1980. *Posesión y Chamanismo en el culto de crisis del Taqui Onqo (Ensayo introductorio).* En Ramiro Matos Mendieta (editor). Tercer Congreso Peruano El Hombre y la Cultura Andina, Actas y Trabajos. Segunda serie, T. III, pp. 43- 64, Lima.
- 1986. “Un ‘Nuevo mundo’. Materiales para el estudio histórico-comparativo de los cultos de crisis andinos del primer periodo colonial”. Tesis de Maestría en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1987. *Discurso abierto sobre los cultos de crisis.* En Anthropológica N° 5, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 75-117, Lima.
- 1989. *Suicidio, Holocausto y Movimientos religiosos de redención en los Andes (S. XVI-XVII).* En Anthropológica, Año VII, No. 7, pp. 235-262, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1990. “Mal del canto” y “Mal del Maíz” *Etiología de un Movimiento Milenarista.* En Anthropológica, Año VIII, No. 8, pp. 120-144, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1991-1993. *Mesías Andino, Pestes, Apocalipsis y el regreso de Cristo en el Perú Privilegiado.* Historia y Cultura No. 21, pp. 305-324, Lima.
- DE ARMAS MEDINA, Fernando 1953. **Cristianización del Perú.** Publicación de la

Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, LXXV.

- DEGREGORI, Carlos Iván 1993. *Qué difícil es ser Dios. Ideología y Violencia Política en Sendero Luminoso*. En Myriam Jimeno Santoyo (Compiladora) **Conflicto Social y Violencia**, pp.19-31, Sociedad Antropológica de Colombia-Instituto Francés de Estudios Andinos, Colombia.
- DE LA BANDERA, Damián 1968 (1557). *Relación de Damián de la Bandera*. Tomado de **El Perú a través de los siglos**. Biblioteca Peruana. Primera serie T. III, Editores Técnicos Asociados S.A. Lima.
- DE LA PUENTE BRUNKE, José 1992. *Encomienda y Evangelización: reflexiones en torno a una difícil convivencia*. En Simposio sobre la Evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII, y XVIII. Arzobispado de Ayacucho.
- DELGADO, Hugo 1992. *Vigencia de la Medicina Tradicional*. En Ranulfo Caveró y otros: **Ayacucho a 500 años de la Conquista de América**, pp. 123-134. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- DEL PINO, Ponciano 1996. *Tiempos de Guerra y de Dioses: Ronderos, Evangélicos y Senderistas en el Valle del Río Apurímac*. En Carlos Iván Degregori y otros, **Las Rondas Campesinas y la Derrota de Sendero Luminoso**, pp. 117-188. Instituto de Estudios Peruanos- Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- DE MONZÓN, Luis 1586. *Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora encomendado en Hernando Palomino, jurisdicción de la ciudad de Guamanga*. En Marcos Jiménez de la Espada, **Relación Geográfica de Indias.- Perú I**. Atlas, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1965.
- 1586. *Descripción de la tierra del repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati, encomendado en don Pedro de Córdoba, jurisdicción de la ciudad de Guamanga*. En Marcos Jiménez de la Espada, ob. cit.
- 1586. *Descripción de la tierra del Repartimiento de los Rucanas Antamarca de la Corona Real, jurisdicción de la ciudad de Guamanga*. En Marcos Jiménez de la Espada, ob. cit.
- DUVIOLS, Pierre 1971. **La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de L'idolatrie (entre 1532 et 1660)**. Institut Français d'Estudes Andines, Paris- Lima.
- 1977. **La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)**. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1979. *Un symbolisme de L'occupation, de L'aménagement et de L'explotation de L'espace. Le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques*. En **L'Homme** Revue Francaise d' Anthropologie Tome XIX, No. 2, pp. 7-31.

- 1984. *Albornozy el espacio ritual andino prehispánico*. En Revista Andina, año 2, No. 1, Cusco.
- 1986. *Los Nombres Quechuas de Viracocha, supuesto “Dios creador” de los evangelizadores*. En Allpanchis No. 10, 2da. edición, pp. 53-63, Cusco.
- 1987. **Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo S. XVI**. Bartolomé de las Casas, Cusco.
- EARLS, John 1973. *La Organización del Poder en la Mitología Quechua*. En Antología de Juan Ossio, **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**, pp. 395-414, Lima.
- ELIADE, Mircea 1988. **O Sagrado e o Profano**. Sao Paulo.
- ERTLE- WAHLEN, Brigitte 1969-1972. *Sobre as Causas de Movimentos Messiânicos em Populações Tribais*. Revista de Antropologia Vol. 17-20 (Ira. Parte), pp. 1-16, Sao Paulo.
- ESPINOZA, Edmundo 1995. **Visión Panorámica de Pampamarca y Relatos reales: La Venganza**. Lima.
- ESPINOZA, Héctor 1984. “Asentamientos prehispánicos en la Cuenca del río Chicha. Hacia una etnoarqueología de los Soras, Ayacucho”. Tesis para optar el título de Licenciado en Antropología, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- 1995a. *Asentamientos prehispánicos de la provincia Sucre-Ayacucho*. En Saqsaywaman, Revista Arqueológica No. 4, pp. 149-170, Cusco.
- 1995b. *El “Danzaq” en el pensamiento de las comunidades hidráulicas de Ayacucho*. En Visión Cultural, Instituto Nacional de Cultura, año II, No. 1, pp. 30-32, Cusco.
- 1995c. *El Apu Cóndor, en las Festividades de Santiago, Apurímac*. En la Revista Kausachun, Instituto Andino de Investigación Histórica “Kausachun”, año 2, No. 2, pp. 26-28, junio-julio, Cusco.
- 1996. *El Maíz alimento esencial de Punarunas y de las deidades andinas*. En Andinidad (Etnofolklore No.1), Instituto Nacional de Cultura, pp. 213-231, Cusco.
- ESPINOZA, Waldemar 1973a. *Un Movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara, 1596*. En Juan Ossio, **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**, 1973, pp. 143-152.
- 1973b. *Colonias de Mitmas múltiples en Abancay, siglos XV y XVI. Una información inédita de 1575 para la etnohistoria andina*. En Revista del Museo Nacional Tomo XXXIX, pp. 225-299, Lima.
- ESTENSSORO, Juan Carlos 1992. *Los Bailes de los Indios y el Proyecto Colonial*. Revista Andina, Año 10, N° 2, pp. 353-403, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

- FAUSTO, Carlos 1993. *Fragmentos de História e Cultura Tupinambá*. Em Cunha (Org.). **Historia dos índios no Brasil**, Sao Paulo.
- FERRERO, Onorio 1973. *Significado e Implicaciones Universales de un Mito Peruano*. En Antología de Juan Ossio **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**, p.417-438, Lima.
- FLORES GALINDO, Alberto 1987. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. Lima.
- FOUCAULT, Michel 1984. **Microfísica do Poder**. Graal, Rio de Janeiro.
- GALDO, Virgilio 1992. **Ayacucho: Conflicto y Pobreza. Historia Regional (S. XVI-XIX)**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- GALLOIS, Dominique 1993. **Mairi Revisitada. A integração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiapi**. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de Sao Paulo y Fundação de Amparo a pesquisa do Estado de Sao Paulo.
- GARAY, Gudelia 1984 “La Ayuda Mutua en Soras”, Tesis para optar el título de Antropóloga, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- GARCÍA CUELLAR, Filiberto 1950-51. **Monografía de la Provincia de Parinacochas**. Lima: Tipografía Peruana, 2 tomos.
- GARCÍA, Juan José 1996. **Racionalidad de la Cosmovisión Andina**. Serie Socio Cultural, CONCYTEC, Lima.
- 1997. *Danzantes de Negros en el Valle del Mantaro, Perú*. Revista de *Investigaciones Folklóricas*. Vol. 12, pp.86-94, Buenos Aires.
- GARCILASO DE LA VEGA 1976. **Comentarios Reales de los Incas**. Edición y Prólogo de Aurelio Miró Quesada; Biblioteca Ayacucho, Vol. I, Caracas.
- GAREIS, Iris 1987. *Especialistas religiosos en los Andes centrales a fines del Incanato y durante la época colonial temprana* (Resumen y Comentario final). En *Religiose Spezialisten des zentralen Andesgebietes zur zeit dev inka und wahrend der spanischen kolonialhenschaft*, pp. 500-517.
- GONZÁLEZ, Enrique 1992. **Los Señoríos Chankas**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga–Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Lima.
- GONZÁLEZ, Enrique y otros 1987. **Los Chankas: Cultura Material**. Ayacucho. Laboratorio de Arqueología de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Mimeografiado.
- 1995. **La Ciudad de Huamanga. Espacio, Historia y Cultura**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga–Concejo Provincial de Huamanga–Centro Peruano de Estudios Sociales Lima.

- GONZÁLEZ DEL RIO, Concepción; LIZARRAGA, Karen 1989. *Astronomía, Mitología y Normas: Dioses y Hombres de Huarochirí*. En Renacimiento Andino. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.
- GONZÁLEZ, Marcial 1993. *San Antonio Abad de Locchas: una hacienda jesuita cuzqueña en el siglo XVIII*. Huancasancos, Perú. Trabajo mimeografiado.
- GORRITI, Gustavo 1990. **Sendero, Historia de la Guerra Milenaria en el Perú**. Lima.
- GOW, David 1979. *Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y los Andes Peruanos*. En América Indígena, Vol. XXXIX, No. 1, pp. 47-80, México.
- GRANDIS, Rita de 1995. *Entre la modernidad y la utopía: la presencia del Taqui Oncoy en 'El sueño del pongo' y 'La agonía del Rasu Ñiti' de José María Arguedas*. En José Carlos Sebe Bom Meiby e Maria Lúcia Arago (organizadores), **América: Ficción e Utopías**, pp. 297-304, Sao Paulo.
- GRUZINSKI, Serge 1986. *La Red Agujereada. Identidades Étnicas y occidentalización en el México Colonial (siglos XVI-XIX)*. En América Indígena, Vol. XLVI, No. 3, pp. 411-433, México.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe 1980 (1616...) **El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno**. Ed. Crítica de John Murra y Rolena Adorno. México: Siglo Veintiuno, 3 Volúmenes.
- GUIBOVICH, Pedro 1990. *Nota Preliminar al Personaje Histórico y los Documentos*. En Luis Millones (Compilador), **El Retorno de las Huacas...**, pp. 23-40, Instituto de Estudios Peruanos- SPP, Lima.
- 1991. *Cristóbal de Albornozy y el Taqui Onqoy*. Historia Vol. XV, No. 2, pp. 205-236, Lima.
- GUILLEN, Edmundo 1984. *Las parcialidades de Hatun Rukana y Laramati en el siglo XVI (Represión de la Campaña anticristiana de 1569 y la descripción de sus pueblos en 1586)*. Boletín de Lima No. 32, pp. 73-96 y No. 33, pp. 71-82.
- GUTIERREZ ESTEVEZ, Manuel 1984. *Historia, Identidad y Mesianismo en la Mitología Andina*. En Revista Anthropológica No. 2, pp. 5-44, Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- HAMPE, Teodoro 1979. *Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561*. En Historia y Cultura No. 12, pp. 75-117, Lima.
- HERAS, Julián (P) 1992. *Catequesis en las Obras de Fray Luis Jerónimo de Oré*. Simposio sobre la Evangelización de Huamanga en los Siglos XVI, XVII y XVIII, Arzobispado de Ayacucho.
- HERNANDEZ, Max; MILLONES, Luis y otros 1985. *Aproximación psico-antropológica a los mitos andinos*. En Bull. Inst. Francés de Estudios Andinos, XIV, No. 3-4, pp. 65-79.

- 1987. **Entre el Mito y la Historia. Psicoanálisis y pasado andino.** SIDEA, Lima.
- HILL, Jonathan D. (editor) 1988. **Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past.** University of Illinois Press.
- HUERTAS, Lorenzo 1982. *Diezmos en Huamanga.* En Revista Allpanchis XVII, No. 20, pp. 209-236, Cusco.
- 1983. *Estudio Preliminar.* Presentación al libro de Víctor Navarro del Águila **Las Tribus de Ancku Walloc**, Ediciones Atusparia, Lima.
- 1985. *Tributación Indígena en Huamanga Colonial.* Revista del Archivo General de la Nación, 8, pp. 31-77, Lima.
- 1988. *Disturbación étnica y religión en el mundo andino.* Cantuta, pp. 331-343, Revista de la Universidad Nacional de Educación, Lima.
- 1990. *Los Chankas. Proceso Disturbativo en los Andes.* En Historia y Cultura No. 20, Lima, pp. 11-48.
- HUSSON, Jean-Philippe 1997. En Busca del Foco de las Representaciones de la Muerte de Atawallpa: algunos argumentos a favor del Estado Neo-Inca de Vilcabamba. Ponencia al Congreso Americanista (Fotocopia).
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos 1965. **Relación Geográfica de Indias.- Perú I.** Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- KEMPER COLUMBUS, Claudette 1997. *Dos ejemplos del pensamiento andino no-lineal: los zorros de Arguedas y la Illa andina.* En Anthropológica No. 15, pp. 195-216, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- KUBLER, G. 1946. *The Quechua in the Colonial World.* Handbook of South American Indians. Handbook of South American Indians. Ed. Por Julian H. Steward. 7 Vols. Washington, D.C.: U.S. Bureau of American Ethnology, 1946-1959. Vol. 2, pp. 331-410.
- LAMANA, Gonzalo 1996. *Identidad y Pertenencia de la Nobleza Cuzqueña en el Mundo Colonial Temprano.* Revista Andina, Año 14, No. 1, pp.73-106, Centro “Bartolomé de las Casas”, Cusco.
- LANTERNARI, Vittorio 1974 (1960). **As Religioes dos oprimidos. Um estudo dos modernos cultos messiânicos.** Editora Perspectiva, Sao Paulo.
- LASSEGUE, Juan Bautista 1984. *Fundación progresiva de un Convento-hospital en Parinacochas, diócesis del Cuzco (1567-1586): Apuntes de lectura e hipótesis de estudio.* Revista Andina, Año 2, No. 2, pp. 487-511, Cusco.
- LASTRES, J.B. 1945. *Las Curaciones por las fuerzas del espíritu en la Medicina Aborígen.* En Revista del Museo Nacional, Tomo XIV, pp. 27-70, Lima.
- 1953. *El Culto de los Muertos entre los aborígenes peruanos.* En Perú Indígena,

- Vol. IV, N°.10-11. pp. 63-74, Lima.
- LE GOFF, Jacques 1990. **Historia e Memoria**. Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- LEMLIJ, Moisés; MILLONES, Luis y otros 1990. *El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas*. En Luis Millones, **El Retorno de las Huacas...**, 1990, pp. 425-433, Lima.
- LEVILLIER, Roberto (ed.). 1919. **Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias**. CPHBCA, Madrid. 2 Tomos.
- LIENHARD, Martín 1992. **La Voz y su Huella. Escritura y Conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988**. Editorial Horizonte.
- LISSON CHAVEZ, Emilio 1944. **La Iglesia de España en el Perú. 1553-1589**. T.II Colección de Documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú que se encuentra en varios Archivos. Sección Primera. Archivo General de Indias, Sevilla siglo XXI.
- LIZARRAGA, Karen; CAVERO, Alina y otros 1992. **Killka una propuesta pedagógica**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga - Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo 1941. *El Inca Titu Cusi Yupangui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)*. En Mercurio Peruano, Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, Año XVI, No. 166, pp. 3-18, Lima.
- 1957. **El Corregidor de Indios en el Perú bajo los Asturias**. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- LUMBRERAS, Luis Guillermo 1980. *Imperio Wari*. En **Historia del Perú**, Perú Antiguo, Editorial Juan Mejía Baca, T. II, Lima.
- MARZAL, Manuel 1969. *La Cristianización del Indígena Peruano*, en Allpanchis No. 1, Instituto Pastoral Andina, Cusco.
- 1971. *El Mundo religioso de Urcos*. Instituto Pastoral Andina, Cusco.
- 1988. **La Transformación Religiosa Peruana**. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MAYTA INGA, Apolinario s/f. **Música y Danzas de la región Cáceres y del Perú**. Huancayo.
- MEDINA, José Toribio 1956. **Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)**. Reimp. de la edición de 1887. Prólogo de Marcel Bataillon. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, 2 tomos.
- MELIÁ, Bartolomé 1993. **El Guaraní Conquistado y Reducido. Ensayos de Etnohistoria**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, 3ra. edición.

- MÉTRAUX, Alfred 1973 (1931-1967). **Religión y Magias Indígenas en América del Sur**. Editorial Aguilar, Buenos Aires.
- MILHOU, Alain 1992. *Notas sobre o Messianismo de Cristóvão Colombo*. Em Novos Estudos CEBRAP, No. 32, pp. 85-98, Sao Paulo.
- MILLONES, Luis 1964. *Un Movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Onqoy*. En Revista Peruana de Cultura No. 3, pp. 134-140, Comisión Nacional de Cultura, Lima.
- 1965. *Nuevos aspectos del Taki Onqoy*. En Historia y Cultura No. 1, pp. 138-140, Museo Nacional de Historia, Lima.
- 1984. *Taki Onqoy*. En Cielo Abierto, Vol. X, No. 28, pp. 9-15, Lima.
- 1987. **Historia y Poder en los Andes Centrales (desde los orígenes al siglo XVII)**, Alianza Editorial, Madrid.
- 1990. (Compilador) **El Retorno de las Huacas (Estudios y Documentos del S. XVI)**. Instituto de Estudios Peruanos- SPP, Lima.
- MILLONES, Luis y LEMLIJ, Moisés 1996. **Al Final del Camino**. Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima.
- MOLINA, Cristóbal de 1959 (1575). **Ritos y Fábulas de los Incas**. Editorial Futuro, SRL, Buenos Aires.
- MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoniette 1985. *Tiempo del Espacio y Espacio del Tiempo en los Andes*. En Journal de la Société des Americanistes, LXXI, pp. 97-114, París.
- MONTEIRO, John 1993. **Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de Sao Paulo**. Companhia das Letras, Sao Paulo.
- MONTOYA, Rodrigo s/f. “Antropología, Historia y Política (de la Utopía Andina al Socialismo Clásico)”. Inédito.
- MOROTE BEST, Efraín 1951-1952. *El Degollador (nakaq)*. En Revista Tradición No. 11, Cusco.
- 1958. *Un Nuevo Mito de Fundación del Imperio*. Revista del Museo Nacional, XL, Lima.
- NUÑEZ REBAZA, Lucy 1992. **Los Danzaq**. Lima.
- ORTIZ, Alejandro 1973a. **De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú**. Retablo de Papel ediciones, Lima.
- 1973b. *El Mito de la Escuela*. En Juan Ossio (Antología), **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**, 1973, pp. 237- 250, Lima.
- 1980. *El Dualismo Religioso*. En **Historia del Perú**, Editorial Juan Mejía Baca T.III, pp. 9-72, Lima.

- 1986. *Imperfecciones, Demonios y Héroes Andinos*. En *Anthropológica* No. 4, pp. 191-224, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- ORTIZ, Renato (Organizador) 1983. **Pierre Bourdieu-Sociología**. Editora Atica, Sao Paulo.
- OSSIO, Juan 1973. (Antología) **Ideología Mesianica del Mundo Andino**. Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima.
- 1977. *Los Mitos de origen en la Comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú)*. En *Revista Allpanchis* No. 10, pp. 105- 113, Cusco.
- 1992a. *El Otro en la Cosmología Andina*. En **De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo 2**, Encuentros interétnicos, pp. 349-378, Madrid.
- 1992b. **Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la Comunidad de Andamarca**. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, Lima.
- 1997. *Cosmologies*. En *International Social Science Journal* 154. Anthropology- Issues and Perspectives: II. Souding out New Possibilities. Blackwell Publishers/UNESCO.
- OVERING, Joanna 1995. *O Mito como História: um problema de Tempo, Realidade e outras questoes*, em *Revista Mana* No. 1, pp. 107-140, Estudos de Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- PALOMINO, Salvador 1984. **El Sistema de Oposiciones en la Comunidad de Sarhua**. Editorial Pueblo Indio, Lima.
- PEASE, Franklin 1968. *Cosmovisión Andina*. *Humanidades*, pp. 171-199, Revista de la Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1973a. **El Dios Creador Andino**. Mosca Azul editores, Lima.
- 1973b. *El Mito de Inkarrí y la visión de los vencidos*. En Juan Ossio Ob. cit. 1973, pp. 439-458, Lima.
- 1974. *Un Movimiento Mesianico en Lircay, Huancavelica (1811)*. *Revista del Museo Nacional*, Vol. XL, pp. 221-252. Lima.
- 1982. **El Pensamiento Mítico**. Mosca Azul editores, Lima.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura 1965. **O Messianismo no Brasil e no Mundo**. Editorial Universidade de Sao Paulo.
- PEREZ PALMA, Recaredo 1938. **Evolución Mítica en el Imperio Incaico del Tahuantinsuyo**. Lima.
- PEZZIAASSERETO, Alejandro 1980. **Monografía de Ica**. Ica.
- POLIA, Mario 1994. **Cuando Dios lo permita. Encantos y Arte Curanderil**. Lima.

- 1995. **La Mesa Curanderil y la Cosmología Andina**, Lima.
- 1996. *Siete cartas inéditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): Huacas, Mitos y Ritos Andinos*. En Anthropológica No. 14, pp. 209-259, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan 1906a (1567). **Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad**. Revista Histórica T.I. Trimestre II, pp. 192-231, Lima.
- 1906 b(1584) **Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación**. En Revista Histórica T. I. Trimestre II, pp. 207-231.
- 1940. **Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Brieviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú**. Revista Histórica, T.XII, Lima.
- POMPA, María Cristina 1995. “Memorias de Fim do Mundo. Para uma leitura do movimento Sócio- religioso de Pau de Coller.” Tese de Mestrado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas.
- POOLE, Deborah 1992. *Antropología e Historia andinas en los EE.UU: Buscando un reencuentro*. En Revista Andina, Año 10, No. 1, pp. 209-245, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.
- PORRO, Antonio 1989. *Mitología Heróica e Messianismo na Amazônia seiscentista*. Em Revista de Antropología Vol. 30/31/32, pp. 383-389, Sao Paulo.
- 1991. **Messianismo Maya no periodo colonial**. FFLCH- Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo.
- PURIZAGA, Medardo 1999. *Incorporación de Ayacucho al Tawantinsuyo*. En Revista Wamani No. 10, pp. 30-58, Colegio Profesional de Antropólogos del Perú, Consejo Directivo Descentralizado de Ayacucho.
- QUINTANILLA, Gerardo 1967. **Andahuaylas Pre-historia e Historia**, Lima.
- RAMOS, Gabriela 1992. *Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy*. Revista Andina Año 10, No. 1, pp. 147-169, Cusco.
- RANDALL, Robert 1982. *Qoyllur Riti. An Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on time and space in the Andean world*. Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, T. XI, No. 1-2, pp. 37-81.
- REGAN, Jaime 1983. **Hacia la Tierra Sin Mal. Estudio sobre la Religiosidad del Pueblo en la Amazonía**. 2 Vols. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).
- RIBEIRO, René 1968. *Movimentos messiânicos no Brasil*. Centro Latinoamericano de Pesquisa en Ciências Sociais, Ano 11, No. 3. pp. 35-55, Rio de Janeiro.

- ROLDAN, Julio 1990. **“Gonzalo”: El Mito (Apuntes para una interpretación del P.C.P)**. Concytec, Lima.
- ROSTWOROWSKI, María 1983. **Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política**. Instituto de Estudios Peruanos, segunda edición, Lima.
- SAHLINS, Marshall 1981. **Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the sandwich Islands Kingdom**. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- 1987. **Ilhas de Historia**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- SALAS, Miriam 1979. **De los Obrajes de Canaria y Chincheros a las Comunidades Indígenas de Vilcashuamán. Siglo XVI**. Lima.
- SALAZAR- SOLER, Carmen 1997. *Las Huacas y el conocimiento científico en el Siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí*. En Thérèse Bouysson Cassagne (Editora- Compiladora), **Saberes y Memoria en los Andes**, pp. 237-257, CREDAL- INFEA, París-Lima.
- SALOMON, Frank 1991. *Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos*. En Segundo Moreno y Frank Salomon (Compiladores) **Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglo XVI-XX**, pp. 7-26, Colección 500 años, 41, T.I, ediciones Abya-Yala, Quito.
- 1994. *La textualización de la memoria en la América Andina: una Perspectiva etnográfica comparada*. En América Indígena, Vol. LIV, No. 4, pp. 229-261, México.
- SANTOS GRANERO, Fernando; BARCLAY REY DE CASTRO, F. 1995. **Ordenes y Desórdenes en la Selva central**. Lima.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro 1947 (1572). **Segunda parte de la Historia General llamada Indica**. Edición y Prólogo de Angel Rosenblat, Emecé, Buenos Aires.
- SARMIENTO, Jesús 1946. “Monografía del Distrito de Laramate”. Tesis (Br) Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- SCHWARTZMAN, Steven 1985. *Estructura e História*, en Anuário Antropológico No. 83, pp. 270-282, Brasilia.
- SHADEN, Egon 1965. *Aculturação Indígena*. Em Revista de Antropologia No.13, Sao Paulo.
- 1972. *Aculturação e messianismo entre índios brasileiros*. Revista del Instituto de Estudos Brasileiros No. 11, pp. 7-16, Sao Paulo.
- 1989 (1945). **A Mitologia heróica de Tribus indígenas do Brasil. Ensaio etnossociológico**. 3ra. edición. editora da Universidade de Sao Paulo.
- STERN, Steve 1977. *Las Ideologías Nativistas, la Aculturación y las Clases Sociales*.

- Churmichasun 4-5, pp. 25-32, Huancayo.
- 1982a. *El Taki Onqoy y la Sociedad Andina (Huamanga, siglo XVI)*. En All-panchis No. 19, pp. 49-77. Cusco.
- 1982b. **Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest: Huamanga to 1640**. Madison: the University of Wisconsin Press.
- 1986. **Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640**. Alianza Editorial, Madrid.
- 1987. (Edited by) **Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean Peasant World, 18 th to 20 th centuries**. The University of Wisconsin Press.
- SUAREZ, Margarita 1996. *Ciencia, ficción e imaginario colectivo: la interpretación de los cielos en el Perú colonial*. En Moisés Lemlij y Luis Millones (editores), **Historia, Memoria y Ficción**, pp. 312-319, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima.
- SULLIVAN, Lawrence 1988. **Icanchus's Drum an orientation to Meaning in south American Religions**. Nueva York: Mac Millan Press.
- THERRIEN, Monika 1995. *Terremotos, movimientos sociales y patrones de comportamiento...* en Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXXII, Bogotá.
- TITU CUSI YUPANQUI 1973 (1570). **Relación de la conquista del Perú**. Ediciones de la Biblioteca Universitaria, Lima.
- TOMOEDA, Hiroyasu; MILLONES, Luis 1996. *Los esclavos de la Virgen de la Puerta: Historia y ficción del pasado*. En Moisés Lemlij y Luis Millones (editores) **Historia, Memoria y Ficción**, pp. 499-513, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis- Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.
- TURNER, Terence 1988. *Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society*. En Hill, Jonathan (ed.) **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past**, pp. 235-281, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- 1993. *De Cosmología a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. En Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (Organizadores): **Amazonía Etnología e Historia Indígena**, pp. 43-66, NHII- USP-FAPESP.
- TURNER, Víctor 1980: **La Selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu**. Siglo veintiuno Editores, Madrid.
- URBANO, Henrique 1981. **Viracocha y Ayar. Héroes y Funciones en las Sociedades Andinas**. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.
- 1990. *Cristóbal de Molina, el Cuzqueño. Negocios eclesiásticos, mesianismo y*

- Taqui Onqoy*. Revista Andina, Año 8, No. 1, pp. 265-283, Cusco.
- 1991. *Historia y etnohistoria andinas*. En Revista Andina, Año 9, No.1, pp. 123-163, “Centro Bartolomé de las Casas”, Cusco.
- 1993. *Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de la historia en los Andes*. En **Mito y Simbolismo en los Andes. La Figura y la Palabra**, pp. 283-304, Cusco.
- 1997. *Sexo, Pintura y Taqui Onqoy*. Revista Andina No. 29, año 15, No. 1, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cusco.
- URBANO, Enrique; DUVIOLS, Pierre 1989. **Fábulas y Mitos de los Incas**. Edición, Introducción y Notas a cargo de Urbano y Duviols.
- URRUTIA, Jaime 1985. **Huamanga: Región, Proceso e Historia: 1536-1770**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- URTON, Gary 1981. **At the Crossroads of the Earth and sky. An Andean Cosmology**. University of Texas Press, Austin.
- 1989. *La Historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los Incas*. en Revista Andina, Año 7, No. 1, pp. 129-216, Cuzco.
- VAINFAS, Ronaldo 1990-1991. *Colonialismo e idolatrías: cultura e resistência indígenas no Mundo colonial Ibérico*. Em Revista Brasileiro de Historia, Vol. 11, No. 21, pp.101-124, Sao Paulo.
- 1992a. *Os orfaos do Sol. Notas sobre o Taqui Ongoy Peruano, século XVI*. Tempo Brasileiro 110, Rio de Janeiro.
- 1992b. *Idolatrías e Milenarismos: a resistência indígena nas Américas*. Em Estudos Históricos, Vol. 5, No. 9. pp. 29-43, Rio de Janeiro.
- 1992c. *Idolatrías Luso-Brasileiras: “Santidades” e milenarismos indígenas*. En Vainfas (Organizador) **América em Tempo da Conquista**, pp. 176-197, Jorge Zahar editor, Rio de Janeiro.
- 1995. **A Heresia dos Indios. Catolicismo e Rebeldia no Brasil**. Companhia das Letras, Sao Paulo.
- VALCÁRCEL, Luis E. 1980. *La Religión Incaica*. En **Historia del Perú**. T. III, Editorial Juan Mejía Baca, Lima.
- VARESE, Stefano 1968. **La Sal de los cerros. Notas Etnográficas e Históricas sobre los Campas de la selva del Perú**. Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología, Lima.
- VARGAS UGARTE, Rubén 1948. *Historia o Narración de las cosas sucedidas en este Colegio del Cuzco destes Reynos del Perú desde su Fundación hasta hoy Primero de noviembre Día de todos los santos año 1600*. En Biblioteca Histórica Peruana, T. IV, Lima.

- . 1953. **Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)**, T.I Imprenta Santa María, Lima.
- VARÓN, Rafael 1990. *El Taki Onqoy: Las raíces andinas de un fenómeno colonial*. En Luis Millones, ob. cit, 1990, pp. 331-405.
- VEGA, Juan José 1995. **Antecedentes Históricos de la Danza de las Tijeras**. Cuadernos de Cultura Popular, No. 1, Lima.
- . 1997. Artículo Periodístico en el Diario La República, 30-08-97 Lima.
- VILLEGAS, Antonio Salvador 1998. **La Danza de las Tijeras**. Pontificia Universidad Católica del Perú- Biblioteca Nacional, Lima.
- VIVANCO, Carlos s/f. **Pueblo Chanka: Obras costumbristas de Andahuaylas**. Comité Zonal de Desarrollo Comunal, Andahuaylas.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1992. *O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. En Revista de Antropologia, USP. V. 35, pp.21-74, Sao Paulo.
- . 1996. *Os Pronomes Cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. En Revista Mana, volume 2, No. 2. Pp. 115-143. Estudios de Antropología Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, M. 1985. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*, em Journal de la Société des Americanistes, 71, pp. 191.208, París.
- VOVELLE, Michel 1990. *A História e a longa duração*. Em Jacques Le Goff **A História Nova**, pp. 65-93, Martins Fontes, Sao Paulo.
- WACHTEL, Nathan 1971. **La visión des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquete espagnole, 1530-1570**. París.
- . 1973a. *Rebeliones y milenarismo*. En Juan Ossio, Ob. cit.1973, pp. 103-142.
- . 1973b. *La visión de los vencidos: La conquista española en el Folklore indígena*. En Juan Ossio, Ob. cit. 1973, pp. 35-81.
- . 1976. **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**, Alianza Editorial, Madrid.
- . 1988. *A Aculturação*. Em Jacques Le Goff e Pierre Nora **Historia: Novos problemas**, pp.113-129, Sao Paulo.
- WRIGHT, Pablo 1994. *Perspectivas Teóricas en la Antropología de los Movimientos Socio-religiosos en el Chaco Argentino*. En Alicia Barabas (Coordinadora) **Religiosidad y Resistencia Indígena hacia el fin del milenio**, pp. 17-43, Ediciones Abya-yala, Quito.
- WRIGHT, Robin 1989. *Uma Historia de resistência: Os Heróis Baniwa e suas lutas*. Re-

- vista de Antropologia, Vol. 30/31/32, pp. 355-381, Sao Paulo.
- 1992a. *Os guardioes do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa*, pp. 1-43.
- 1992b. *Uma conspiração contra os civilizados: Historia, Política e Ideologia dos Movimentos milenaristas dos Arawak e Tucano do noreste da Amazonia*. Em Anuário Antropológico 89, pp.191-234, Rio de Janeiro.
- 1996. “Aos que vao nascer”. Uma Etnografia religiosa dos índios Baniwa. Tese de Livre Docencia, Universidade Estadual de Campinas.
- YARANGA, Abdón 1978. **Taki Ongó de la vision des vaincus au XVI è siècle**, en les mentalites dans la Péninsule Ibérique et en Amérique Latine aux XVI è et XVIIè Siècles, Publications de L' Université de Tours.
- 1979. *La divinidad Illapa en la región andina*. América Indígena, Vol. XXX-IX, No. 4, pp. 697-720, México.
- 1995. **Tesoro de la Poesía Quechua Harawiku Simipa Illan**. Edición Bilingüe, Madrid.
- 1997. *Anteq o Antiq o Danza de las Tijeras*. En Guamangensis, Revista de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, año III, No. 3, pp. 54-58, Ayacucho.
- ZUIDEMA, Reiner Tom 1964. **The Ceque System of Cuzco the Social organization of the Capital of the Inca**, editado por J.B. Brill, Leiden.
- 1965. *Observaciones sobre el Taqui Onqoy*. En Historia y Cultura 1, p. 137, Lima.
- 1973. *Una interpretación alterna de la Historia incaica*. En Juan Ossio, Ob. cit, 1973, pp. 2-33, Lima.
- 1974-76. *La imagen del Sol y la Huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los Incas en el Cuzco*. En Journal de la Société des Americanistes, No. 63, T. LXIII, pp. 199-230, París.
- 1977. *Mito e Historia en el Antiguo Perú*. En Allpanchis No. 10, pp. 15-52, Cusco.
- 1989. *The Moieties of Cuzco*, en David Maybury-Lewis and Uri Almagr, Editores. En **The Attraction of Opposites**, pp. 255-275, the University of Michigan.
- ZUIDEMA, Tom; URTON, Gary 1976. *La constelación de la llama en los Andes Peruanos*. En Allpanchis No. 9, pp. 59-119, Cusco.

ARCHIVOS

- Libro de Defunciones de 1797 a 1831, ubicado en el templo de Soras, en julio de 1997.
- Documento de 1705 que hace alusión a la Visita de Juan de Palomares, hallado en el local de la Comunidad Campesina de Laramate, en junio de 1997.
- Libro de Matrimonios de 1790 a 1825, encontrado en la Parroquia de Laramate, en junio de 1997.
- Libro de Cofradía de Guaguas de 1753, ubicado en la Parroquia de Laramate, en junio de 1997.
- Libro de Bautizo de 1748 a 1791, hallado en la Parroquia de Laramate, en junio de 1997.
- Libro de Tributarios del S. XVIII, hallado en la Parroquia de Laramate, en junio de 1997.

PERIÓDICOS

- Folha de Sao Paulo (Suplemento MAIS), Sao Paulo, 9 de junho de 1996.
- Diario La República, Lima, 30 de agosto de 1997.
- Diario La República, Lima, 28 de setiembre de 1997.

BOLETINES

- Boletín Informativo Jatun Soras, año 1, No. 1 (mimeografiado), Soras, 1996.
- Boletín del Colegio “Gregorio Martinelli” de Talavera (mimeografiado), 1997.

INFORMACIÓN ESTADÍSTICA OFICIAL

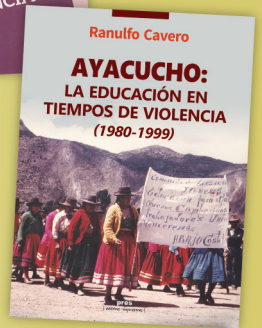
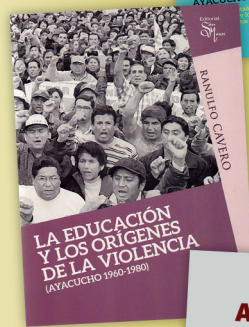
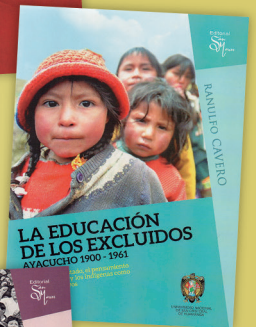
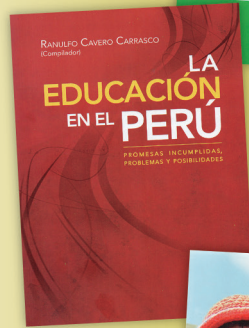
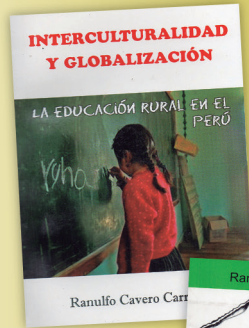
- Compendio Estadístico 1993-1994 (Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI), Oficina del INEI de Ayacucho.
- Directorio de Centros Poblados, Departamento de Ayacucho, Censo 1993. Oficina del INEI de Ayacucho.
- IX Censo Nacional de Población y IV de Vivienda, INEI-FNVAP. Censo Nacional 1993, T. IV, Dirección Nacional de Censos y Encuestas, Lima, setiembre 1994: Departamento de Ayacucho No. 24. Oficina del INEI Ayacucho.
- INEI, Censos Nacionales IX de Población y IV de Vivienda. Estadísticas Municipales, 1994, resultados a nivel distrital. Consejo distrital de Soras.
- III Censo Nacional Agropecuario (INEI, 15 de octubre al 14 de noviembre de 1994) Vol. 22, T.I. Oficina del INEI de Ayacucho.

DOMINACIÓN COLONIAL Y RESISTENCIA ANDINA
Una lectura antropológica del *Taki Onqoy* liberador

Edición Digital

Se terminó de editar en junio de 2021 en el
estudio gráfico de **Producciones Estratégicas - pres**
Urb. María Parado de Bellido Mz. K-13
Ayacucho - Perú

**PUBLICACIONES
DEL AUTOR:**



Al releer el libro, percibimos, más que antes, que la investigación que hicimos va más allá del *Taki Onqoy*: aborda, además, y por lo mismo, sobre la religiosidad andina en el antiguo Perú y en la región de Guamanga en la Colonia temprana, como uno de los canales de la resistencia indígena frente a la dominación. Varios son los aportes del libro, entre ellos: centrar la atención en fijar las líneas de investigación que se han dado hasta el momento a partir de los trabajos interpretativos existentes sobre este importante movimiento socioreligioso; presentar una propuesta teórica para hacer una lectura histórico-religiosa de estos movimientos y así realizar una relectura del *Taki Onqoy* en el que “la conciencia milenaria” se transforma en acción. El aporte mayor es, luego de señalar las cuatro líneas de investigación existentes, proponer un nuevo enfoque de los movimientos socioreligiosos indígenas de América en la colonia temprana.

Estando próximo el Bicentenario de la Independencia del colonialismo español, la publicación de esta segunda edición forma parte de una nueva visión de esta efeméride como resistencia andina, dentro de una historia de la más larga duración: Manco Inca, *Taqui Onqoy*, Túpac Amaru II, etc., presentando a los indígenas como actores de la historia, en la que el movimiento socioreligioso que estudiamos constituye una de las primeras respuestas liberadoras frente a la dominación española y frente al cínico estoicismo sacerdotal del S. XVI. Congruentemente, nos encontramos –con las reservas del caso– más próximos a la historiografía actual sobre la independencia centrada en el papel muy activo que tuvieron las clases populares en este proceso.



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL
DE HUAMANGA
VICERRECTORADO DE INVESTIGACIÓN

