

Ritos de competición en los Andes

Luchas y contiendas en el Cuzco

Batallas rituales: tupay o tinkuy en Chiaraje y Tocto

Máximo Cama Ttito y Alejandra Ttito Tica

Canas y las batallas rituales en Chiaraje

Abraham Valencia Espinoza y Tatiana Adela Valencia Becerra

Las dos etnografías de este primer volumen de la Colección muestran las posibilidades y los riesgos de la traducción etnográfica. Se trata de unas «batallas rituales» que se llevan a cabo en una puna llamada Ch'araje, en el departamento de Cuzco. El lector terminará por aceptar la definición de los autores: esos enfrentamientos son batallas rituales. Se enfrentan siempre los mismos grupos, en las mismas fechas. Los resultados del encuentro y las fechas tienen valores éticos, religiosos, de pronóstico; también son un juego y un rito de iniciación. Por lo tanto, no son guerras ni simples peleas entre comarcas vecinas. El lector encontrará traducciones para las palabras *apu*, *machula*, entre otras, y juzgará la justeza de las mismas o verá las motivaciones de los etnógrafos en ellas.

Ritos de competición en los Andes
Luchas y contiendas en el Cuzco

COLECCIÓN ETNOGRÁFICA

Director

Alejandro Ortiz Rescaniere

Consejo directivo

Dante Antonioli Delucchi

Juan Javier Rivera Andía

Consejo académico

Jean Marie Ansion

Pontificia Universidad Católica del Perú

Raúl Romero

Pontificia Universidad Católica del Perú

Verónica Cereceda

ASUR, Sucre, Bolivia

Manuel Gutiérrez Estévez

Universidad Complutense, Casa de América, Madrid, España

France-Marie Renard-Casevitz

CNRS, Colegio de Francia, París

Jean-Pierre Chaumeil

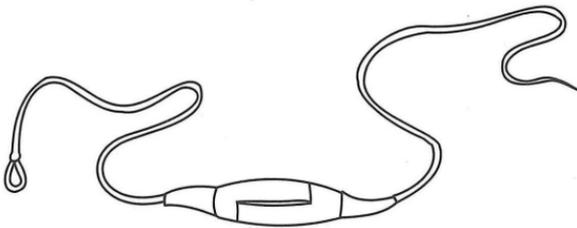
CNRS, Francia

Claudette Kemper Columbus

Hobart and William Smith Colleges, Estados Unidos

Marie-France Souffez

1 Colección
Etnográfica



**Ritos de competición en los Andes
Luchas y contiendas en el Cuzco**



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Primera edición: agosto de 2003

Ritos y competición en los Andes
Luchas y contiendas en el Cuzco

© 2003 Máximo Cama Ttito

© 2003 Alejandra Ttito Tica

© 2003 Abraham Valencia Espinoza

© 2003 Tatiana Adela Valencia Becerra

Corrección de estilo: María Elizabeth Tavera Peña

Diseño de carátula y diseño gráfico: Fondo Editorial de la PUCP

De esta edición:

Copyright © 2003 por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica
del Perú

Plaza Francia 1164 - Cercado de Lima - Perú

Teléfonos: 0051-1-3307410, 330-7411. Fax: 330-7405

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso del editor.

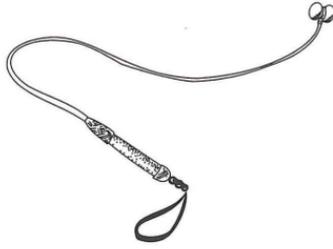
Hecho el Depósito Legal D.L.1501162003-3950

Colección Etnográfica

ISBN: Obra completa: 9972-42-587-8

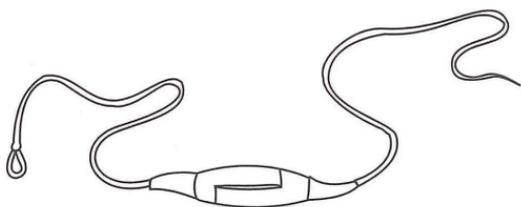
Volumen 1 9972-42-588-6

Impreso en el Perú - Printed in Peru



ÍNDICE

Presentación	9
Alejandro Ortiz Rescaniere	
Batallas rituales: <i>tupay</i> o <i>tinkuy</i> en Chiaraje y Tocto	19
Máximo Cama Ttito	
Alejandra Ttito Tica	
Canas y las batallas rituales en Chiaraje	51
Abraham Valencia Espinoza	
Tatiana Adela Valencia Becerra	



PRESENTACIÓN

Nada más permanente y nada más frágil que una etnografía. Es una descripción confiable de unos hechos vistos por el que la escribe; también, contados o interpretados para él. Así, se constituye en un testimonio de distinto tenor: directo o indirecto. Aspira a ser objetivo, mas no excluye las especulaciones del otro ni, aun, los sentimientos y las reacciones del que narra o actúa en el escenario de lo descrito. Es un relato sobre un escenario y sus actores, una expectación de un mundo lejano o arcaico. La etnografía trata de hechos sociales percibidos como distintos de los del productor y del lector de la obra: el hombre de la ciudad describe a unos labradores de la comarca vecina; el académico, a unos analfabetos; el hombre moderno detalla una costumbre que le parece una reliquia del tiempo. Aun si la etnografía trata de un hecho de la misma ciudad del etnógrafo, la mirada será lejana: una discoteca es presentada como si fuera un rito de iniciación de los aborígenes australianos.

La etnografía es un producto de las Ciencias Humanas: la Historia, la Sociología y, en especial, la Antropología Social. Pretende ser fiel a los hechos, no ser una narración de ficción. El lector, formado en alguna de estas ciencias, suele preguntarse en qué medida tal pretensión ha sido alcanzada. La etnografía es hija de las circunstancias y de las ideas de la época en la que fue escrita: el declive de las culturas rurales en Europa y el nacionalismo alentaron un tipo de documento etnográfico, el del folclor; el colonialismo europeo y el norteamericano propiciaron las descripciones de los pueblos

tutelados, documentos que son un modelo para los etnógrafos y los antropólogos.

Esta manera de describir es reciente. Sin embargo, tiene unos antecesores y afines notables: las historias griegas, de Herodoto a Tucídides; las relaciones de viaje, desde Marco Polo hasta Cieza de León; las crónicas conventuales, las policiales, las periodísticas. La crónica, por otro lado, al igual que la etnografía, pretende mostrar lo realmente visto o escuchado en lugares lejanos o pretéritos; no obstante, aquello que hace distinta una de otra es la marca del tiempo: la etnografía es decimonónica y del siglo XX. Asimismo, está vinculada a las disciplinas sociales que entonces nacían, o se reinventaban. La etnografía es *colonial*: mira al otro como alguien exótico, con un modo de vida que desaparece; pero, a la vez, presenta a ese otro como alguien cercano, entrañable, y digno de ser descrito y recordado. La etnografía fue nacionalista; luego, colonialista; pero, ante todo, es positivista; y ahora se interesa por el juego de las subjetividades entre el espectador y el actor.

Este interés por la subjetividad entraña riesgos y ventajas. Al principio, fue una crítica a la etnografía clásica que pretende ser objetiva. El etnógrafo debía ser, entonces, como una máquina que atrapa la realidad, toda la realidad delimitada por él. Y no es así: el etnógrafo enfoca unas cosas y desdeña, o no ve, otras. El documento es el resultado de un encuentro entre temporalidades, espacios, ideas y subjetividades: las del estudioso y las del descrito. En verdad, los actores y su drama no son tan ajenos a los espectadores. El etnógrafo describe aquello que interesa o conmueve al espectador. Leer una etnografía es siempre un descubrimiento de nosotros mismos. Finalmente, el mundo se moderniza, se hace total, y las singularidades se tornan evanescentes: ¿cómo describir a otro que es cada vez más como uno mismo? En conclusión, la objetividad del documento etnográfico es relativa.

Esas críticas han hecho que la etnografía busque métodos de observación más finos y que los mecanismos para el control de la subjetividad también cumplan con estos propósitos. El riesgo es que la producción etnográfica sea vista con escepticismo o que se convierta en «una versión de los hechos», una más y a la par de cualquier crónica o testimonio. Este relativismo abre las puertas a muchas cosas, pero no alienta la Ciencia Social; o la invita a transformarse en un arte o en un espacio donde uno se recrea a

sí mismo; y el otro es, entonces, un sujeto de inspiración, un enigma imposible de descifrar de manera positiva. Solo nos queda pensar en nosotros mismos, puesto que no podemos saber con certeza lo que ocurre más allá del círculo de uno y de su grupo.

La devaluación de la etnografía tiende a dejar a la Antropología Social huérfana de su base material, de la consignación confiable de los hechos, al menos, confiable para los ideales de la ciencia. El desdén por lo fáctico anima al antropólogo ahora, quizá más que antes, a retomar viejas teorías, a remozarlas y a presentarlas como novedades, como hallazgos sorprendentes. Sin documentos etnográficos, la reflexión antropológica se empobrece y se repite; tal como ocurriría con el historiador o el arqueólogo si desdeñara el archivo o el objeto antiguo.

La *Colección Etnográfica* pretende mostrar el valor de la descripción de los hechos. Sus ejemplares recogerán las viejas y las recientes etnografías. Difundirán y guardarán para las generaciones venideras esos retratos que captaron un frágil instante de la vida de una aldea, del colorido de una fiesta. Al cabo de un tiempo, la *Colección Etnográfica* podría convertirse en un documento para los historiadores.

Un texto etnográfico no se lee como una narración de ficción. Al menos, así no lo hace el lector formado en Antropología o en Historia. Es una lectura crítica. Requiere de datos adicionales sobre la época y las circunstancias del que escribió el documento, sobre sus ideas e intenciones; se necesita saber lo mismo sobre el mundo descrito. El ideal de un documento etnográfico es que esté acompañado por este tipo de datos «extra-textuales». No siempre es fácil encontrar esos complementos. En la medida de lo posible, la *Colección Etnográfica* incluirá una introducción y unas notas que consignent un mínimo de datos «contextuales».

Sin embargo, el texto etnográfico se presta a otros tipos de lectura: el artístico y el de reencuentro; y puede servir de apoyo a otras disciplinas. Esperamos que las descripciones de la *Colección* sean amenas; estimulen la imaginación, la curiosidad, el ensueño. También es nuestro deseo que el hombre de la ciudad reencuentre, a través de la lectura, sus propias raíces, la

cultura de sus mayores. El estudioso de la religión, el hombre de leyes, el sociólogo hallarán datos auxiliares para sus disciplinas en la *Colección*.

La *Colección Etnográfica* tratará de muchos temas y abarcará un espacio geográfico amplio. Sin embargo, en su mayoría, las etnografías serán sobre el Perú; también, Bolivia y Ecuador. En esta nueva publicación, interesan las etnografías de lugares y de temas clásicos: la fiesta de tal pueblo, los mitos de tal otro; mas no se descartará la descripción etnográfica de un hecho urbano o de un asunto novedoso; por ejemplo, las descripciones de la dinámica social, de los símbolos y de los ritos de una discoteca o de una escuela.

Uno de los retos más difíciles e interesantes de la labor etnográfica es la *traducción*. El etnógrafo considera distintos aspectos: la agricultura, el parentesco, la cocina, la religión, la magia...; y, así, divide su descripción. Esa es una proyección de los aspectos que su cultura distingue; pero, también, es una traducción: esto que hacen ellos puede ser calificado por el etnógrafo de religioso o de económico. Porque los estudiados no comparten todos nuestros casilleros conceptuales. Perciben el mundo y sus vidas de manera distinta del etnógrafo. ¿Cómo traducir las nociones nativas básicas a un idioma europeo? ¿Qué es *apu* en castellano? ¿Qué es *machula*? ¿Son dioses?, ¿una montaña tutelar?, ¿un antepasado?, ¿todo al mismo tiempo? ¿Qué valor de credibilidad les dan los nativos? ¿Las ceremonias que realiza el labrador a un *apu* son simples formalidades? ¿O, más bien, les atribuyen una importante eficacia, es decir, las viven como ritos? Esos dos bandos de jóvenes que se enfrentan ¿es una guerra?, ¿una guerra como la entendemos nosotros? ¿O es un juego?, ¿un rito de iniciación?

La noción de *Dios*, como la de *guerra*, son el fruto de una larga historia, la nuestra. No siempre hemos concebido de la misma manera a Dios o la guerra. ¿Cómo hablar, entonces, de las guerras que emprendió tal pueblo, de la religión de tal otro? El etnógrafo puede evadirse del problema poniendo los términos indígenas en su texto. Es lo más confiable, pero pospone el problema antes que resolverlo; además, hace difícil la lectura: ¿qué debe entender el lector por *apu*? El etnógrafo puede presentar las definiciones indígenas, las actitudes y los tratos que dan a su *apu*. Esto es mucho mejor. El lector podrá formarse una idea de lo que es un *apu* para los

quechuas del sur. Sin embargo, tendrá que dar su propia definición: «Los *apus* son las montañas tutelares de una comarca; tienen un espíritu; cuidan de sus comarcanos, de aquellos que les hacen ofrendas. Pero, no se les puede calificar de dioses, porque el quechua también cree en un solo Dios y es un católico andino». También podrá decir lo siguiente: «Las ofrendas que hacen los indígenas a su *apu* son un rito; en cambio, cuando las autoridades de la ciudad participan en esa misma ofrenda, para ellos, se trata de una ceremonia, de un espectáculo; y le dan un valor ideológico: esa ofrenda la perciben como una manifestación “de la resistencia de los andinos frente al mundo que vino con España”». Toda etnografía es una traducción de un mundo extraño, o mirado como extraño, al propio, el académico y moderno; y, como toda traducción, es aproximativa. La etnografía será mejor si explicita los pasos que llevó al etnógrafo a calificar esta noción indígena o aquella dinámica social, con nuestros términos de *sagrado* o *profano*, de *dios* o de *espíritu*.

Las dos etnografías de este primer volumen de la *Colección* muestran las posibilidades y los riesgos de la traducción etnográfica. Se trata de unas «batallas rituales» que se llevan a cabo en una puna llamada Ch'araje, en el departamento de Cuzco. El lector terminará por aceptar la definición de los autores: esos enfrentamientos son batallas rituales. Se enfrentan siempre los mismos grupos, en las mismas fechas. Los resultados del encuentro y las fechas tienen valores éticos, religiosos, de pronóstico; también son un juego y un rito de iniciación. Por lo tanto, no son guerras ni simples peleas entre comarcas vecinas. El lector encontrará traducciones para las palabras *apu*, *machula*, entre otras, y juzgará la justeza de las mismas o verá las motivaciones de los etnógrafos en ellas.

Luego de leer ambos textos, esta es nuestra impresión: a la par de un deseo bien etnográfico de describir las cosas tal como suceden, hay un indianismo y un anticristianismo que hacen que el observador subraye lo que le parece más indígena y que sugiera la existencia de una suerte de religión andina: ellos también tienen sacerdotes, lugares sagrados y hasta dioses. Los andinos tendrían una religión politeísta y con Iglesia. Su catolicismo sería un agregado superficial. Este predicamento es marcado en la etnografía de los Valencia. En la etnografía de Cama y Tito, también hay indianismo, como

en la mayoría de las etnografías andinistas, pero el deseo de decir «las cosas tal como son», o como las vieron, es tan imperioso que esa marca ideológica está supeditada y es como una sombra en el trabajo. Para comprender mejor dichas etnografías, es necesario, entonces, saber más de las ideologías populares entre los académicos, los políticos, los medios de comunicación.

El indianismo y el antihispanismo son ideologías fuertes en esos medios; el anticristianismo es menos frecuente. Este se da en los medios radicales indianistas y entre los intelectuales. Los antropólogos andinistas hemos seguido esas vertientes ideológicas y hemos escrito influidos, si no motivados, por ellas. Hemos recogido los mitos que parecían más indios y desdeñado los relatos sobre los milagros y las imágenes de los santos. El resultado ha sido una visión del Perú más india de lo que probablemente sea en realidad. Esa percepción académica pasa a los medios de difusión, a la escuela, y tiende a formar parte del sentido común. Así, retroalimenta nuestro viejo y popular antihispanismo, y su reverso: el indianismo.

Todo parece funcionar bien para esa ideología. Sin embargo, hay paradojas: la mayoría de los andinos se percibe como creyente católico; y una minoría, como protestante. Los indios no quieren ser indios. A ellos les gusta lo que vino con España. Se vuelven mestizos del pueblo; luego, ciudadanos del Cuzco o de Lima; y, después, quieren ser norteamericanos. Todo lo logran bien o parcialmente. En esa carrera, especialmente, en el punto de partida, el discurso indianista cae mal. Cuando se vuelven mestizos, estudiantes, una señal interesante y provechosa puede ser el apropiarse del discurso indianista. A medio camino, el sentimiento indianista tenderá a ser mayor. Cuanto más lejos del punto de partida, y luego de una o dos generaciones, el discurso se desvanece o se torna más sutil y matizado. Sin embargo, al hombre pobre de Lima, con poca instrucción, nacido en la ciudad y de padres quechuas, mejor es que no se le hable de indianismo o de sus raíces indias: tiende a rechazar todo lo que le recuerda su origen; quiere olvidar y mirar hacia adelante.

El campesino tradicional, en su lar, es indiferente a esos discursos: él tiene sus propias ideas. Para él, existen los santos y los milagros. Frente a su aldea, está la montaña que cuida su huerto, si es que él cuida de ofrecerle un «pago». Ahí está la tierra, que es una mujer que seduce, que está sedienta, o rechaza al

hombre. También conoce la ideología del progreso personal y, si no la sigue para sí, la aplica a sus hijos. Progresar es cambiar, ser urbano, letrado, adinerado —salvo algunos casos en que el progresar no está reñido con la tradición, con las «costumbres»—. El campesino tradicional también hace suyo el ideal democrático: «Todos somos peruanos» e, incluso, peca por exceso: «Somos más peruanos que los demás». Ser campesino quechua no es, pues, sinónimo de «etnicidad», con todo lo que implica: cerrazón, repliegue en lo propio... El andino del campo es étnico, nacional, moderno, católico, sin olvidar a los espíritus tutelares ni los milagros de los santos. No está atado al quechua, ni al castellano. Es libre. Su idioma es la lengua del hombre... la de todos. El andino del campo acepta, aunque no en todas partes ni siempre, la idea, y el hecho, del mestizaje: «Soy Yubir Pillaca Cayampi. Mis nombres son castellanos. Soy de Huancasancos. Lo que pasa es que todos tenemos de español», sentenciaba un quechua y amigo nuestro. El mestizaje es una concepción dominante, tanto en el pueblo como en los medios oficiales. El indianismo y el antihispanismo, y el mestizaje se contradicen, pero conviven en una misma institución y hasta en un mismo individuo.

Los ideales del mestizaje y los de la nación no han marcado las etnografías. En todo caso, no tanto como el indianismo, como la aversión hacia lo hispano. Los ideales democráticos —el «Todos somos peruanos»— y el mestizo —«El que no tiene de inga tiene de mandinga»— no alientan los distinguos, las singularidades, las extrañezas. Las ínsulas constituyen el terreno conceptual apropiado para la etnografía. En el fondo, muchos antropólogos y etnógrafos somos reaccionarios, es decir, antimodernos y antinacionales. Tal vez, por eso, la Antropología actual acoge, a veces con fervor, al postmodernismo, ese paquete de ideas que niega la posibilidad del conocimiento positivo, la existencia de los valores universales, en suma, no cree en el entendimiento razonable y fraterno entre los pueblos.

Los trabajos que presentamos siguen la orientación indianista y sus afines. El lector puede distinguir entre la narración y esas ideas que la ordenan. Si así lo hiciera, descubrirá dos preciosas etnografías y dos testimonios de una manera de pensar de los antropólogos andinistas y cuzqueños. Son dos descripciones minuciosas, cariñosas, honestas de esa costumbre universal de hacer, del enfrentamiento juvenil y masculino, un juego peligroso. Ambas

etnografías tratan de los hombres de Canas, quienes luchan los unos contra los otros para demostrar la supremacía grupal, la virilidad individual. En el curso de la lucha, en el desenlace, conocen el designio de los espíritus tutelares y la voluntad de Dios. Se van al frente para agradecer un milagro y emocionar a la amiga. Las mujeres siguen la batalla, alientan a los suyos, lanzan advertencias y conjuros contra los enemigos, y en defensa del hijo, del enamorado.

Hicimos una corrección de estilo en las dos etnografías. Sin embargo, decidimos presentar el texto de los Valencia con un mínimo de enmiendas. El estilo, ese castellano cercano al quechua, a su dulzura, pero, también, a su orden sintáctico y a sus requerimientos de precisión, hace que la lectura no sea siempre fácil. No obstante, la versión llega al lector directamente y con el sabor local. Por otro lado, el texto de Cama y de Ttito tiene nuestra corrección de estilo. Con esta disparidad, el lector podrá seguir el relato de las luchas rituales de dos maneras distintas: a través de una lectura difícil, pero con el colorido del lugar; y, por medio de una lectura más fácil, aunque con pocas de las singularidades del castellano peruano y cuzqueño.

Los dos textos se complementan. La etnografía de Cama y Ttito parece reflejar más a los actores. La etnografía de los Valencia es más teórica y recoge las ideologías académicas de los antropólogos de su medio. Además, tiene la ventaja de ser una etnografía completa. Es un generoso punto de encuentro entre el pueblo que juega a la guerra y la academia cuzqueña que orienta la mirada.

Esperamos que el lector aprecie los complejos lazos que unen la ideología académica con la descripción de los hechos; también, que disfrute de la áspera belleza de los insultos, de las piedras que se lanzan los muchachos quechuas, y que se conmueva con el canto de las madres y de las novias.

Alejandro Ortiz Rescaniere
Director de la *Colección Etnográfica*



LA PROVINCIA DE CANAS EN EL DEPARTAMENTO DEL CUZCO, PERÚ



BATALLAS RITUALES: ¹ TUPAY O TINKUY² EN CHIARAJE³ Y TOCTO⁴

*Máximo Cama Tito
Alejandra Tito Tica*

El veinte de enero de cada año, en la fiesta de San Sebastián, se realiza una batalla ritual en un lugar denominado Chiaraje.⁵ Es costumbre que la batalla

¹ Hemos suprimido la parte final de este artículo, cuyo contenido era un recuento de lo expuesto y que, además, presentaba reflexiones históricas y antropológicas. Procedimos así para resaltar la descripción misma de las batallas rituales.

² El término *tupay* o *tinkuy* significa 'encuentro'.

³ El presente trabajo es resultado de la concurrencia en dos ocasiones al 'encuentro' o *tupay* en Chiaraje: en 1994 y en 1995. En la primera ocasión, fuimos con los partidarios de Langui, Quehue y Yanaoca; la siguiente ocasión fuimos con los partidarios de Ch'eqa, El Descanso y Chimpatocto. Así, conseguimos las observaciones y las entrevistas de las dos partes contrarias. En la última ocasión, nos acompañaron los miembros de la Pontificia Universidad Católica del Perú, dirigidos por Juan Ossio Acuña.

⁴ Para tener una visión integral del hecho, decidimos ver cómo era la batalla ritual en Tocto. La segunda vez que estuvimos allí fue con el interés de recoger las canciones cantadas por las mujeres. El 8 de diciembre de 2002, quisimos ver nuevamente la batalla ritual en Tocto. No obstante, debido a que el transporte era escaso, no pudimos llegar al lugar. Sin embargo, nos informamos en Yanaoca que, en el lugar denominado Micayo, se

se lleve a cabo una semana antes de los Carnavales, es decir, durante la Fiesta de Compadres. Chiaraje está situado en la parte alta de las provincias de Canas y Canchis (departamento de Cuzco).

Este lugar está en un punto equidistante entre ambas provincias. Por esta razón, los que asisten, que son de los distritos y de las comunidades de esas provincias, no pueden quejarse de la diferencia de distancia; de este modo, no es posible recurrir a pretextos de lejanía para no participar en el evento. En la batalla de Chiaraje, participan los distritos de Ch'eqa y Kunturkanki ('El Descanso'), los que son aliados para luchar en el mismo bando contra los de Quehue y Langui.

Los preparativos para el encuentro son varios. Los participantes y los concurrentes se aprestan desde el amanecer, hacia las cuatro de la mañana del indicado día. Preparan los alimentos necesarios para la ocasión. Durante la semana o el día anterior, se proveen de licor: no puede faltar la cerveza ni, menos aun, la chicha. Si bien es cierto se lleva a cabo toda esta preparación para asistir al evento, todos estos productos pueden también comprarse en el mismo lugar donde se realiza la batalla.

Alistar a los caballos es parte también de los preparativos: se les equipa con la respectiva silla de montar, la brida y los arneses. Los jinetes se visten elegantemente, con trajes relucientes. Esta ropa es confeccionada con lana de oveja o alpaca, y también con fibra sintética. Los más vistosos son los jóvenes casaderos y las mozas.

Los pobladores del lugar valoran mucho el hecho de concurrir al encuentro; lo consideran, en realidad, como un juego. Se preguntan, por ejemplo, «¿Vas a ir al juego?». No obstante, como es una batalla, los participantes llevan consigo los *wichi-wichis* o *lumis*,⁶ armas ofensivas y defensivas que sirven

llevaba a cabo otra lucha similar. Por eso, decidimos ir al indicado lugar con el propósito casi exclusivo de grabar las canciones del *tupay* que se interpretan en este tipo de acontecimientos.

⁵ Alejandra Ttito Tica sugiere que el nombre del lugar no es Chiaraje sino Ch'araje, que significa 'el lugar donde existe y se produce sangre coagulada'.

⁶ El *wichi-wichi* es un arma utilizada en contiendas. Tiene tres puntas que poseen un peso que puede ser plomo o piedra en cada una de ellas, el cual, al ser lanzado, se enreda en

para hacer tropezar al caballo del enemigo una vez lanzadas a las patas del animal, o para propinar golpes en la cabeza del contrario cuando el combate se torna cuerpo a cuerpo.

También es común portar zurriagos, reatas y llevar instrumentos musicales de percusión como la mandolina y el charango; difícilmente no está presente la flauta, llamada *pinkuyllu*.⁷ Por otro lado, también es una constante que los rostros se pinten con colorantes naturales llamados *ayrampu*, que producen un color roji-violáceo. Este color anuncia el preludio de los Carnavales.

En esta oportunidad, y como es costumbre, la concurrencia fue masiva, en especial, por parte de los protagonistas. Las lluvias fueron abundantes si se les comparan con las de los años anteriores. La gente estaba alegre y, por esa razón, exclamaba: «¡Concurrieron en cantidad!». En otros años, cuando había sequía, renegaba; ni siquiera quería hacer el fiambre. Esto es por el escaso chuño que posee en sus casas. En estas ocasiones, entonces, suele recomendarse: «Hay que guardar, porque será un año seco y no habrá buenas cosechas».

En Chiaraje, 1994

Durante la noche del diecinueve de enero de 1994, en el amanecer del día siguiente, también llovió copiosamente. Parecía que iba a ser otro día muy frío a causa de las precipitaciones pluviales casi torrenciales que suelen darse en los tres primeros meses del año. Sin embargo, a las once de la mañana, el día se compuso y el astro güero comenzó a brillar nuevamente. Desde tiempos inmemoriales, la batalla ritual del *tupay* o *tinkuy*, en el lugar llamado Chiaraje, se lleva a cabo año tras año, y los campesinos o indígenas concurren sin falta a este evento. Cuentan que, en tal año, se produjo una «linda

las piernas del enemigo o en las patas del caballo. En otros lugares aledaños, se le denomina *livi*.

⁷ Probablemente, esta represente al miembro viril.

batalla»; no había desorden, incluso, entre los participantes, se podía conversar. En fin, «fue un juego muy bonito», comentan unos asistentes.⁸

Esa mañana, cuando todavía nos encontrábamos en Sicuani —y nuestras esperanzas de concurrir al evento se disipaban pensando que sería mejor ir al año siguiente—, para nuestra suerte, apareció un compañero de estudios de la universidad que también se dirigía al lugar. Finalmente, salimos juntos de esta ciudad a las nueve de la mañana.

Después de un viaje no muy agradable —la carretera estaba en mal estado—, llegamos al lugar transcurridas dos horas. Quienes se habían adelantado se encontraban ya en el lugar denominado Chiaraje Pampa. Estaban, exactamente, en el abra de la carretera que va a Quehue (literalmente, ‘torcido’), distrito de la provincia de Canas. Es en ese lugar donde se encuentra la antena de microondas del mismo nombre, a más de cuatro mil metros sobre el nivel del mar. Ahí estaban los espectadores y los participantes esperando la hora del inicio de la batalla ritual.

Cuando arribamos al lugar, pudimos observar que había una considerable cantidad de pequeños comerciantes de bebidas, comidas, frutas, dulces; incluso, había campesinas que vendían hortalizas y diversos condimentos. Era el aspecto de una feria comercial anual.

El ambiente era frío. Comenzábamos a tiritar. Había rastros de nieve en forma de pequeñas manchas. Al principio, todo hacía presagiar que el clima iba a ser así por el resto del día. Empero, como dijimos más arriba, la situación cambió en la medida en que el tiempo avanzó.

Se observaba un ambiente triste, pero, a la vez, alegre. Era un reencuentro de amigos, de parientes. Algunos concurrentes brindaban con cerveza, a pesar del frío; otros lo hacían con licor. Unos mozos bebían y cantaban acompañados de sus mandolinas. El ambiente se animaba: algunos iban a participar en la batalla.

⁸ Esta afirmación, como la mayoría de las declaraciones de los informantes —incluidos los insultos—, fue expresada en quechua.

Las canciones eran alusivas a la fecha o de hostigamiento a los enemigos que se encontraban al frente; sin embargo, estas canciones no podían ser escuchadas por el bando contrario. La distancia lo impedía. Las canciones tienen una funcionalidad: sirven para darse valor y coraje.

Entre la concurrencia, había niños y mujeres de toda edad. Los viejos dicen que los niños y las mujeres son los más entusiastas para concurrir a este encuentro. También había mucha gente que asistía solo como espectadora. No dejaban de hacerse sentir los periodistas y los investigadores de la Universidad San Antonio Abad. Estos últimos trajeron filmadoras. Deseaban saber las razones por las que se realiza «todavía» este tipo de costumbre.

El día de la batalla, todo está permitido y perdonado. Los insultos van y vienen de ambas partes a fin de que los contrincantes se ofendan mutuamente y provoquen la ira, la misma que desemboca en una pelea a hondazos, en la que se usan piedras —que en el lugar abundan— como proyectiles.

El lugar de la batalla, Chiaraje Pampa, se encuentra entre tres cerros: el Orcoccca, el Londoni y el Ecurani. El lugar tiene algo más de dos kilómetros de diámetro. Ahí solo crece la paja de altura y, por ser un año lluvioso, también había relativa abundancia de pasto para el ganado. En efecto, ese día, pudimos observar, antes de la batalla, numerosos rebaños de ovejas y alpacas que pacían en los alrededores.

El primer cerro es ocupado por los participantes de las comunidades de los distritos de Ch'eqa y de Kunturkanki ('El Descanso'); los cerros Londoni y Ecurani son ocupados por los participantes de los distritos y de las comunidades de Langui y Quehue, pertenecientes a la provincia de Canas.

Como hemos dicho, los jóvenes —principalmente los solteros, mozas y mozos— concurren a la batalla con su mejor vestimenta, con el colorido que anuncia los Carnavales. Los varones visten con pantalones confeccionados de tela de bayeta blanca de «primera calidad». Los adultos visten de negro y usan sus respectivos ponchos: unos lo llevan puesto y otros lo amarran a la cintura. Las mujeres portan trajes muy vistosos: el borde de las polleras luce ribetes multicolores y, desde el sombrero hasta las medias, ostentan adornos y bordados de color brillante.

Insultos que provocan ira

A las once y treinta de la mañana, se inician las hostilidades. Quince jinetes de ambos bandos se encuentran y, a manera de saludo, intercambian insultos muy gruesos, risibles o vulgares contra la moral de los «enemigos». Este «saludo» dura unos veinticinco minutos.

Las provocaciones continúan entre ambos bandos. Mientras esto ocurre, algunos participantes se van desplazando al lugar Chiaraje Pampa a pelear por el honor que fue mellado por el bando contrincante. Llevan piedras que encuentran por el camino para la guaraca, la honda andina que unos portan cruzada al cuerpo y que otros llevan en la mano, lista para ser utilizada. Las piedras se lanzan contra las huestes enemigas, caiga a quien le caiga, y sin importar en qué parte del cuerpo. También es frecuente que se porten los famosos *wichi-wichis* o *livis* que —como lo dijimos antes— sirven para atrapar al enemigo que huye o para hacer caer al caballo del jinete que trata de huir.

A las doce del día, se produce el primer intercambio de proyectiles. Las piedras, al ser lanzadas con las guaracas, producen un chasquido parecido al de las armas de fuego al ser disparadas. En este acto de intercambiar piedras, en el trayecto o en medio, algunas hasta chocan entre sí y, por eso, no llegan a su objetivo.

Por un momento, parece que los languis pierden terreno; al ver esta situación, algunos convocan: «Vamos, *wayqis* (“hermanos”), dejen vuestros ponchos!» Y, más allá, se oye voces como las siguientes: «Oye, cojudo, entra, carajo; entra, mierda...». Continúa la batalla. Se oye el chasquido y el zumbido interminables producidos por las hondas o guaracas. Cualquiera que se acerque a cierta distancia puede oírlos.

Las hostilidades verbales continúan. Nuevos participantes se van incorporando a la batalla conforme observan cómo esta se desarrolla. Dicen que, al ver que sus compañeros están perdiendo, en el alma o espíritu, en el fuero interno, «la sangre va hirviendo». Con un poco más de ánimo, y ayudados por el licor, deciden incorporarse, sin importarles que su integridad física, y hasta sus vidas, se hallará en peligro.

Mientras prosigue la batalla, algunos participantes se dan cuenta de que se encuentran muy embriagados y deciden, entonces, no participar. Se marcan comentado asuntos como estos: «Los ch'eqas son muy traicioneros. Te llaman, bonito nomás y, en forma sorpresiva, te agarran los ch'eqa *layqas* ('brujos'). Antes de entrar al combate, hacen sus embrujos con los orines de sus mujeres. No hay que confiarse mucho...».

A lo lejos, se escucha la voz de las mujeres. Cantan *ghaswas*,⁹ canciones que tienen motivos guerreros y que son compuestas para infundir valor a los esposos, a los parientes, a los suyos; se canta para que la lucha se lleve a cabo con ímpetu y lealtad. Estas canciones son acompañadas con *pinkuyllus*, mandolinas o charangos.

Después de media hora de combate, parece que los *languis* avanzan y que ganan campo a los ch'eqas. Lo hacen con gritos de batalla que les infunden valor y confianza. El flujo de participantes de los dos bandos continúa al lugar de la batalla. Algunos parecen cansarse de lanzar tantas piedras, de dar saltos o esquivar a los proyectiles. Los que están fatigados saben que pronto deberán ser reemplazados por otros.

Mientras esto ocurre, algunos participantes se motivan mutuamente para incorporarse: «Hay que entrar. ¿Vas a entrar o no, cojudo?... Solo hablan y gritan. Un asunto es gritar nomás y otro, participar. Si eres hombre, pues, entonces, vamos, entremos; si no, vete a tu casa, mierda, carajo».

Nuevamente, los ch'eqas arremeten. Los *languis* huyen tratando de ponerse a salvo. Quienes se encuentran en la retaguardia gritan: «Paren, carajo, paren... ¿Por qué corren? Paren, perros cojudos, paren, carajo. Parecen perros miedosos...». Así exclaman mientras el tronar de las hondas aumenta en número e intensidad. Al ver esto, unos deciden incorporarse a la batalla y se aprestan a ingresar; sin embargo, otros retornan presurosos al lugar donde se encuentran sus familiares.

⁹ Las *ghaswas* son canciones y danzas que, en la generalidad de casos, son cantadas y bailadas por las mujeres en la época de Carnavales. Es común que las mujeres pregunten «¿vas a ir o no a la *ghaswa*?». Lo normal es ir; lo extraño es no concurrir.

A la una de la tarde, los participantes de un bando están fatigados; los del otro bando, seguramente, también. Será necesario que se haga un descanso para reparar las energías y animarse un poco más con las bebidas que trajeron o adquirieron en el lugar. Entonces, todos regresan a la retaguardia, a sus lugares de emplazamiento. Allí, comentan las incidencias del juego, el número de heridos que hubo en una y en otra parte, entre otros temas más.

Todos tienen que almorzar. Muchos han llevado *cocavi*, llamado por ellos *quqaw* o fiambre, para disfrutar y compartir entre familiares, amigos y parientes. Otros compran alimentos donde las vianderas. Cada uno corre con sus gastos.

Algunos vendedores opinan: «La intensidad del negocio está aumentando si se compara con la de los años anteriores; pero, hoy día, se vio un poco disminuida debido a que el día amaneció muy nublado». Un dulcero sostuvo: «La gente en Chiaraje no toma en cuenta el valor de las cosas; por ejemplo, una cajetilla de cigarrillos compra a dos soles sin chistar ni regatear. Más bien, el negocio, hoy día, es bueno en comparación de Sicuani».

Después de ingerir los alimentos, beben licor, cerveza; también, fuman cigarrillos. En la medida en que va pasando el tiempo, sube el tono de las voces de insultos e improperios dirigidos a los enemigos. Estos, a su vez, deben estar haciendo lo propio. En el momento mismo del desarrollo de la batalla, cualquiera no puede penetrar en el bando contrario. Si así ocurriera, y se percatan, lo toman como prisionero. Puede darse el caso de que, ahí mismo, le den alcance y lo golpeen hasta matarlo. Aquellos que entran en el campo enemigo arriesgan sus vidas. Desde el lugar donde nos encontramos, divisamos, a lo lejos, siluetas humanas de grupos grandes y pequeños que cantan y bailan.

Mientras tanto, los grupos de jóvenes, viejos y mujeres continúan entonando canciones alusivas a la batalla. Lo hacen para infundirse valor, alegría y, quizá, también, tristeza, pensando en que una piedra de esas puede acabar con sus vidas. En fin, todo esto sería «obra del destino, del deseo de los *apus*, de la Pachamama, de Taytacha Dios y de su hijo Jesucristo».

Siendo las tres de la tarde, un tropel de «silladas» (jinetes) va a provocar a sus enemigos. Al poco rato, también se desplazan los *chakis* (combatientes a

pie' o 'infantes'). Intercambian insultos. Mencionaremos algunos: «Oye, ch'eqa *layqa*, ¿rápido, nomás, has tragado? ¿No tienes comida? ¡Igual que perro has tragado! ¡Oye, te voy a quitar a tu mujer!». «Oye, *layqa*, ¿cómo se encuentra nuestra mujer y nuestro hijo? Estarás criándolos bien; si no puedes, avísame, que yo me los criaré». «Oye, contado entre los perros, que rascas la cabeza con tus pies...».

Los ch'eqas responden: «Oye, langui *k'ololo* ('chuño mal helado y elaborado, y de remojo muy difícil'), come *k'ayras* ('ranas'), ¿acaso en tu tierra faltaban ranas?; ¿por eso has venido hasta acá?». «Oye, siendo hombre, te has hecho "nuera-hombre".¹⁰ Lame-vagina de tu mujer, agradece a tu suegro; si no, ¿dónde y cómo estarías?, ¿dónde vivirías?, oye, *raka llawsa* ('vagina gomosa').¹¹

De ese modo, se reanudan las hostilidades. Hay heridos. Unos combaten con lealtad; otros, con un poco de miedo. Hay quienes se retiran trayendo a cuestras a un herido. «Los ch'eqas son muchos», opina un *chaki*. Entonces, el tronar de las guaracas es más intenso y fiero. «El combate de la tarde es más fuerte. A veces, hay muertos», nos aseguran.

Veamos algunos de los insultos que suelen lanzarse durante la contienda: «*usaq tullunwan chakachikuq maqta*» ('muchacho que se atraganta con los huesos del piojo'), «*paya chulluchi maqta*» ('jovenzuelo que convive y tiene relaciones sexuales con una vieja'), «*raqrapu q'ara allqu hina simisapa maqta*» ('muchacho bocón como el perro pelado y tragón'), «*asna qhasa maqta*» ('jovenzuelo que tiene el eructo hediondo'), «*thanta manka hina qasñu qasñu uyayuw maqta*» ('jovenzuelo que tiene la cara llena de abolladuras como las ollas viejas de aluminio'), «*raka llaqwa maqta*» ('jovenzuelo que ha ido a la casa de la mujer, como si fuera un verdadero lame-vagina'), «*qhari qhachun maqta*» ('jovenzuelo que vive en la casa de los padres de ella').

¹⁰ Se hace alusión al varón que ha sido llevado como «mujer»: a la casa de ella.

¹¹ Con el insulto 'vagina gomosa', se hace referencia a los de Quechue, que tienen el apodo de *ullaku karmu* (un fiambre de sancochado de papas lisas, el cual, por tener demasiado aguanoso, es muy desagradable para muchos).

Víctimas del *tupay* o *tinkuy*

Por el *tupay* o *tinkuy*, se produjeron varias muertes en los años pasados. En una ocasión, hubo un deceso debido a que los enemigos se encontraban en estado de extrema embriaguez y se descuidaron. Los captores, impulsados por la cólera y la sed de venganza, en el acto, le dieron muerte a un participante con armas contundentes. La víctima se encontraba rodeada, desarmada e indefensa.

En otra ocasión, entre dos contrincantes, en el momento mismo de la confrontación, no se hicieron resentir mucho con los insultos, pues eran parientes. Trataban de hacerse los tontos y se decían: «Mira, ¿ah?, ¿acaso yo te estoy hondeando a ti?,...¿ah?». Si el resto de los compañeros insta a dar muerte en el acto a un enemigo que ha caído entre ellos, no faltará uno que diga que mejor sería hacerlo prisionero. El capturado, al verse solo y con el riesgo de perder la vida, termina aceptando todos los requerimientos de sus captores, por ejemplo, bailar ante ellos vestido de mujer —es una afrenta grave para los habitantes de las provincias altas— o montar a caballo totalmente desnudo.

También se producen hechos como llevar al prisionero hasta Ch'eqa y, a costa y cuenta de este, comprar una lata de alcohol y preparar bebidas, beber cerveza; o bien, quitarle sus prendas más preciadas y empeñarlas en las tiendas. Todo esto está permitido con tal que no se ponga en peligro la vida de la víctima. Posteriormente, el que fue prisionero tendrá que saldar la cuenta, como se dice, «sin querer queriendo».

Continúa la batalla. El cielo se nubla. Comienza a caer una leve granizada. El tronar de las hondas se acrecienta. Se diría que son pistoletazos. Se suceden los insultos. Se escuchan los gritos de la batalla. Hay profesores que proceden de los mencionados lugares y que participan con entusiasmo con sus respectivas guaracas. Además, no dejan de estar presentes, tampoco, los vecinos de buen nivel social y económico, quienes participan en la tenaz contienda, aunque sea, en la retaguardia. Estos participantes hacen las veces de oficiales que sugieren qué hacer. Ellos ven el desarrollo de la batalla. Son aquellos que «meten más leña al fuego» y que motivan que la batalla continúe.

En la segunda parte de este encuentro, en una suerte de guerra de posiciones, los ch'eqas arremeten con todo y pareciera que son muchos más en número, si les compara con los languis. Estos últimos retroceden. Aparentemente, han de perder. Se observa que hay más de veinte jinetes que combaten con sus similares o contra quienes están a pie. Entretanto, otros permanecen alertas observando el desarrollo de la batalla.

Cerca de las tres de la tarde, se produce un contraataque langui. Se hace con gritos de pelea. Ha dejado de lloviznar. El Sol brilla nuevamente y se alegran los participantes. Siguen incorporándose más personas a la batalla: los exhaustos son reemplazados por otros entusiastas.

La distancia que separa a ambos bandos es solo de treinta a cuarenta metros. Nosotros nos encontramos a ochenta metros; a pesar de ello, escuchamos los insultos, las mentadas de madre y las «mandadas a la porra». Se insultan con la aceptación de los concurrentes. Las mujeres de Ch'eqa y de El Descanso continúan cantando *ghaswas* alusivas al acontecimiento, aunque, por la distancia, no se les escucha bien.

Solo los hombres pelean; «ellas no se meten en nada». Sin embargo, si los enemigos llegan hasta el lugar donde están las mujeres, ellas reaccionan lanzándoles piedras; si no, podrían ser capturadas. Así nos refirieron cuando les preguntamos sobre esa posibilidad.

Cierto año, los ch'eqas lograron llegar hasta el cerro Escurani. Ahí estaban los languis. Estos escaparon lejos, donde las piedras lanzadas por las hondas de los ch'eqas no podían alcanzarlos. Cuando llegaron al lugar, los ch'eqas saquearon todo lo que los comerciantes habían traído. Por este motivo, la batalla ritual en Chiaraje fue prohibida por las autoridades, aunque la costumbre aún continúa. Efectivamente, en el primer período del presidente Belaúnde, quisieron «hacerla desaparecer», pero no lograron su propósito: «La ley es nada para hacer desaparecer las costumbres», dijo un profesor de escuela de Quehue.

Cuando está por concluir la batalla, algunos viejos van ebrios al lugar del combate, montados en sus caballos. Al ver esto, la gente comenta: «Ese, que es deuda del cementerio, y en ese estado, ¿a qué va? ¿Está aburrido de su vida? Seguro que no va a regresar. ¿No tendrá a nadie quien pueda impedirselo...?».

Son las cuatro y treinta de la tarde aproximadamente. Los contrincantes se despiden. Dicen que hay muchos heridos. Algunos tienen la nariz fracturada, otros perdieron un ojo, otros están con heridas en la cabeza. Es el momento en el que no conviene seguir hostigando, y menos aun, seguir lanzando piedras. Es de consenso, entre todos, que la batalla ha terminado; por eso, concluyen: «Por hoy, es suficiente». Se despiden, siempre con insultos. Hacen esto para encontrarse nuevamente el próximo año, si viven; y, si mueren, no ya será así. Pensando en estos hechos, más de uno vierte sus lágrimas para vivir y seguir sufriendo en este mundo.

Chiaraje en 1995

El rito de la ofrenda a la Pachamama

Durante los Carnavales, y en los primeros días de agosto, se realiza unos ritos de *pago* a la Pachamama o Madre Tierra. Cuando las plantas de los diversos cultivos se encuentran en sus mejores momentos de dar fruto y los hombres han consumido los productos agrícolas de la siembra grande del año anterior, se llevan a cabo las batallas rituales. La siembra temprana de papas y de habas *maway* se realiza a fines de julio y en los primeros días de agosto; en algunos lugares más cálidos, como Paruro, la siembra de maíz es conocida con el nombre de *miska*. Todos esos sembríos prosperan. La gente se siente contenta al ver el fruto de su trabajo.

Algunos participantes e informantes aseguran que, en esta época, «la tierra está de hambre; se encuentra abierta...». Los *paqus*, llamados peyorativamente *layqas*, efectivamente, se encuentran ocupados y bastante requeridos para alcanzar platos de ofrendas a sus divinidades.

En la plaza Libertad de la ciudad de Sicuani, un vendedor de la parafernalia para el *pago* nos dijo: «Los despachos los adquieren en Carnavales y en los primeros días de agosto de cada año. Son de diferente tipo y se compran con propósitos diferentes también. Los precios de estos fluctúan entre diez soles, que son los productos más costosos, pero completos, hasta los más bajos, cuyo precio es de cinco nuevos soles».

La parafernalia está compuesta por una multiplicidad de elementos que son de diferente forma, tamaño y color. Entre aquello que aparece con más

frecuencia, se tiene lo siguiente: la *llama untu* ('sebo de llama'); el *quri, qulqi, k'aspi qina* ('quena de oro, plata y madera'); el *quri, qulqi libru* ('libro de oro y plata'); los *casadug, sultirug huayruron* ('abalorios rojos y rojinegros, de casado o casada, de soltero o soltera'); la *kuka mubu* ('semilla de coca'); el anís *mubu* ('semilla de anís'); también, hay bayas, arroz, azúcar, algodón, maní, vino tinto, maíz en mazorca (blanco, colorado o tinto, llamado *kulli sara*); unas lanillas de diferente color; unas hebras de hilos también de diferentes colores (morado, verde, blanco, amarillo y rosado); la estrella de mar; el *tako* (es una arcilla que sirve para marcar o señalar a las ovejas y que remoja fácilmente con el agua), además de muchos otros productos. En total, son treinta o cuarenta y dos elementos. Cada uno de estos elementos tiene un significado especial. Los vendedores y los *paqus* saben para qué sirve cada uno: unos tienen fines médicos; otros están rodeados de misterio —son para hacer el bien o el daño—. No es fácil que se diga esto porque se piensa que, al referirlo, se quedará en ridículo; además, tampoco es conveniente que el «*misti*, el no campesino, sepa esas cosas». Los vendedores aseguran, por otro lado, que los despachos que se venden en Sicuani son mejores que los que se venden en el Cuzco. «Desde los lugares más distantes, vienen a comprarlos; en cambio, los del Cuzco son incompletos», afirma un vendedor de estos elementos.

El miércoles en la mañana, fuimos donde un *paqu* de Chimpatocto, de la comunidad de Chitibamba, que queda al frente del distrito de Ch'eqa. Felizmente, este era joven e instruido. Fácilmente, accedió a conversar con nosotros y aceptó hacer, durante la tarde, un rito de *pago* a la Pachamama a fin de que nos vaya muy bien en nuestras labores de investigación. En efecto, en la tarde, hicimos los preparativos. Lo más importante que destacamos de este acto ritual fue todo cuanto nos informó el improvisado *paqu*: «...está muy bien que ustedes hagan eso, porque hay que tener fe...; por ejemplo, el año pasado, mis ganados fueron muertos por el *qhaqya* ('rayo') en número de tres. Y eso pasa por no *pagar* a la Tierra...».

En el acto de preparar el *k'intu* o la mesa (parafernalia), cuando el *paqu* se dirigió a las divinidades andinas, dijo más o menos lo siguiente: «Con tu licencia, Apu Jururu, Apu Khunurana, Apu Laramani, recíbenos este plato que te alcanzamos yo, tu hijo, y estos señores que te ofrecen para tu satisfacción; y que no haya nada malo el día viernes cuando vayan a Chiaraje.

Cúdalos. Haz que no les pase nada en el trabajo que van a realizar. Gracias,... fiuuu,... fiuuu,... fiuuu. Señor, recíbenos este plato...». Seguidamente, colocó los tres choclos, o mazorcas de maíz, en la mesa sobre un «papel despacho». ¹² Las partes superiores las untó con sebo de llama y les agregó algodón de color natural; luego, roció el «papel despacho» con vino tinto. Estos elementos significan dinero, fuerza y energía de los hombres, respectivamente; el algodón significa las nubes y el vino representa la lluvia.

Luego, nosotros y cada uno de los asistentes escogimos tres hojas enteras y las ordenamos de grandes a pequeñas. A la par que hacíamos esto, hicimos ruegos y oraciones a los *apus* y a la Tierra. Les pedimos que nos fuera muy bien en nuestro próximo trabajo. Cada uno tuvo que depositar estas hojas acompañadas de un pedazo de sebo y un par de granos de maíz blanco en la mesa. Terminado esto, bebimos cerveza negra, vino tinto y mascamos unas hojas de coca. Se cree que, según sean estas últimas dulces o amargas al paladar, la jornada será buena o no. Como lo dijo el *paqu*: «La coca sabe y adivina el porvenir...».

Contacto con la naturaleza

Llegamos a la una de la tarde a Chiaraje. El lugar estaba solitario e inhóspito. El viento silbaba y caía una pequeña llovizna. Creo que todos los que fuimos a ponernos en contacto con ese medio ambiente nos decepcionamos. No obstante, algunos dijimos que estábamos en uno de los lugares más fríos y más altos del centro del Perú. Esa idea nos alentó.

Luego de una permanencia muy breve, nos despedimos y decidimos continuar el viaje al distrito de Ch'eqa, por la carretera que va a Quehue. Se notaba que esta vía era bastante transitada. Después de un descenso de un cuarto de hora, nos encontramos con un desvío: era la carretera antigua que conectaba Sicuani y Yanaoca con el distrito de El Descanso, y que sigue hasta Espinar y Arequipa. Nosotros continuamos por esta antigua carretera

¹² Este papel sirve para envolver toda la parafernalia; se lo considera sagrado. Puede ser adquirido en los lugares de venta de estos elementos.

que se había convertido ya en una trocha. Luego de una hora, llegamos a las cercanías de la comunidad de Tucsa-Consa. Allí, preguntamos a una campesina si faltaba mucho para llegar a Ch'eqa. Ella nos respondió que unos riachuelos habían inutilizado los pontones, que era imposible que prosiguiéramos el viaje. Entonces, decidimos quedarnos en ese lugar, en la comunidad de Tucsa-Consa. Era tarde y nos quedaba aún un gran trecho por recorrer. La única forma de continuar era a pie.

En un principio, quisimos pasar la noche en la casa de aquella campesina. No obstante, como era evangelista, no aceptaba las costumbres antiguas — menos aun querría hablar del asunto—. Los católicos son muy criticados por los evangelistas por los ritos de *pago* a la Pachamama y a los *apus*. De todos aquellos que participan en Chiaraje, los evangelistas dicen: «Los católicos son mala cabeza. Son tontos y, por tomar trago, van a esas cosas. Gastan su plata en vano». Los católicos, los que participan en Chiaraje, responden que algunos pobladores del lugar se convirtieron en evangelistas hace tres años y que, por la culpa de ellos, hay, desde entonces, más granizadas y heladas: «[Los evangelistas] son gente que no sabe. Por eso, hay granizadas y heladas».

Ante estos hechos, y dado que nuestro propósito era entrevistar y filmar a los típicos campesinos católicos que practican sus ritos antes de partir a Chiaraje, nos trasladamos a otra casa, el hogar de un grupo de hermanos que nos acogió muy bien. Allí, les invitamos hojas de coca, cigarrillos y también aguardiente de caña. Todo fue bien recibido por los dueños de casa. Ellos estaban en la cocina y preparaban sus hondas, tejidas de lana de llama y de alpaca. Nos explicaron que, en una de las puntas de la guaraca, ponen cabellos de mujer y pelo de zorro. Los cabellos de mujer son para que bloqueen y eviten la certeza con que sus enemigos lanzan las piedras; el pelo de zorro es para que se atine en el ataque y los enemigos se acobarden.

Ellos hicieron demostraciones de cómo se lanzan las piedras. Las hondas, al disparar las piedras, produjeron un chasquido parecido al disparo de una pistola. Más adelante, comentaron: «No hay confianza en una guaraca nueva. Puede zafarse la piedra y puede dar al compañero que se encuentra al lado». Los proyectiles, en este caso las piedras, tienen que ser redondos; los guijarros irregulares describen una trayectoria no deseada y ponen en peli-

gro a los compañeros. Los *wichi-wichis* o *lwis* se utilizan solo para esta ocasión, una vez al año.

Los hermanos nos contaron que desde los siete u ocho años de edad iban a Chiaraje como espectadores. Como participantes, lo hicieron recién desde que cumplieron los quince años. Hace más de veinte años que concurren y participan en este encuentro. Nos mostraron las marcas que les dejaron las heridas en las piernas, en la cabeza, en el rostro. Nos enseñaron esas marcas con orgullo. También nos dijeron que los mismos participantes se curan con alcohol y que, a veces, unas enfermeras suturan las heridas en el mismo lugar de la batalla.

Los hermanos nos dijeron que muchos participantes habían muerto en los años anteriores. Esos fueron los casos de Narciso Huayhua (en 1982), Bernardino Percca (en 1975) y Jesús Sayre (en 1972). También nos dijeron que esta pelea no se pactaba con nadie; es una batalla de dos grupos: los *ch'eqas* y los *languis*. El distrito de *Ch'eqa* se enfrenta con el de *Langui*, que se acompaña por los habitantes de *Yanaoca* y los de *Quehue*. «Hay familias que son muy hábiles en el arte de enfrentarse y tirar piedras con sus hondas; otras son cobardes», comentaron.

Los hermanos continuaron diciéndonos que los participantes de *Tucsa-Consa* concurren en mayor número; que los de *Orccocca*, que son sus vecinos, también van, pero en menor cantidad. Ellos son sus aliados eventuales. Con los de *Orccocca*, se encuentran en permanentes litigios de tierras y pastos por un total de noventa hectáreas; por eso, no se llevan muy bien. Sin embargo, el día del combate, se unen momentáneamente. Nuestros hermanos informantes no supieron decirnos si los comuneros de *Chaupibanda*, *Huinchiri* y *Chimpatocto* (*Chitibamba* y *Tandabamba*) irían este año a la batalla. «Los *ccollanas* concurren poco; los del distrito de *Ch'eqa* mismo tampoco son muy numerosos en participar...», dijo uno de ellos.

Pedimos a los hermanos que hicieran el *pago* a la *Pachamama*. Nos respondieron que carecían de maíz —parece que este es un elemento muy importante, tanto como la coca—. Nos dijeron que su padre no llegaba aún de *Sicuni* porque había ido a comprar los elementos para la parafernalia; por eso, sería mejor dejar el *pago* para la madrugada. Otro de los hermanos comentó: «El *pago* lo podemos hacer de día; no pasa nada. No hay que

dudar en estas cosas; si no, los *apus* le castigan a uno...». Respecto de la brujería, dijeron que depende de creer o no creer; sobre el significado de los sueños, dijeron lo mismo.

En la noche, les invitamos licor, coca y cigarrillos. Estábamos animados. Les pedimos que contasen el comienzo de la batalla. Aceptaron de buen grado. El *tupay* comienza con insultos de provocación: «Oye, ¿ya estas listo, c.? Perro c., si eres hombre, entra, mierda; si eres cobarde, mejor vete a tu casa. Quiero verte, c., a ver si eres tú o yo. Ahora mediremos nuestras fuerzas, nuestras habilidades. Entra, c.; a ver, tira, c.; entra, mierda..».

Según nuestros amigos, la batalla se desarrolla así: los líderes, o los más «machos» o «pendejos», provocan a sus enemigos. Es la forma de guerrear. Los parientes podían respetar a sus parientes. Antes los hacían prisioneros; ahora, no. Ahora tienen que matarlos. Los enemigos, una vez que están muertos, son desnudados. Les quitan todas sus prendas: zapatos, pantalones, ponchos, armas y hasta sus caballos. Cuando alguien muere, se limitan a decir: «¿Qué cojudo ha hecho esto..?», dirigiéndose a un pariente o amigo que también observa al muerto». Aseguran que el entierro se hace igual, como a cualquier hermano, y no tiene que ver nada con la producción agropecuaria.

En el transcurso de la batalla, se van organizando los participantes. No deben estar muy embriagados para que sus sentidos no pierdan la capacidad de perspectiva y para que no se descuiden del trayecto de las piedras lanzadas por los enemigos. En general, son los que están más embriagados los que reciben los impactos. Los montados en caballos se enfrentan a otros que también se encuentran en esa condición. Sobre este tema, los hermanos comentaron: «No hay confianza en el caballo. Mejor es ser combatiente a pie. Es más seguro».

Los hermanos dijeron, además, que esta rivalidad manifiesta en estas batallas era momentánea. Era solo por un día. Al día siguiente, los enemigos del día anterior, incluso, beben licor en alguna tienda comentando cómo había sido el juego. Algunos pueden esperar que pase una semana; otros solo esperan uno o dos días para reconciliarse. Esta explicación de los hermanos nos hace pensar que esas batallas son eminentemente rituales.

Los hermanos informantes no supieron decirnos cómo se originaron estas batallas. Simplemente, siguen esa costumbre por ser de sus antepasados, de sus padres y abuelos. Los mayores les aconsejaban: «Hay que defender en el Chiaraje... Así nos decían nuestros viejitos».

Por otro lado, uno de los hermanos agregó lo siguiente sobre los combatientes: «A la vez que hay gente valiente, también hay cobardes que tienen miedo. Los más valientes les gritan frases como «mierda de la mierda, ¿por qué no vas a guerrear? ¿Eres un cobarde?». Otros solo van a observar. Tampoco es obligatorio participar. Algunos observadores se animan a entrar al campo de batalla recién después de haber ingerido licor o cerveza».

Antes del primer encuentro, los ch'eqas y el grupo que los acompaña: Orccocca, El Descanso, Tuca-Consa, Chimpatocto, Chaupibañda y Huinchiri bailan con sus esposas. Es una especie de despedida. Ellos piensan que, tal vez, no volverán a verse.

La batalla ritual

Al día siguiente, el del encuentro en Chiaraje, el mayor de los hermanos de la familia donde nos alojamos procedió a preparar el *pago* a la Pachamama. Eran las siete de la mañana. El Sol brillaba. Parecía que todo el día iba a ser así. Los que conformábamos la expedición estábamos optimistas y alegres. Nuestros anfitriones se alistaban entusiastas. Sacaron un atado que contenía la parafernalia entre sus pertenencias. Iban a proceder con el *pago*, a pesar de que su padre no había regresado.

Colocaron una sola mazorca de maíz. No la untaron con grasa ni algodón. Hicieron las aspersiones con licor. Colocaron las hojas de coca. Hicieron las invocaciones a los principales *apus* y demás cerros mayores y menores de su comunidad Tuca-Consa. También invocaron los lugares de Chiaraje que serían ocupados por sus enemigos: Escurani y Londoni. En cambio, ellos ocuparían otro sitio, el Orccocca.

Mientras uno de los hermanos fue a quemar el despacho, el *paqu* recomendó que alguien debía permanecer en el lugar, en torno de la mesa sagrada que estaba en el patio de la casa. Al volver, procedieron a «mirar la suerte» en las hojas de coca; previamente, habían puesto una «sellada» (una

moneda de nuevo sol). Al echar al aire las hojas de coca, el *paqu* vaticinó lo siguiente: «Este año, no habrá muertos, sino solo heridos, muchos heridos...». Algunos de nosotros le pedimos que nos adivine el futuro. «Usted duda del *pago* y eso es malo. Algo puede pasar; pero, en fin, les va a ir muy bien...», dijo el *paqu* a uno de nosotros.

Este *pago* a la Tierra fue el más pobre e improvisado que he visto en mi vida, tal vez, porque el padre de los hermanos, quien había ido a Sicuani a comprar los elementos para el plato ritual, no llegó a tiempo.

Partimos de la comunidad a las ocho y treinta de la mañana. Nosotros pensamos que íbamos a llegar tarde porque había que hacer una caminata de más de tres horas. A la salida, uno de nosotros fue invitado a montar en un caballo, pero, al pasar por un riachuelo, el animal se encabritó y tiró al jinete al agua. El dueño del caballo lo montó y lo obligó a pasar. Cuando estaba en la otra orilla, el animal volvió a encabritarse y su dueño también fue a parar en el agua. El dueño se rió y se limitó a preguntarse: «¿Qué tiene este perro, carajo?».

Llegamos al lugar a las once y treinta de la mañana. Al pasar la cima, vimos que los grupos de contrincantes ya se encontraban en sus respectivos lugares conocidos por todos. Nuestros partidarios, es decir, los *ch'eqas*, también ocupaban su lugar de costumbre. Después de arribar, los grupos descansaron, tomaron licor fuerte, fumaron cigarrillos baratos y mascararon coca; querían saber si la hoja les sabía dulce o amarga, lo que —como dijimos antes— vaticinaba el curso de la contienda. Otros recogieron piedras, las golpearon o frotaron entre ellas, y las olieron para saber cómo les iba a ir en el encuentro.

Cuando nos encontrábamos pensando esto, algunos grupos lanzaron sus gritos que promueven la pelea: «Yaw uu, langui k'ololo, langui saqra, ñachu, listuna kanki, qhari kaspaga haykumuy, carajo, mierda... Wayqikuna, hakuchik, carajo, kay alqukunata sipimusunchik..., llaqtanman saqiranpusunchik carajo» ('Oye, langui *k'ololo*, langui, diablo, ¿ya estás listo? Si eres hombre, entra, mierda, carajo. Hermanos, vamos, carajo. A estos perros hay que matarlos. Los dejaremos en su pueblo, carajo'). En ese momento, llegó un numeroso grupo de jinetes. Era de Chaupibanda, Huinchiri y Chimpatocto

(Chitibamba y Tandabamba). Los ch'eqas se entusiasmaron al verlos, pues pensaron que la batalla de ese día estaría a su favor.

Así comenzó la batalla. En la primera etapa, que duró una hora y media más o menos, el gran grupo de ch'eqas ganó ampliamente la batalla. Los langui *k'ololos* escaparon más allá de la antena de microondas. Parecía que iban a llegar hasta donde se encontraban los espectadores. Los nuestros no pudieron avanzar más: los languis también se defendieron fieramente. Hacia la una tarde, y por consenso, ambos bandos se retiraron a sus plazas. Se despidieron entre insultos. Así terminó esta primera parte del encuentro.

Luego, los participantes retornaron a descansar, a reparar energías, ahí donde estaban sus esposas. Los parientes se buscaban entre sí y se invitaban lo que habían llevado. Se formaron grupos. En el lugar donde se encontraban los ch'eqas, no había ni una sola botella de gaseosa. Los comerciantes solo vendían pan, coca y licor; en cambio, en el grupo de los languis, la situación era muy diferente.

Como nosotros habíamos repartido coca a los participantes, ellos se sentían probablemente en deuda con nosotros. Nos invitaron a compartir su merienda: las mejores *morayas* (un chuño sancochado); buenas raciones de cordero, de alpaca, de res; también había ají, mote de maíz y queso. Ellos comentaban las incidencias del combate. Fue en ese momento cuando nos encontramos con un amigo del colegio. A ese famoso amigo le llamábamos K'ana Maqta. Fue locutor de la radio Túpac Amaru de Sucuni. Ahora es propietario de una emisora de El Descanso, la radio Soberana. Nos dijo que él convocó por radio a todos los ch'eqas. Los comuneros de Chaupibanda y Chimpatocto confirmaron lo dicho por nuestro amigo, el locutor. Él prometió que haría una mejor invitación el próximo año. Pensamos que su convocatoria fue uno de los factores que decidió la batalla a favor de los hombres ch'eqas: fueron más numerosos que sus contrincantes.

Luego de comer, nuestros anfitriones gritaron «¡witu!» al unísono. Otros grupos también gritaron de la misma manera. Es la señal de haber satisfecho el hambre; pero, sobre todo, es un grito de alegría por la victoria que se va alcanzando. Aquel que no grita así le hacen pagar una multa: una botella de alcohol. Por ello, los grupos gritaban «¡wituuu...!» , «¡wituuu...!» , «¡wituuu...!».

Son las dos y treinta de la tarde. Los combatientes beben un licor fuerte con el fin de animarse y tomar más coraje. Así, pierden el miedo, recordando los insultos de sus enemigos en la primera parte de la batalla. Antes de marchar a la lucha, en la cima de los cerros, en las lomadas dominadas por ellos, los participantes, junto con sus mujeres, hacen una ronda y bailan *barsay*,¹³ una danza, una suerte de despedida de sus seres más queridos. Esta danza consiste en dar saltos de un pie y, al tiempo que dan una palmada en el aire con las manos hacia arriba, lo hacen en rondas en una y en otra dirección. Luego de bailar, los varones se desplazan decididos a reincorporarse. Algunos portan sus guaracas, sus *wichi-wichis*; otros, unos zurriagos que tienen grandes tuercas de acero en las puntas.

Las mujeres se quedan en los emplazamientos, a la expectativa. Están preocupadas. Se nota en la expresión de sus rostros, pues ignoran lo que les pueda ocurrir a sus esposos, hermanos y parientes. Por eso, cantan, en quechua, la *ghaswa* llamada «El Chiaraje tupay» que se reproduce a continuación:

Piedras pequeñas de Escurani,
 piedras pequeñas de Yana Qaqa,
 cuidado que a mi hermanito
 lo hieras, lo mates.
 Hermano, échate, agáchate, esquivá;
 hay que arrear
 a los languis diablos
 a sus casas;
 hay que matarlos.

Cuando las mujeres ven que hay cierto avance de los languis, proceden a lanzar escupitajos, hacen señales de la cruz con la mano izquierda, se van a un lugar oculto y echan aspersiones con sus orines, siempre con la siniestra. Tienen que seguir lanzando escupitajos, a fin de frenar el avance de sus enemigos. Esto lo llevan a cabo haciendo honor a su apodo, «ch'eqa *layqas*» ('brujos').

¹³ Es posible que el término *barsay* provenga de *saltay* y este, a su vez, del castellano 'saltar'.

Continúan entonando canciones en quechua:

No tengan miedo,
no sientan
cuando llueva granizo,
hermanito fulano.

Vuelvan, retornen,
hermanito fulano, (bis)
mi hermano varón es solito;
ponte, ponte,
hermanito fulano.

Piedras pequeñas de Escurani,
¿por qué eres mi contra?;
piedras pequeñas de Yana Mocco,
¿por qué eres mi contra?

Hermanito fulano,
ocúltate, agáchate;
hermanito fulano,
permanece en el mismo lugar,
en el mismo sitio.
Hermanito fulano,
a aquel langui diablo
déjenlo hasta en su pueblo;
mátenlo.

Algunos heridos retornan. Unos lloran por la suerte que han tenido ese día, «porque bebieron demasiado o porque se descuidaron mientras buscaban una piedra». Piensan en el retorno y se despiden hasta el próximo año, si viven aún; si mueren, no podrá ser. Esta vez, ganaron los ch'eqas. Será un buen año para ellos. El año pasado, la batalla fue equitativa. Nadie se consideró ganador.

Al final, los participantes de Chimpatocto nos invitaron para el nueve de febrero, que es el Día de las Comadres: «La lucha será entre chumbivilcanos

y caneños. Los participantes más representativos y decididos son de Tandabamba y Chitibamba, y también del distrito de Ch'eqa, quienes asisten puntualmente. Los quehues no van, a pesar de que se encuentran cerca de sus vecinos, los ch'eqas; tampoco concurren los languis, porque es muy lejos; si fueran, tal vez, se ensañarían y pelearían entre sus anteriores enemigos en Chiaraje».

Anécdota

Para pasar al otro bando e irnos de retorno a la ciudad de Sicuani, tuvimos que esperar que desaparecieran los dos grupos. Supimos eso desde el principio. Cuando eran la cinco y treinta de la tarde, bajamos del cerro Orccooca y llegamos a la carretera. Habíamos avanzado como un kilómetro. A lo lejos, a unos dos kilómetros, aparecieron unos jinetes de Quehue. Sentimos temor, pero continuamos avanzando. Teníamos bien claro que no responderíamos a provocaciones; sin embargo, de suscitarse estas, habíamos planeado decir que éramos policías y que íbamos hacia la antena de microondas.

Los montados nos provocaron. Nos querían asesinar y hacerse de todo el equipo que teníamos. Nosotros procedimos tal como lo habíamos planeado. Ellos se asustaron por lo que les dijimos; incluso, nos pidieron disculpas. Luego, se fueron haciendo demostraciones de destreza en el manejo de sus fustas que tenían consigo y haciendo cabriolas con sus caballos. No les dimos la importancia debida y, de este modo, nos salvamos de una inminente «inmolación de intelectuales en Chiaraje». El veinte de enero del año 1995 habría sido una fecha memorable para las generaciones venideras. Finalmente, retornamos a Sicuani, comentando los sucesos del día y especulando lo que sucedería el próximo año.

Tocto en 1997

El ocho de diciembre, Día de la Virgen de la Concepción, se realiza esta batalla ritual. A las once de la mañana, tanto caneños como chumbivilcanos se convocan insultándose mutuamente. Seguidamente, se desplazan a caballo al lugar del encuentro; lo propio hace el bando contrario. En la mano,

llevan fustas y hondas. Los primeros contendientes tienen la misión de azuzar a los participantes y animarles a pelear en la batalla. Los participantes se incorporan armados de *livis* o *wichi-wichis*, guaracas y piedras que son recogidas en el camino.

Los que se consideran de la Infantería portan sus hondas o guaracas con una piedra. Giran la guaraca con el propósito de apuntar al enemigo. Los que son del bando contrario también van bajando al encuentro. Las mujeres se han quedado en *qhaswana pata* ('el lugar donde cantan y bailan'). Ellas cantan motivos vinculados con la contienda, del llamado *tupay*. Hacen esto a fin de infundir valor y confianza a sus esposos, parientes y partidarios.

Igual que en Chiaraje, las piedras producen un zumbido muy particular al ser lanzadas. Ahora, los contrincantes están frente a frente, a unos treinta metros de distancia. Por momentos, se acercan más o se distancian. A veces, un bando es obligado por el enemigo a retroceder hasta la retaguardia.

En la mañana, un canefío fue muerto. Probablemente, estaba ebrio y se descuidó. Cuando estaba tirado, sus compañeros lo abandonaron. Esto ocurrió cuando era inminente el avance de los chumbivilcanos. Estos, una vez que estuvieron cerca del herido, le propinaron sin piedad golpes con unas fustas que tenían puntas de hierro contundente para fracturar el cráneo del enemigo caído e indefenso. Mientras esto ocurría, los canefíos arremetieron. Lo hicieron pensando en su compañero en desgracia. Con esta actitud, lograron hacer retroceder un poco a los chumbivilcanos, justo para rescatar el cuerpo del compañero.

Hubo un momento en que ambos bandos se acercaron tanto que, al ya no poder utilizar las guaracas, intercambiaron patadas, puntapiés y puñetazos. Levantaron una gran polvareda. Se agitaron y sus cuerpos se revolcaban. Por el temor natural a la muerte, y dada la caída de una piedra perdida que lanzó un partidario o un enemigo, nuevamente tuvieron que separarse los combatientes.

Se separaron insultándose en quechua: «¡Qué tal fuerza, con el alimento de placenta de llama...!». Los otros, en respuesta a la alusión de alimentos, dijeron: «¡Oye, tripas de trago! ¡Entra, carajo, si eres hombre!». El fragor de

la batalla suele ser más fiero en la tarde. Los chumbivilcanos perdieron a otro hombre.

A las cinco de la tarde, terminó la batalla. Los contrincantes se despidieron hasta el Año Nuevo, cuando se llevará a cabo el segundo «juego»; el tercero será el veinte de enero; el último, en el Día de las Comadres, que es una semana antes de los Carnavales.

Para los participantes del combate, este es un juego, una forma de divertirse, de pasar momentos de esparcimiento. Para los ciudadanos, la Virgen de la Concepción es un día de recogimiento, de oraciones dirigidas a Dios y a la Virgen María, madre de Jesucristo. En cambio, para ellos, si bien son católicos, esa manera de celebrar la Concepción es, también, una manera de expiar sus pecados. Si la voluntad de Dios y la de la Virgen lo determinan, pueden hacer que estos hombres pierdan sus vidas. Por eso, nadie va a llorar por una herida o una muerte, pues es la voluntad de Dios y de los *apus*, sus montañas tutelares.

Micayo en 2002

Micayo se encuentra al oeste de Yanaoca, capital de la provincia de Canas, departamento de Cuzco. Cada año, el ocho de diciembre, recordando a la Inmaculada Concepción, se realiza una batalla ritual entre las comunidades de la parte de arriba: Chicnayhua, Puka Puka, Hampatura y en las de la parte de abajo: Pongoña, Kaskani, Piedras Blancas (Chumbivilcas).

Entrevistamos a Agustín Mamani Palomino, de la comunidad de Kaskani. De manera espontánea, nos habló del supuesto origen de esta batalla ritual: «Los abuelos cuentan que, primero, había un encuentro. Consistía en competir por recoger flores y frutas».¹⁴ «Luego, cuando Túpac Amaru estaba en guerra contra los españoles, este fue el lugar de entrenamiento para enfrentar al ejército realista. Ahora, hasta nosotros, ha llegado como un juego. Es un recuerdo de las batallas que se realizaron y forma parte de un gran

¹⁴ Cabe resaltar que, en esas alturas, no hay flores ni frutas.

hecho: ¡la nación *kana*, cuna de la emancipación americana! Hoy, estas batallas son un encuentro de esparcimiento y diversión; de intercambio de bebidas, licor, baile y música; aunque hay algunos que lo toman en serio, pues utilizan una serie de armas cuyas puntas tienen un hierro para vengar una afrenta, un sentimiento de envidia...». Luego de esta narración, nos despedimos del amigo Agustín.

A continuación, recordamos el propósito por el cual habíamos venido a Micayo Pampa ('lugar húmedo, apto para apacentar ganados'). Nuestro propósito era prestar especial atención a los insultos que se pronunciaban entre los combatientes en las batallas. Por ello, recogimos algunos como estos: «botas *siñqa machu carajooo...*» ('viejo que tiene la nariz hecha una bota, carajo'), «llama ojete *alqu carajoooo...*» ('perro, ano negro como de llama, carajo'), «*maypiñan kachkanki yaw yana kunka maqta carajooo...*» ('¿dónde te encuentras?, oye, jovenzuelo de pescuezo negro, carajo').

Luego del descanso, los contrincantes vuelven a llamarse entre sí con frases como las siguientes: «*Yaw alqu ñachu tukunkiña waka aychataaa...*» ('Oye, perro, ¿ya has terminado la carne de vaca?'). «*Ñan manka timpuchkanña chay alqu mikunaq umanta timpuchinaypaq carajooo...*» ('Ya está hirviendo la olla para cocinar la cabeza de ese fiambre de perro, carajo'). «*Yaw alqu apamullayña chay alqu mikunata carajoooo ...*» ('Trae, de una vez, esa comida del perro, carajoooo...').¹⁵ «*Yaw alqu carajooo... pachaq pachaqmanta qañiwa uquq qulla...*» ('Oye, perro, *qulla*, carajo, que engulles la cañihua de cien en cien')... «*Yaw alqu, panaykita apamuway carajooo...*» ('Oye, perro, ¡tráeme a tu hermana!, carajo')... «*Yaw alqu haykapkaman chaypi tiyarayanki carajooo...*» ('Oye, perro, ¿hasta qué hora has de estar sentado ahí?, carajo'). «*Yaw alqu, pisquymanta sutuq maqta carajooo... taytaykin kaypi hamuchkani mierdaaa*» ('Oye, jovenzuelo, eres gota de mi pene. Ahora aquí tu padre está viniendo, mierda').

Suponemos que faltaba que las mujeres se animen un poco y cantasen, pero ellas preferían permanecer sentadas o de pie. Se preocupaban por su

¹⁵ Cuando hablan de la comida de perro, se refieren a los caballos, puesto que, una vez muertos, son devorados por los canes.

seguridad cuando era inminente el ataque de sus enemigos de arriba. Estaban siempre prestas a huir.

Sobre el tema de la participación de las mujeres, cuentan que, cierto año, alguien insinuó que ellas también avanzaran. Entonces, estas se aprestaron a la lucha; sin embargo, tal hecho produjo una situación contraria: los enemigos avanzaron más decididos y se tuvo que huir. Ante esta táctica, totalmente equivocada, uno de sus partidarios les llamó la atención: «Yaw china saqrakuna carajo imamanmi hamurankichik maqanakusqayku pataman, qankunaq huchaykichispi astawan qatirimuwanku, paykuna astawan kallpacharakamunku qan alqu china saqrakunata rikuspa, sayaychis maypichus kanaykichis chaypi mierda...» ('Oigan, ¡hembras diablas!, ¿a qué mierda han venido donde estamos guerreando? Al verlas a ustedes, ellos han tomado más coraje y nos están persiguiendo. Quédense donde deben estar, ¡mierda!').

Las mujeres participan azuzando y criticando a viva voz durante el desarrollo del juego o *tupay*: «Yaw manchali alqukuna carajo, haykapkaman sayankichis carajooo, riychis, haykuychis ima» ('Oigan, perros cobardes, carajo, ¿hasta qué hora han de estar ahí de pie?, carajo'). A sus partidarios que todavía no retornan al campo de batalla les gritan: «Warmipas kankuman hina haqay alqukuna manchakuchkanku carajooo, warmikuna hina tiyachkanku carajo, mejorcha aswan pollerakunata churakunkuman carajo. Hatariychis carajo imatan suyankichis, ñuqanchis hina tiyachkanku mierda, sayapakuychis chay qatichikamuqkunaman mierda» ('Parecen mujeres, estos cobardes, carajo. Están sentados como nosotras. ¿Mejor por qué no se ponen polleras?, mierda. De una vez, levántense, carajo, y apoyen a esos a quienes les están persiguiendo').

A las otras mujeres que se encuentran al lado les gritan frases de alerta: «Qipiykichista alistaychis, haqaypi rindichishanku limonadakunata, khunallan muyuramunqaku kaykamapas chayaramunkumanmi, imatataq ruwasunri» ('¡Alisten vuestros bultos! Allá, parece que a algunos limonadas les están haciendo rendir; ahorita van a dar vuelta y pueden llegar hasta aquí. Entonces, ¿qué vamos a hacer?'). Cuando hablan de «limonadas» quieren resaltar la situación de las personas que portan una cotona de color verde limón. El uso de los colores primarios como el rojo intenso o el amarillo tiene el

objetivo de que los portadores puedan ser distinguidos entre la multitud. De este modo, se sabe si un hermano o pariente está en peligro. Aquellos que no entran a la misma batalla, como las mujeres, pueden ser reconocidos desde lejos y se puede tratar de hacer algo si pasan por un mal momento o son heridos.

Sobre el rol de las mujeres y el uso de colores distintivos, podemos reproducir lo siguiente: «Qhawariychis, haqaypi warmikunapas haykumuchkanku. Kumparunku huq yana p'achayuqta. Qatiychis chay alqukunata wañuchiychis carajo» («¡Miren y vean allá! Las mujeres también están entrando. Han tumbado a uno vestido de negro. ¡Arréenles. Den muerte a esos perros!»).

Continúa la segunda parte de la batalla y una de las mujeres comenta así: «El juego está muy bonito. El asunto es entrar, nomás. Cierta año, capturé a un hombre viejo. Me suplicó que lo suelte. ¿Qué tal? Nosotras también quisiéramos jugar entre mujeres. Eso sería estupendo porque algunos de nuestros hombres tienen miedo y, por eso, están parados con la guaraca dándole vueltas, pero sin piedra. Se ha dado el caso de que también que ha habido traidores entre nosotros. Esos son los más decididos, pero lo que quieren es entregarte al enemigo. Hay que cuidarse».

Pudimos recoger algunas canciones en quechua coreadas por las mujeres:

Amalla wayqiy manchakichu
 Amalla panay waqankichu
 Yawar mayulla puririptin
 Rumi chikchilla chayariptin

Panay quriway, quqawaykita quriway
 Panay quriway quwanaykita quriway
 Pisichallata quriway
 Aychachaykita quriway

Traducción

No tengas miedo, hermano.
 No has de llorar, hermana,

cuando corra el río de sangre,
cuando caiga el granizo de piedras.

Hermana, dame tu fiambre.
Hermana, dame lo que tienes que darme.
Poquito, nomás, dame.
Tu carnecita, nomás, dame.

Comentarios y motivaciones

El término *tocto* significa 'vacío'. Cualquier persona que pase sobre Tuqtu Apacheta siente ese hueco, ese vacío. El sonido es más notorio cuando los caballos trotan sobre el lugar, pues producen un sonido misterioso, aunque agradable.

En Tocto, la batalla tiene que ver con la Navidad. Ocurre el Día de la Inmaculada Concepción, el ocho de diciembre. Los pobladores asisten al encuentro pensando en sus pecados. Antes de enfrentarse, encomiendan sus almas a Dios y a las montañas tutelares. Incluso, tratan de adivinar los acontecimientos del día a partir de los sueños que tuvieron la noche anterior. En Tocto, la participación en las batallas es masiva: se enfrentan dos provincias con grupos de combatientes muy numerosos (en Chiaraje, el encuentro es una lucha ritual entre distritos).

Antes de salir de sus comunidades, los concurrentes hacen *pagos* a la Tierra. También sortean hojas de coca. Mucho antes, en algún domingo, quienes han de participar en los encuentros van a la iglesia o piden perdón a la Virgen de la Concepción. Si no hay capilla o iglesia, cada uno reza a su modo. El catequista de la comunidad también puede decir unas oraciones. En Livitaca, el cura hace misa, pero no sabe que sus parroquianos irán a una lucha en un lugar inhóspito denominado Tocto.

La participación o no en el combate está relacionada con el prestigio. Para asistir, hay que preparar el mejor caballo con sus respectivos herrajes, alistar la comida que hay que consumir y separar la ropa que hay que arreglar; si hay dinero, se compran o confeccionan nuevos vestidos. Disponer de hondas es también muy importante.

Casi todos se preguntan a sí mismos si deben ir o no a Tocto. Muchos se deciden a asistir y, por eso, alientan a los compañeros para que participen también en el encuentro. Cuando están en camino, los participantes se infunden coraje mutuamente. Algunos, aparentemente, no quieren concurrir. Tienen que decir que van a acompañar a su gente. Dicen eso para que no los consideren cobardes.

Algunos tienen sus reservas en relación con el encuentro, en especial, los protestantes. Ellos no participan de esta costumbre porque no toman licor y porque esta tradición no concuerda con sus creencias religiosas. Las esposas, las hermanas, los parientes se preguntan si deben o no acompañar a los que van al combate. Desde otro lado, algunos están muy entusiasmados con la idea de concurrir, porque es una costumbre. Dicen: «Si la gente no va, a uno le critican así: “Seguro que ese no tiene ropa para ir. No tiene plata porque no trabaja. O, por el contrario, debería ir para beber y divertirse. ¿Para qué trabaja? ¡Debería distraerse!”».

El comienzo de la batalla ritual se produce con insultos de provocación mutua. Para conseguir tal fin, se hace alusión a los apodos, a lo que se come, a cómo se está vestido, a por qué se toma o no licor; hablan de hermanas y parientes; de los robos. En fin, el objetivo es tratar de dejar en ridículo al otro con insultos.

Si diera el caso de que hubiera un hermano, cuñado o pariente en el bando enemigo, ellos dicen: «Puedes pelear contra él una vez que lo has reconocido, pero solamente en forma de juego. Por ejemplo, yo soy de Ch'eqa y he venido por Chumbivilcas. Asistí porque tengo familia en este lado. En este Año Nuevo, también va a ser así». Hay que recordar que el «ganar» o «perder» en el encuentro del *tinkuy* en Chiaraje o Tocto consiste en lograr arrinconar al enemigo.

Los participantes son los vecinos notables del distrito, algunos profesores y algunas autoridades municipales. Por ejemplo, en una ocasión, el regidor de Transportes hizo repartir alcohol para que sus partidarios se animen y tomen valor. En estos encuentros, la reputación del joven está en juego: si no quiere ir, dirán que es cobarde; si se limita a ser observador, dirán que no es solidario. Con el prestigio del joven luchador se juega el de sus familiares,

vecinos y enamoradas. El encuentro y la participación en el mismo, la lucha, tienen, entonces, una relación con el prestigio individual.

Una motivación para pelear es que, de este modo, una vez al año, se reviven las viejas rivalidades; además, de otro lado, es posible una distracción. Algunos creen que, por el hecho de participar, la producción agrícola y ganadera será mejor en el año que empieza: «¿Cómo no ha de alegrarse la Tierra si sus hijos juegan sobre su superficie; si los seres humanos viven y mueren por ella; y, mejor aun, si ellos ponen de testigo a las principales montañas tutelares que rodean el lugar?». Otras frases que aluden a cómo se perciben las batallas realizadas son estas: «La Tierra se alegra. Dios también nos perdona de todo lo malo que hicimos en la vida. Guerreemos con su permiso. Si Él quiere, nos quita la vida y ahí acaba todo. Así es el destino. No hay nada por hacer».

Como dijimos antes, algunos participantes van solo para pasar una buena jornada: «Es una diversión, así como la gente de la ciudad va a una fiesta a bailar y emborracharse, igualito». «Al participar, lo hacen con entusiasmo. Quienes tienen algunos problemas con los caneños, o por todo cuanto nos contaron nuestros abuelos, recordando eso, peleamos».

Otros participantes concurren porque piensan que han cometido muchos pecados y otros, simplemente, se encuentran en el lugar de Tocto para estrechar lazos de amistad, beber, conversar de trabajo, comentar sobre el curso de la pelea. Por su lado, los más jóvenes van para observarse mutuamente, pues, en estas ocasiones, lucen sus mejores vestidos. Hay intercambio de miradas entre los muchachos de diferente sexo. Por otro lado, los adultos van para demostrar su destreza en el manejo de la brida de sus caballos, del lazo, de la fusta y de los *livis*.

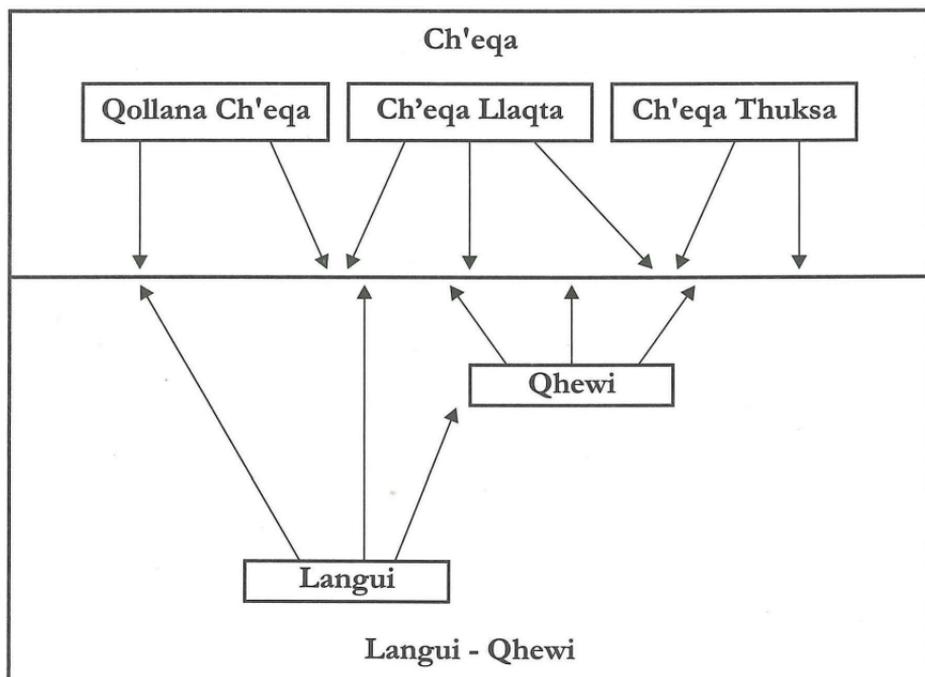
Los informantes piensan que, ahora, los combates son menos duros: «Hay cambios en el encuentro ritual. Antes, era más fiero. Había más muertos. Ahora, en lo posible, solo hacen desnudar a los prisioneros. Antes, se luchaba hasta liquidarlos físicamente. Se actuaba con más fiereza».

Los hombres, después del encuentro, deben comportarse bien y estar satisfechos de haber participado. También, deben preocuparse por saber si hubo desgracias. Ellos piensan así: «¿Qué tal si yo no regresaba? Al recordar

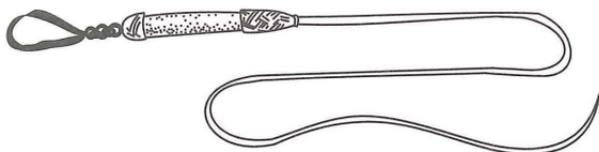
a los compañeros caídos, da ganas de llorar. Hay que pensar que, en cualquier momento, si Dios quiere, nos podemos morir».

Una vez que han concluido las batallas, según los participantes, «no hay rencores ni venganzas. Todo es normal, aunque, a veces, sí hay cierta animadversión porque son cuatro peleas seguidas; pero pueden, también, despedirse amablemente: “muy bien, hermanitos, hemos jugado; nos veremos el próximo Año Nuevo...”».

La interpretación que se da sobre las personas que pierden la vida en las batallas es que «si muere alguien, es porque va a ser buen año». «La gente también espera un milagro que pueda conceder la Santísima Virgen de la Concepción, que nos siga dando vida. Si alguien muere en la batalla, será el mejor año, caso contrario, hambruna total». Cierta investigador social sostiene: «Este año, se han preparado muy bien porque tienen miedo a la sequía». Al parecer, los participantes concurren a la batalla con más entusiasmo cuando piensan que las lluvias no serán suficientes.



ORGANIZACIÓN DE LOS FRENTES



CANAS Y LAS BATALLAS RITUALES EN CHIARAJE¹

*Abraham Valencia Espinoza
Tatiana Adela Valencia Becerra*

Desde la década de los cincuenta, tuvimos la suerte de estar presentes en el escenario de Chiaraje. Muchas veces, participamos en las acciones. Lo considero un honor. En algunas oportunidades, estuvimos junto a los bravos ch'eqeños; otras veces, al lado de los valientes de la coalición Langui-Quehue. Hicimos esto para ver de cerca los ritos que efectúan ambos grupos. En otra ocasión, logramos participar en uno de los bandos durante la primera fase y pasamos luego al bando contrario en plena gresca; todo por

¹ Nota del editor: El artículo empieza con la exposición de la tesis central del autor: las batallas rituales tienen un significado religioso no católico. La tesis está apoyada por consideraciones de tipo étnico, ético-político y antropológico. Hemos puesto al pie de página este inicio en consideración al interés primordial de la *Colección Etnográfica*: la descripción de los hechos.

«Cada pueblo del departamento del Cuzco tiene particularidades que preserva con mucho celo. Son antiguas costumbres vinculadas con el mundo de sus creencias. La cultura andina tiene expresiones ideológicas que subsisten hasta hoy en toda su plenitud, pese a haber soportado mecanismos de agresión cultural por parte de los occidentales. Felizmente, el culto a sus deidades ancestrales sigue presente y forma una unidad religiosa sui géneris en una armonía de fusión religiosa occidental y andina.

querer constatar las diferencias en el culto. Entonces, tuvimos que soportar momentos difíciles porque los luchadores nos desconocieron, no obstante haber establecido acuerdos previos para permitirnos pasar de un bando al otro. Los ch'eqeños se ofuscaron, nos desconocieron y sufrimos agresiones. La suerte hizo que, en medio de ese trance, un alumno del colegio Mateo Pumacahua, que estaba combatiendo, me reconociera y me ayudara a convencerlos de nuestra intención. Algo similar ocurrió hasta en dos oportunidades. Permítannos recordar la primera experiencia.

Cuando éramos estudiantes de secundaria del colegio Mateo Pumacahua de Sicuani, escuchamos comentar a nuestros compañeros caneños y chumbivilcanos sobre las batallas rituales en Chiaraje, en Micayo y en Tocto.

Las batallas rituales son una de estas expresiones de fe que se da en una puna conocida como Chiaraje (en aymara, significa 'hombre negro'), en la provincia de Canas. Las características de estas batallas son complejas por las ceremonias mágico-religiosas de tipo propiciatorio que cumplen los *K'ana runas* ('los hombres de Canas') desde tiempos inmemoriales. Son unos juegos lúdicos que se efectúan cinco veces al año, durante el tiempo de maduración de sus productos agrícolas. Comienzan el ocho de diciembre y, por lo general, concluyen en los Carnavales.

Estamos convencidos de que esos asentamientos humanos de las provincias altas del Cuzco guardan sus propias concepciones del mundo y de que sus actitudes están de acuerdo con las circunstancias religiosas vinculadas con su calendario agropecuario. Este, ahora, ha sido relacionado con el calendario gregoriano, haciendo coincidir el calendario agrario con las festividades cristianas en advocación de santas y santos.

No obstante, la esencia primordial es la estrecha relación de las actividades y las funciones que cumplen los hombres, condicionados por una economía basada en la reciprocidad; es decir, toda actividad relacionada sobre la Pachamama (Madre Diosa Tierra) es proyectada hacia el mundo sobrenatural en una simbiosis de valoraciones.

Las organizaciones duales y segmentadas son propias de las sociedades andinas. Esto hace que sus mitades sean antagónicas, competidoras y complementarias. La finalidad es conseguir la producción o el acopio, y la distribución de productos agropecuarios de otros pisos ecológicos para, así, acrecentar su prestigio económico y social.

Entendemos que el juego ritual en Chiaraje es una representación dramatizada de esa rivalidad, una expresión colectiva donde se ausculta la buena o la mala ventura por producirse el año entrante, en especial, en lo que concierne a las actividades agropecuarias. A los participantes también les motiva saber el sentimiento que predominará después, que puede ser de alegría o de dolor, según sea el resultado de estos encuentros».

Admiraban la bravura y el heroísmo de sus parientes y paisanos. Se sentían orgullosos porque ya habían comenzado a participar con la anuencia de sus padres. En las riñas entre compañeros de clase, se escuchaba decir: «dale duro, como en Chiaraje».

Tantas eran esas alabanzas que terminaron por incitarnos a ir al lugar de las acciones. Escogimos Chiaraje por estar más cerca de Sicuani. Mis padres no nos dieron permiso porque sabían que allí corría sangre y había muertos. A su vez, los indios no querían ver a mestizos o blancos, pues aún estaba latente el recuerdo de la muerte y el sacrificio de cientos de indígenas en lucha desigual contra sus opresores latifundistas, los que, apoyados por el Ejército peruano, trataron de aniquilarlos. El movimiento campesino de 1920 no había desaparecido y la sed de revancha seguía viva.

Conscientes de nuestros actos, un grupo de amigos nos animamos para estar presente en el *tupay* ('encuentro') de San Sebastián, en Chiaraje, un 20 de enero de 1955. Designamos a Efraín Negrón Alonso como jefe del grupo, pues era el mejor cerciorado en estas peleas y por ser el mayor; además, él se encargaría de la filmación de la batalla. A Gilberto Muñoz Caparó se le encargó la grabación y la narración de los incidentes, pues tenía buena locución. Daniel Aparicio Espinoza tomaría las fotografías. Nosotros nos encargaríamos de tomar nota de las creencias y de los ritos, así como las coordinaciones con los nativos, pues teníamos un buen dominio del quechua. Así, empezamos a recoger los primeros datos.

El 20 de enero de 1955, a las cinco de la mañana, partimos del paradero a Yauri rumbo a Chiaraje en el único camión que recorría esa ruta. Efraín Negrón solicitó al chofer que nos dejara en un lugar apropiado para llegar a la explanada de Chiaraje. No tuvimos suerte, pues hubieron algunos accidentes. Las tormentas aumentaron en toda la región y lo que fue peor: cayeron copiosas nevadas; por eso, la carretera estaba pésima. Llegamos al lugar muy atrasados. Era las once y media de la mañana. En esos momentos, los de Ch'eqa arremetían contra los de la coalición Langui-Quehue.

Nuestra intención era llegar a la cumbre para observar las acciones lo más antes posible. El azar hizo que apareciéramos en medio de los grupos antagonicos. Al vernos como intrusos, se vinieron contra nosotros; decían

injurias y las piedras roncaban por nuestras cabezas. Lo único que nos quedó fue descender a la carrera, cerro abajo, porque la caballería nos podría atrapar. Fueron instantes desesperados. En esta huida despavorida, no prestamos atención ni cuidado a nuestros implementos: se habían destornillado los seguros de la filmadora; todo, la grabadora y la máquina fotográfica, rodó por el suelo y quedaron totalmente estropeadas.

Una vez que dejamos de escuchar los gritos de guerra, aproximadamente a eso de la una de la tarde, nuevamente intentamos subir a la explanada, esta vez, siguiendo otra ruta. Entonces, llegamos al lugar donde bailaban y cantaban los de Langui. Allí, algunos de los actores de la lucha se nos aproximaron y nos dijeron que habíamos cometido un grave error al meternos en medio de la pelea. Era un momento crítico: los de Ch'eqa arremetían contra los de Langui.

Una vez establecidos en la *qhaswana* ('el lugar donde danzan') y ya tranquilos, apreciamos el paisaje. Nos impresionó verlo cubierto de nieve. Caían luminosos copos de nieve. Los campesinos se habían embadurnado el globo de los ojos con hollín y barro. Nosotros tuvimos que untarnos con barro, pero resultó tarde porque ya nos había cogido el *surumpi* ('el mal de ojo') que se produce por el reflejo del Sol en la nieve. En ese instante, no sentimos dolor alguno; pero, conforme pasaron las horas, el escozor y el ardor de los ojos se acrecentaron tanto que no queríamos sacar la cara del agua. La irritación duró dos días.

Nuestra primera expedición no tuvo el éxito esperado. Observamos la segunda etapa de la batalla que se reinició a las tres de la tarde. Esta vez, la vimos con mucha discreción y a prudente distancia. Escuchamos unos comentarios de los luchadores: el año anterior, una dotación de soldados y de policías habían venido desde el Cuzco con la intención de no permitir esa «gresca salvaje de los indios» porque, según los militares, esa «era una costumbre muy primitiva». Algunos terratenientes habían influido en las autoridades políticas del Cuzco diciendo que los indios tenían una sed de revancha contra los mestizos y los blancos, y que el combate en Chiaraje se prestaba para que siguieran practicando tanto las tácticas como la destreza en el uso de sus armas de guerra.

Después de esta experiencia, estuvimos presentes en muchas otras oportunidades. Cuando éramos estudiantes de la Facultad de Letras de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco, en una ocasión, nuestro catedrático Andrés Alencastre, «Killko Warak'», nos informó sobre las batallas rituales en Chiaraje. Nos mostró unas huellas de las heridas en sus manos y pies, cicatrices que eran marcas de su valentía. Nos decía con orgullo: «Noqaqa qharin sayamurani Chiaraje patapi» ('Yo me erguí como hombre en el andén de Chiaraje'). En otra oportunidad, lo escuchamos cantar y tocar el *pinkuyllu* (una flauta larga) tal como se ejecuta en Chiaraje. Fue precisamente él quien nos animó para que investigáramos con mayor profundidad el *tupay* en Chiaraje, no obstante que ya se habían publicado estudios sobre el tema, sobre todo, trabajos de estudiosos extranjeros. Para él, esos trabajos resultaban muy superficiales.

Desde la década de 1980, fui acompañado por Tatiana Adela, quien también se entusiasmó y se animó a seguir con nuestras investigaciones. Debo reconocer al profesor Miguel Sotomayor P. por sus observaciones oportunas en los trabajos originales.

El fruto de nuestras experiencias hoy las trasuntamos en esta investigación, que la ofrecemos con fervor y la dedicamos a los bravos *K'ana runas* que participan en el *tupay* de Chiaraje.

La geografía de Canas

La provincia de Canas se ubica en la zona alta del territorio del departamento de Cuzco. Forma parte del grupo de las llamadas provincias altas, juntamente que Espinar, Chumbivilcas, Canchis y parte de la provincia de Acomayo. La altitud varía entre los tres mil seiscientos y cinco mil metros sobre el nivel del mar. La altura mayor se encuentra en el distrito de Layo. Por la altitud en que está ubicado, Canas presenta un clima frío. Las temperaturas oscilan entre los 10°C y 10°C bajo cero. En invierno, hay heladas y nevadas que depositan capas hasta de un metro de espesor en las partes altas. En

verano, las lluvias que caen entre diciembre y marzo son torrenciales, pues alcanzan entre 700 a 800 mm³.

Topográficamente, la provincia es irregular: hay mesetas, pampas, elevaciones de escasas y considerables alturas. Las aguas discurren formando quebradas por donde se desplazan hasta desembocar a los ríos como el Apurímac, Pampamarca y otros.

La extensión territorial de esta provincia es de 194 745 ha. Los extensos pajonales son propicios para la ganadería. Asimismo, es importante la presencia del río Apurímac, el cual, a su paso por el territorio caneño, ha formado ecotipos para el desarrollo agrícola en algunos sectores.

Los medios de acceso para llegar a la provincia se realiza utilizando las carreteras afirmadas: de Sicuani-Combapata-Yanaoca por el extremo norte, que ofrece ramales de penetración al distrito de Túpac Amaru y Pampamarca y San Andrés de Ch'eqa. A El Descanso, capital del distrito de Kunturkanki, se llega por la carretera troncal Sicuani-Yauri-Arequipa. Existe, al mismo tiempo, otro ramal que une al distrito de Quehue con el distrito de Livitaca de la provincia de Chumbivilcas. La presencia de estos medios de comunicación facilitan el ingreso de vehículos motorizados de regular tonelaje principalmente en el período de secas, ya que, en épocas de lluvias, se hacen inaccesibles.

Los distritos de Pampamarca, Túpac Amaru bordean a la laguna de Pampamarca especialmente con sus comunidades que complementan. Además, por estar en un mismo ecosistema, la idiosincrasia de sus pobladores es la misma. A su vez, Yanaoca, Quehue, Ch'eqa y Kunturkanki presentan mayor similitud en su aspecto geográfico y modos de vida; mientras que los distritos que se encuentran al otro extremo sur, Langui y Layo, comparten los recursos que ofrece la laguna de Langui-Layo, y son también parecidos en sus normas y patrones de conducta en alguna medida. Cada uno de estos distritos engloba en su seno un número considerable de comunidades campesinas. En efecto, de acuerdo con los archivos de la ex-Subdirección de Comunidades Campesinas en el Cuzco, figuran cincuenta y una comunidades legalmente reconocidas.

Antecedentes del *tupay* en Chiaraje²

Hay muchos mitos y leyendas en los pueblos circunvecinos a Canas, en las provincias de Canchis, Quispicanchis, Acomayo y Paruro. Entre estos, se cuenta, hasta hora, como hechos legendarios, las invasiones continuas que efectuaban los k'anas. Se dice que ellos siempre fueron muy hostiles. Los demás pueblos, para no ser agredidos, tenían que congregarse y hacerles frente. De allí que se descarta la posibilidad de que los encuentros hostiles sean entablados en conmemoración o glorificación de antiguas luchas por causa de sus territorios.

Sabemos por los cronistas como Garcilaso de la Vega, Blas Valera, Bernabé Cobo y otros que los k'anas siempre fueron beligerantes. Esta actitud fue temida y asimilada por los incas. Por eso, los incas se vieron obligados a mantenerlos como aliados y a aprender de ellos el conocimiento técnico para preparar sus armas, y aplicar tácticas y estrategias para la guerra. Garcilaso, sobre el ritual del *warachikuy*,³ señala que este consistía en dar insignias de varón a los mozos de sangre real y habilitarlos, así, para la guerra después de varias pruebas físicas y simulacros de lucha...: «Los hacían luchar uno con otros, los más iguales en edad, y que saltasen y tirasen una piedra chica o grande y una lanza y un dardo y cualquier otra arma arrojadiza. Hacían tirar al terreno con armas y flechas, para ver sus brazos, lo mismo hacían con las hondas, mandándoles tirar a puntería y a lo largo. Sin estas armas, los examinaban en todas las demás que ellos usaban en la guerra para la destreza que ellos tenían». Al igual que estos actos de preparación, se efectuaban simulacros de batallas en todo el Imperio. El padre Blas Valera, refiriéndose a las disposiciones establecidas para las prácticas guerreras, nos dice: «Y manda-

² Se le conoce como *tupay* a estas batallas rituales. *Tupay* proviene del castellano 'topar' y *Chiaraje* proviene del aymara que quiere decir 'hombre negro'. En quechua, designan a este culto como *pukellay*, que es 'jugar', 'recreación deportiva'; o *tinkuy*, que quiere decir 'entrevistarse festivamente'. Chiaraje es el escenario de estas luchas. N. del A.

³ Se llamaba *warachikuy* a una ceremonia cívico-social que se llevaba a cabo en el Imperio incaico. En ese entonces, los varones cambiaban su faldellín por un pantalón corto llamado *wara* después de estas pruebas de iniciación. N. del A.

ba que dos a tres veces al mes comiesen juntos los vecinos de cada pueblo delante de sus *pukaras* ('fortalezas') y se ejercitan en juegos militares y populares». Los naturales de Canas siguen llamando a sus tradicionales luchas «juego».

«Por disposiciones imperiales, el pueblo incaico tenía el deber patriótico de prepararse para la guerra. Todos los varones, tanto de la nobleza como del pueblo, física y mentalmente aptos, realizaban entrenamientos guerreros en sus respectivos *ayllus* ('comunidades'). Tales prácticas sirvieron para formar conciencia del pueblo en las virtudes como el patriotismo, el heroísmo, el valor, la abnegación, el nacionalismo, y para adquirir las tácticas guerreras y las técnicas para la confección y el manejo de sus armas». (Zecenarro 1972: 40)

Los caneños siempre fueron buenos pastores. Son diestros en la preparación de las guaracas, que son las hondas andinas, los *linvis* ('boleadoras'), etc. De igual manera, tienen secretos en los adornos porque cada arma tiene mensajes mágico-religiosos, como veremos después.

Durante mucho tiempo, hubo personas que escribieron artículos sueltos que informaron falacias: consideraban estas batallas rituales como hechos sangrientos bárbaros, propios de pueblos salvajes, sin comprender ni comprenderse de sus mensajes ideológicos. Hubo también autoridades políticas y militares que, en varias oportunidades, intentaron hacer desaparecer estas «costumbres de indios». Felizmente, hubo resistencia por parte de los actores y, más al contrario, se reforzó con el retorno de sus hijos migrantes ya profesionales, quienes animan y participan junto a sus familiares, hermanos y dioses tutelares. Retoman orgullosos sus armas contagiados del entusiasmo y alegría de sus «hermanos», y luchan juntos para que no se pierda esta costumbre y sea mejor la subsistencia de todos los hombres.

También hubo caneños que admiraron estos hechos culturales y han publicado interesantes artículos por haber sido actores. Ellos resaltan con vehemencia el valor de los hombres que participan. En 1945, en la revista del colegio Mateo Pumacahua de Sicuani, aparece el interesante artículo de un estudiante caneño que intitulaba «Toctopata» ('el andén que explota'). Jesús Cárdenas describe sus testimonios personales: desde niño, lo llevaron a participar junto a su pueblo de Ch'eqa.

Posteriormente, aparecieron investigaciones de índole científico. El trabajo publicado por Andrés Alencastre y Georges Dumézil, «Fêtes et usages des indiens de Languï» en el *Journal de la Société des Américanistes* en 1953, consiste en una interesante recopilación y descripción bilingüe en quechua y francés del ciclo ceremonial de la provincia de Canas (en especial, del distrito de Languï) con sus respectivos comentarios.

Otro personaje que conoció de cerca estos juegos de los *K'ana runa* ('gente de Canas') fue el profesor Mario Gil Contreras, quien publicó un ameno artículo intitulado «Las guerrillas indígenas del Chiaraje y del Tocto» en la *Revista de Archivos Peruanos de Folklore* en 1955, donde señala aspectos generales del proceso del encuentro destacando la acción bélica.

En la *Revista del Museo Nacional del Perú* del año 1962, hay una sugestiva publicación intitlada «Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia de Canas (Cuzco-Perú)». Es el fruto del trabajo de Celina Gobrak, Mirtha Leschatti y Cármen Paula Muñoz, todas ellas estudiantes de la licenciatura de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires en Argentina. Las estudiantes fueron orientadas por un distinguido intelectual argentino, Raúl Cortázar.

En 1962, durante su estadía en el Cuzco, ellas tuvieron la ocasión de ver una película y diapositivas tomadas por Víctor y Manuel Chambi sobre estas batallas con piedras entre dos grupos indígenas y las ceremonias del Carnaval en la provincia de Canas. Decidieron planear, para el año siguiente, un viaje de prospección antropológica a la zona. Cuando llegaron al pueblo de El Descanso, tuvieron la suerte de ser informadas por Andrés Alencastre. Él ayudó mucho a las estudiosas y también les facilitó el trabajo publicado con Georges Dumézil. En su trabajo, estas distinguidas investigadoras hacen una minuciosa descripción de lo que, en 1961, les fue posible observar con motivo de la fiesta de San Sebastián (el veinte de enero) y de la fiesta de Jueves de Compadres del Carnaval en los sitios de Chiaraje y Tocto. También tomaron en cuenta, como punto de referencia, todos los aspectos culturales del distrito de Kunturkanki. La investigación de campo y el material cultural recogido sirvieron para realizar las interpretaciones y el análisis coherente del significado ideológico de estos encuentros, puesto que consideraron todo el contexto cultural

de la provincia de Canas, haciendo comparaciones con otros similares en la zona sur de los Andes peruanos. Arribaron a interesantes conclusiones al indicar que estas ceremonias propiciatorias de Chiaraje y Tocto se conservan en estado bastante puro en zonas marginales, por estar alejados del acceso turístico y comercial. Pero, ahora, después de treinta y seis años, están cambiado muchos aspectos de las batallas rituales por la presencia de personas ajenas a la zona. Las agencias de turismo son quienes están trastornando su esencia sacra de esta fiesta religiosa andina.

En 1972, en la *Revista de Folklore Americano*, aparece otro interesante artículo intitulado «Otros datos sobre las llamadas «batallas rituales»», trabajo perteneciente a Roswith Hartmann, quien aportó con nuevos argumentos señalando la influencia de estas batallas en lugares andinos del Ecuador. El fenómeno de las batallas rituales no se limita al área central, aunque tienen mayor fusión y concentración en la región meridional del Perú y las comarcas adyacentes de Bolivia. Según la autora, el área de expansión de estas batallas es más amplia. Aporta datos del Ecuador: allá hay juegos que revelan una analogía y rasgos similares a los encuentros rituales de la sierra peruana y boliviana. Califica el llamado «Juego de Pucara» como un fragmento superviviente de unas antiguas competencias de destreza guerrera, tal vez, para expresar que los encuentros tienen carácter de lucha de vida o muerte. El combate ceremonial es practicado entre varios indígenas de la provincia de Azuy, al sur de dicho país; también lo realizan para las fiestas de San Juan y San Pedro en las provincias de Pichincha e Imbarez, principalmente en los alrededores del lago de San Pablo y la ciudad de Otávalo (Hartmann 1972: 126).

En 1972, en la *Revista del Museo Histórico Regional* del Instituto Nacional es publicado otro interesante artículo intitulado «Tupay» por el profesor Germán Zecenarro M., conocedor y admirador de la bravura de sus paisanos, que contribuyó con nuevos datos sobre estas batallas rituales al señalar tres lugares importantes donde se enfrentan los caneños: Qhanqawa, Tocto y Wawanaqhe. Cada sitio tiene sus peculiaridades.

En el diario *El Sol* de la ciudad del Cuzco, en 1975, publicamos una información sobre las batallas rituales de Chiaraje y Tocto bajo el título de «Batallas rituales entre campesinos».

De igual manera, en la revista *Waranchi*, en 1985, publicamos el artículo «La coca en las batallas rituales del Chiaraje». Trasuntamos una investigación de la función social y cultural que cumple la hoja de coca en estos encuentros, y sostuvimos que la división del tiempo y las fases del combate están de acuerdo al masticado de la coca.

Área de difusión

Los combates rituales como el de Chiaraje son más frecuentes y numerosos de lo que se cree. Se hacen en los Andes del Ecuador hasta Bolivia, incluyendo el norte serrano de Chile y norte de la Argentina. Los hay en Cayambe y Azuay en el Ecuador; en el Perú, en los departamentos de Ayacucho, Apurímac, Arequipa, Puno y Cuzco.

En el departamento de Puno, hay combates de este tipo, tanto entre aymaras como quechuas. Los hay en los distritos de Pomata, Juli, Ilave, Carabaya, Azángaro y Nuñoa. En Bolivia, también hay combates rituales en Macha, Potosí.

La misma ciudad del Cuzco no estuvo ajeno a estas costumbres. Existen testimonios: después de la procesión del Señor de los Temblores, el Lunes Santo, se apedreaban dos grupos antagónicos (para que el Señor castigue a uno de ellos por no haber cumplido con alguna exigencia del pueblo). Posteriormente, fue utilizado por grupos políticos. Hasta hace cincuenta años, el Miércoles de Ceniza, en el antiguo barrio de Pikchu, los jóvenes de los barrios de arriba contendían con los jóvenes de los barrios de abajo, *wichay uray*, utilizando como proyectiles frutos verdes como manzanas o duraznos. Estos mismos sucesos se repetían en todos los pueblos del valle del Vilcanota. El nombre de la batalla no siempre es el mismo; por ejemplo, también se la conoce como *ch'ageychis* ('arrojen') y *warak'anakuy* ('hondearse').

Señalamos algunos de estos encuentros por sus peculiaridades y para poder ser comparados con sus similares que se efectúan en el sur de los andes peruanos: el encuentro del veinte de enero, en la provincia de Azángaro del departamento de Puno, distrito de Asillo, en una cima denominada

Kanlli Apacheta Qaro.⁴ Las dos comunidades de Asillo y Azángaro atacan a los de una parte de Asillo a hondazos, simulando a la guerra. Posteriormente, degeneraron estos combates por la utilización de armas de fuego y se convirtieron en una escaramuza verdadera con muchos heridos y muertos. Antiguamente, cuando cogían prisioneros, se les retenía por ocho días en el pueblo y se les agasajaba porque se tenía la certidumbre de que estos prisioneros traían abundancia y que el pueblo que había vencido tendría buenas cosechas (Macedo 1951: 16).

Como se puede ver, el reo no era lastimado. Al contrario, era tratado con mucha hospitalidad. Los parientes, para recuperarlo, tenían la obligación de ofrecer algunas botellas de trago, coca y, a veces, algunas arrobas de papa, y eran aceptados con cordialidad, para luego brindar y despedirse amigablemente hasta el próximo año.

El escritor y poeta puneño Alberto Cuentas presencié estas peleas que efectuaban los pueblos de las riberas del Titicaca de la provincia de Chucuito. Las batallas eran entre ellos y no dejaban participar a los mestizos; como era peligroso, tenían que verse desde distancias prudentes para no comprometerse. En aquellas oportunidades, escuchó repetir hermosos versos en aymara dedicados a los *achachilas*⁵ —las montañas tutelares— y al lago Titicaca. También, él señala que el encuentro más fuerte era el veinte de enero, seguido del Día de los Compadres de Carnaval. Manifiesta así:

El Jueves de Compadres en Chiara Chaka ('el puente negro'), que es un sitio donde hay muchas *chullpas*,⁶ más allá nomás del adoratorio de Montini, antiguo adoratorio colla de Mallkuamaya,⁷ se realizaba una

⁴ *Kanlli Apacheta Qaro* significa 'la cima de la montaña de piedra pizarra'. Los nativos del lugar le rinden tributo cuando pasan por esa montaña. Descansan y cambian el bolo de la coca para trocar su destino por otro beneficioso. N. del A.

⁵ La palabra *achachilas* quiere decir 'ancianos' en aymara. Así llaman a los cerros más elevados que son considerados deidades regionales. N. del A.

⁶ El término *chullpas* quiere decir 'momias' en aymara; también es un templete, torre funeraria. Existen en los sitios de Kutimbo y Sillustani, en Puno. N. del A.

⁷ Mallkuamaya es el nombre de otra deidad aymara muy antigua. N. del A.

batalla entre los indígenas de la zona cordillerana y de la ribera del lago. Estos se presentaban a las cinco de la tarde con los sacos revueltos, para distinguirse en la pelea; se daban de alma. En seguida venían los muertos y heridos, sin que los deudos de las víctimas tengan derecho a denunciar los crímenes. Todos se confabulaban en el silencio porque esas víctimas son el holocausto en honor de sus dioses. Si ganan los de arriba, la cosecha será buena y si ganan los de abajo, igualmente simboliza bienestar para todos los hombres. (Cuentas 1969: 91)

La provincia de Canchis pertenecía antiguamente a los k'anas. Los del distrito de Sicuani recuerdan que los aborígenes de los *ayllus* de Chumu, Kapillani, Herq'a y Suyu iban a Chiaraje; reforzaban así las legiones de Langui y Quehue. Pero, después de los movimientos campesinos en que se alzaron los caneños, tuvieron temor de seguir actuando porque los mestizos de la zona aprovecharon de la coyuntura para vengarse de los indios comiéndolos muchos crímenes en 1920.

Asimismo, en Sicuani, en 1972, nos hablaron de unas interesantes remembranzas de unas grescas en las que participaban comunidades de la margen derecha e izquierda del río Vilcanota: se daban de alma. La lucha era definida en la cima de una plataforma llamada Usnu. Se azotaban ritualmente hasta que sonara *sin*. Tiempo después, el lugar fue denominado Siwhuana-pata ('el andén del castigo'); y, por último, este sitio se llamó Sicuani.⁸

Otros informantes hacen coincidir estos encuentros con el juego ceremonial de la *chiuka*,⁹ parecido al fútbol. Tenían como escenario la plazoleta de Pampacucho. Competían los del barrio de arriba *qowischas* ('cuyes') contra los de abajo *wallpaschas* ('gallinitas'). Golpeaban una bola de madera con cayados hasta unos lugares preestablecidos. Estos juegos siempre terminaban en contienda y, de acuerdo a quién era el vencedor, pronosticaban lo que sucedería el año venidero. Este juego se sigue realizando cada primero

⁸ Usnu es una plataforma sagrada que estuvo situada en la avenida Centenario. Fue destruida por la Iglesia de Sicuani en 1997. Así se llevó a cabo la extirpación idolátrica del siglo XX.

⁹ La palabra *chiuka* significa 'esparcir' o 'expulsión violenta por el golpe'. N. del A.

de enero, y se ha normado, últimamente, tomando como base el reglamento del fútbol.

De igual manera, tenemos informes del departamento de Apurímac que, en los distritos de Tambobamba, Cotabambas y otros lugares, subsisten estas batallas con el nombre de *t'ika pallana* ('cosechar flores'). Se efectúan en los Carnavales. Son los jóvenes los que recolectan flores de *panti*, y lo hacen danzando y cantando hermosos versos, porque estas flores están vinculadas con el amor, con la medicina y la purificación. Estos encuentros de Apurímac aún están puros porque ni los mestizos participan.

El tiempo de los encuentros

Estos encuentros se realizan en seis oportunidades del año y están distribuidos entre los meses de diciembre a marzo. Tienen que ver con las precipitaciones pluviales y los otros fenómenos meteorológicos, como los relámpagos, rayos, truenos, granizos y nevados; y tienen relación con el estado que toma la Pachamama: durante esos meses, el órgano reproductor de la Tierra está fértil, en pleno proceso reproductor; por eso, necesita de una mayor atención del hombre. Cuidar los sembríos, proteger a sus animales; solo así se asegura mayor fecundidad. Por todas estas circunstancias, le rinden mayor tributo para que ella, en reciprocidad, les entregue buenas cosechas.

Los meses que van de diciembre a marzo eran conocidos como *hatun poqoy*¹⁰ porque los frutos sembrados están en pleno desarrollo. Algunas plantas de la puna comienzan a florecer y a alegrar los parajes más distantes: los claveles de la puna o *puna k.lavel*, las *phallchas* y los *choqechampi*.¹¹ Se caracterizan

¹⁰ La expresión *hatun poqoy* significa 'la gran maduración'. Es la época de la maduración de los frutos alimenticios. Este término también se refiere a la estación del año en la que se registrarán las mayores precipitaciones pluviales. Corresponde a los meses de enero, febrero y marzo (Lira 1945: 148).

¹¹ La *phallecha* es una especie propia de puna. Sus flores son muy utilizadas como obsequios amorosos en las zonas altas andinas y han dado lugar a canciones muy hermosas (Lira 1945: 418). El *choqechampi* es una flor que simboliza al oro por su color y que no solo sirve para adornarse, sino también para la medicina tradicional; están vinculados con el amor y la producción agropecuaria. N. del A.

por sus hojas alzadas y por sus colores: verde blanquecino, amarillo encendido lila, azul; hay flores moradas adornadas por rayas negras. Son notables estas flores por la combinación de los colores. Sirven para efectuar muchas ceremonias. Con esas flores, adornan sus monteras y sombreros con hermosas guirnaldas, porque así regocijan a sus dioses tutelares. Muchos de los que acuden a las batallas rituales, en la víspera, se adornan la cabeza con flores porque, para los nativos de la zona, el ánimo de los hombres está en la testa y se la deben proteger de cualquier desavenencia.

Los canaños que habitan a mayor altura no tienen el privilegio de ostentar esas flores, pero, en su lugar, llevan hermosas coronas confeccionadas finamente con hilos de fibra de vicuña, de alpaca o de oveja. Hacen cordones con adornos y borlas que penden de las monteras como si fueran lindas flores y los llaman *phillu*.¹² Engalanan las prendas de la cabeza para cumplir con el saludo a sus dioses tutelares. Aseguran las guirnaldas repitiendo oraciones cariñosas, pidiendo protección para que no fuguen sus almas. Se purifican con las flores: creen expulsar a todos los demonios, las enfermedades, los maleficios que envían los enemigos. Con la participación en el Chiaraje, esperan que sus pecados sean perdonados. Luego, retornan a sus hogares con el espíritu renovado para seguir viviendo con alegría y tener éxito en sus actividades agropecuarias.

En sus canciones, mencionan a las flores con cariño:

T'ika pallaspa
hakucho hakucho
munasqay yanacha.

Recogiendo flores
vamos, iremos,
amada mía.¹³

Ay Urbanoooo
Hatun mayo phalcha t'ika
akimari t'ikankichu

Ay, Urbanoooo,
gran río desbordante de flores,
apuesto que no floreces.¹⁴

¹² *Phillu* es una palabra *K'ana qanchi* que quiere decir 'manejo de flores' porque el cordón representa al tallo; las hojas y las flores son las borlas. N. del A.

¹³ Gil Contreras 1975: 3.

¹⁴ Barrionuevo 1968: 16.

Son versos de contenido romántico que, cuando son cantados en las *qhaswanas* (los lugares donde danzan), lo hacen entonando a gritos, casi sollozando para que así los escuchen sus dioses que los rodean y constaten el estado anímico en el que se encuentran.

Asisten con mucho fervor a estas concentraciones religiosas porque saben que así se vinculan con sus dioses por lo menos unos instantes; se contagian con ellos volviéndose semidioses por ese contacto divino. Por todo ello, de retorno a sus viviendas, se sienten orgullosos y cantan:

Noqaqa Ch'iaraje patapi
 qhari sayamuni
 mana manchakuspa
 aswanmá kusikuspa
 allinta pukllamuni
 llapantin wayqiykunawan.

Y yo, en el andén de Chiaraje,
 me he erguido como hombre,
 sin temer al miedo;
 al contrario, muy alegre,
 muy bien he jugado
 con todos los hermanos.

Son versos en los que se puede comprender que el luchador no debe desmayar porque debe estar consciente de que esta gresca no es solo una diversión, porque su lugar es el panteón de sus dioses.

Los evangelizadores supieron aprovechar los actos de culto andino, como las batallas rituales, para introducir su credo religioso y así cristianizar a los nativos: hacían coincidir, hábilmente, las fechas en que se realizaban las batallas rituales con algunas conmemoraciones religiosas católicas. Anteponían a los términos quechuas, *tinkuy*, *pukllay* o *tupay*, el nombre algunos santos y festividades católicas.

El primer encuentro se inicia el ocho de diciembre, día de la festividad de la Virgen de la Inmaculada Concepción. La batalla ritual se llama Concepción Tupay ('topetazo de la Concepción'). El segundo encuentro se realiza el veinticinco de diciembre, día de la Navidad. Se le conoce con el nombre de Machu Niño o Niño Pukllay ('el encuentro del Niño o del Niño Viejo'). Aunque nunca han festejado la Navidad, esta batalla tiene mucha importancia para ellos porque sus dioses también se revelan de niños. El tercer encuentro se efectiviza el primero de enero. Se denomina Wata Qallariy Tupa ('el encuentro del Inicio del Año o, simplemente, el choque del Año Nuevo'). El cuarto

encuentro se efectúa el veinte de enero; se le denomina San Sebastián Tupay ('el encuentro de San Sebastián'). Este es al que le dan más importancia y tiene la mayor participación. Afirman que, de esta oportunidad, depende el futuro que les depararán sus dioses tutelares. El quinto encuentro combativo se efectúa el Jueves de Compadres, es decir, una semana antes que los Carnavales. Se llama Kumpadre Tupay ('el encuentro de los Compadres') o también llaman Carnaval Pukllay o Juego del Carnaval. No tiene mucha importancia porque, en esta oportunidad, efectúan ceremonias propiciatorias al ganado, a la Madre Tierra; y, después, asisten a Chiaraje. Algunas veces, cumplen otro rito, el denominado *wilancha*.¹⁵ Cabe mencionar que, en esta ocasión, después del culto a la Santa Tierra, como corolario y, muy de madrugada, adornan los corrales de ganado y sus sementeras con flores de la puna, con serpentinas y misturas, para que también estos lugares gocen de la felicidad del hombre. Por eso, cantan y bailan alrededor del corral y de la chacra.

Otros hacen el rito del *ch'allakuy*.¹⁶ Esta ceremonia está vinculada a la ganadería y es cuando izan una bandera blanca, como signo de este culto. Eligen a dos jóvenes ovejas, hembra y macho. El sacerdote andino o *paqu*¹⁷ efectúa el matrimonio uniendo la sangre de las orejas de los dos animales. Al concluir, pintan a las dos ovejas con rayas horizontales en las mejillas con tierra roja llamada *taku*. El sacerdote *paqu* corta un pedacito de las orejas de una de las ovejas: es para que los dueños de las ovejas lo guarde en sus bolsas a fin de que sirva como amuleto y para que pronto se procee más. Concluyen danzando alegremente.

Igualmente, en esta oportunidad, bailan el *ch'uku*.¹⁸ Para ese baile, el varón se adorna la montera con cintas y borlas; y la cintura, con madejas de hilos de lana de vivos colores. Llevan una bota larga de cuero y tocan su

¹⁵ *Wilancha* es un término aymara quiere decir 'ensangrentar'. Se lleva a cabo cuando hacen el culto a los camélidos y ovejas, o cuando concluyen con la construcción de sus viviendas. N. del A.

¹⁶ *Ch'allakuy* significa 'asperjar'.

¹⁷ El *paqu* es el especialista en lo religioso. Efectúa ofrendas propiciatorias y rogativas; también es médico. N del A.

¹⁸ *Ch'uku* es el término con el que se le conoce a la alpaca macho. N. del A.

pinkuyllu.¹⁹ Su pareja también se engalana. En el desarrollo de la coreografía, simulan el acto sexual de las alpacas, acto que llaman *sillanakey*, que significa ‘cabalgarse’ como signo de producción.

El sexto encuentro, que es la último, se efectúa el dos de febrero. Es el día que festejan la Virgen de la Candelaria Purificada. Ellos denominan a este encuentro Purificada Tupay. Se realiza como complemento de los ritos cultos consagrados a sus animales de corral, como son las ovejas, las alpacas y las llamas.

Escenarios y protagonistas

Son tres escenarios diferentes. Dos de ellos dentro de la misma provincia de Canas y el otro es interprovincial: es contra los chumbivilcanos. Creemos de importancia señalar a todos ellos para tener una referencia general.

El primer escenario es la explanada de Qhanqhawa, más conocida como Chiaraje Pata (‘el andén del Chiaraje’). También se le denomina Apu²⁰ Gongonilla Pata (‘el andén de la deidad de Gongonilla’). Este lugar se encuentra a tres kilómetros del desvío de la carretera troncal de Sicuani a Sauri, a la altura de Langui.

En Chiaraje se enfrentan los del distrito de Ch’eqa, unidos con sus comunidades que se ubican a la margen derecha del río Apurímac:²¹ Ch’eqa Llaqta, Thuksa, Urqoqa, Intikancha, K’illawara, Sawsaya, Hanansaya y Qollana. Las comunidades de los ch’eqas que se encuentran a la margen izquier-

¹⁹ *Pinkuyllu* es el instrumento musical aerófono hecho de cañas delgadas de madera de un metro de largo, ligeramente encorvado. Tiene embocadura de bisel como flauta. Es el único instrumento musical que se toca en Chiaraje. N. del A.

²⁰ Apu es el dios tutelar del mundo andino quechua de mayor jerarquía. Son los montes más altos y algunos animales como el puma, el cóndor, la serpiente. Es considerado el antepasado fundador. N. del A.

²¹ Apurímac es una antigua deidad regional. En la zona, se conserva un puente de paja, el Qheswa Chaka; este puente es removido anualmente con muchos cultos. N. del A.

da del mismo río Apurímac se enfrentan con las de Chumbivilcas en las mismas oportunidades en el escenario de Tocto.²²

Los de Ch'eqa en Chiaraje se enfrentan a la coalición formada por los del distrito de Quehue y sus comunidades Qollana Qhewi, Hamp'atura, Shullinkiani y Lllapara. Participan con los de Quehue los del distrito de Langui conformado por los de la capital Llangui Llaqta, y sus comunidades de Wiluyu y K'uti. También participan con ellos algunos del distrito de Kunturkanki e indígenas de Pichiwa de la provincia de Espinar, porque estos pueblos eran parte de Canas y se han separado en el año de 1916.

Los ch'eqas son admirados por su coraje y mucha sacralidad. A cada instante, mencionan a los espíritus de sus dioses: las *apachetas* ('la cima de caminos'), las *qbaswana* ('el lugar donde danzan'), las *sayanas* ('los sitios más elevados y que sirven de observatorio'). Por la mucha religiosidad de los de Ch'eqa, los injurian como a brujos diciéndoles «Ch'eqa *layqas*». Es un término despectivo que los califica de simples adivinos y no como sacerdotes. Estos también satirizan a sus rivales llamándolos de «Langui *q'ololo*»,²³ por decirles ingenuos e ingorantes al no saber hacer chuño, o sea, papa deshidratada.

El segundo escenario se denomina Wawanaqe (en aymara, 'niños'). Ahí participan los *ayllus* del distrito de Yanaoca con sus comunidades de Hanq'oyo, K'naskani, Hamp'atura y Shullinkiani, y se enfrentan contra los de los distritos de Ponqoña, Qotaña Qoto (Zecenarro 1972: 40-41).

El tercer escenario es Tocto. El enfrentamiento es interprovincial. Participan los de la provincia de Canas contra los de la provincia de Chumbivilcas. En esta acción, son los actores principales los de las comunidades del distrito de Ch'eqa con sus *ayllus* de Tandabamba, Ch'itapampa, Orqoqa, Shullinkiani, Qaywa, auxiliados por algunas comunidades de Quehue, como son

²² *Tocto* es la onomatopeya del lugar; quiere decir 'reventar', aunque en aymara *taqte* quiere decir 'reventado' o 'panecillo de quinua'. N. del A.

²³ *Q'ololo* es un término *K'ana qanchi* que significa que las papas no fueron cogidos por las heladas. Es no saber elaborar el *ch'uño* y *moraya* (papas deshidratadas). No conocen las técnicas ni los secretos de las heladas. N. del A.

Winch'iri y Chaupibamba. Se enfrentan contra los bravos de Liwitaka, Pisqaqocha, Sayta, Ausata, Q'echapampa y Ch'amaka que representan a los chumbivilcanos. Aquí la lucha es feroz.

Los mitos del escenario

En el andén de Chiaraje, todo el contexto es sacro. Los montes elevados, la cima de caminos, los observatorios y los lugares donde danzan son sagrados y, al mismo tiempo, estratégicos. Los nativos que permanecen en estos lugares narran unos mitos relacionados con el panteón de los dioses de estas zonas. Dice uno de estos relatos que, en tiempos pretéritos, en las pampas del Chiaraje, cayeron copiosas lluvias, cargadas de rayos, relámpagos y nevadas; tanto fue así, que se cubrió todo con gruesas capas de nieve. Cuando todo se vistió de níveo, sucedió la ficción de la presencia de dos hermosas cholitas núbiles, ricamente engalanadas. Se pusieron a jugar con los copos de nieve. Correteaban entre risas y carcajadas. Se trasladaban rápido de uno a otro sitio, como si volaran ayudadas por ligeros vientos. Cuando estas adolescentes intentaron llegar a la cumbre del Apu Gongonilla, súbitamente, desaparecieron tras las puertas de ingreso del monte. Ellas prosiguieron la senda sacra. Llegaron a unos compartimientos internos donde habitan sus dioses. En ellos, las dos muchachitas fueron recibidas amablemente por unos ancianos vestidos con túnicas blancas, quienes les asignaron unos ambientes decorados con objetos de oro y plata. Encargaron a las chicas que protegieran la explanada de Chiaraje durante los encuentros y que los asistentes no cometan actos inmorales.

Los ch'eqeños cuentan que siempre se les aparecen estas cholitas. Ellas salen al exterior por los resquicios de las rocas; a veces, se aparecen en las lagunas temporales. Ellas les recomiendan que no se olviden de sus dioses y, en reciprocidad, los dioses los protegerán de todas sus dificultades. Cuando las fechas de los *tupay* se acercan, en especial, el que se realiza el veinte de enero, los ch'eqas suelen verificar en las eventuales lagunillas y charcos que se forman en la explanada. Según la coloración que toman esas aguas (blanco, amarillo o rojo), predicen lo que sucederá en Chiaraje.

Los pueblos antagónicos de los ch'eqas afirman que estas aguas tienen un color de sangre porque las núbiles, las mismas que están en el interior de las montañas, están menstruando y no se les debe interrumpir porque se volverían estériles y contagiarían el mal a la Pachamama. Para que no suceda esto, suelen hacer sahumeros con incienso y plantas aromáticas. Otros opinan que la coloración del agua no es sino una reminiscencia de la sangre derramada por los luchadores en honor de sus dioses, y que se debería reverenciar a estas lagunillas eventuales. Estas *gochas* ('lagunillas') son temidas porque pronostican los resultados de la batalla.

Los ch'equños interpretan los fenómenos naturales, todo lo que les rodea, porque son sus dioses. Las formas de las nubes indican la acción que deben seguir los hombres. Las nubes panzudas y negras anuncian malos presagios, por lo que imploran al viento para que las aleje. Si el Sol se ha puesto rojizo, es porque habrá sangre; es el Yawar Inti o Sol de Sangre; entonces, el encuentro será cruel y se vestirán de púrpura los dioses míticos de Chiaraje. Los espíritus que habitan en las *gochas* se intranquilizan anunciando que el año venidero será de mal presagio; para que esto no suceda, los hombres efectúan sus *q'onyas*.²⁴

Los preparativos

Las prevenciones las toman faltando algunos días para la fecha del encuentro. Tienen que estar preparados anímica y físicamente porque deben de estar conscientes que su presencia es ante sus dioses y frente a los hombres; ellos evaluarán su conducta, su diligencia y producción. Son los varones los que se movilizan para aprovisionarse de los elementos necesarios para el paquete ceremonial. Acuden especialmente al mercado de Sicuani (Canchis) donde hay vendedores de la medicina tradicional (o *hampi qbatu*). El paquete que llevan contiene distintos elementos: para no perder el ánimo, para participar con confianza y sin temer al enemigo. Así, estarán protegidos por

²⁴ *Q'onyas* son ceremonias nocturnas ofrecidas a sus deidades tutelares similares a los pagos. También es simplemente 'brasa' o 'hacer lumbre'. N. del A.

haber cumplido con el «despacho».²⁵ En una oportunidad, escuchamos a una vendedora que, al entregar el paquete, pedía al comprador que también implorase para que hubiese lluvias en Sicuani.

Trasladados a sus hogares, se concentran un día antes de los encuentros para efectuar la ceremonia. Se reúnen los miembros de la familia bajo la orden de un sacerdote andino. Este último, conocido como *paqu*, da inicio a la ceremonia, extendiendo una manta tejida. Comienzan apenas anochece.

El *paqu* empieza distribuyendo coca a los asistentes, los que escogen los *ke'intus* (que son las mejores hojas) por docenas para que el *paqu* las ordene de acuerdo a los pedidos que hacen los oferentes.

En el centro superior de la manta, el *paqu* pone un huevo de gallina: representa el ojo de la Santa Tierra. Luego, coloca tres mazorcas de maíz: una de granos blancos, que representa a la plata y se llama *paraqay*; otra de granos amarillos llamada *uwina*, que simboliza el oro; y la tercera mazorca de granos de colores la llaman *t'ika sara*, maíz que simboliza a las flores. Unidas las tres, significan fuerza y poder; es una *pukara* ('una fortaleza'). Al lado izquierdo y al derecho de la manta, pone dos felinos disecados o *gowa*: uno encarna la abundancia; el otro, la hambruna. Luego, utilizan el cebo de la llama o *untu*.

También incluyen unos papelitos que representan al oro y la plata: *gori* y *gollqi libro*. Los pegan, utilizando vino sobre el huevo. Esto representa la riqueza que no debe faltar en el hogar. Adornan el paquete ceremonial con fetos de llama y cuy (o *sullu*), y con frutos de la selva como *wayruros* ('bucare') y otras semillas negras llamadas *ch'uchos*.

Asimismo, colocan unas pequeñas esculturas que personifican a sus ganados denominados *inqaychus*, *kehuya rumi*, *illas*²⁶ y otras piedras que representan a

²⁵ «Despacho» es el término castellano para aludir a la ofrenda a la diosa Tierra o sus deidades tutelares. N. del A.

²⁶ Los *inqaychus* son los pedruscos de color claro-oscuro, e incluso negro, que se hallan en el *señal q'epi* con la *illa*. Estos así pueden ser considerados como amuletos porque es su presencia física la que fija la buena suerte. Son los protectores del rebaño y, al protegerlos de manera inmediata, están cuidando a los pastores que cuidan, a su vez, esos rebaños

sus deidades. Los rocían con vino, que representa a la lluvia. El paje, el auxiliar del *paqu*, toca una campanilla a cada instante; ese sonido es llamado *waynillu*.

El *paqu*, muy reverente, evoca a los *apus* de Chiaraje y a los más visibles de la región: el Nudo de Vilcanota, el Ausangati, Laramani. Luego, menciona las cimas de los caminos que están alrededor de Chiaraje como Khullu Rumi ('piedras menudas'), Yuraq Kancha ('cerco blanco'), Llaqta Q'asa ('el abra del pueblo') y Anta K'umuna ('el lugar donde se inclina al cobre'); también enumera los lugares donde danzan y todos los senderos del escenario de la lucha.

En la ceremonia, también recuerdan a los espíritus negativos: el lugar donde están los entierros y las momias, los *machus* y los *soq'as*, sitios de donde surgen los vientos malignos, Soqa Wayra y Machu Wayra. Estos espíritus actúan en el instante más crítico de la lucha: quitan el ánimo y hacen que uno desmaye en la acción. Al concluir la ceremonia, cambian el bolo de la coca que llevan en los carrillos por otra nueva; liban con vino y fuman cigarrillos en signo de agradecimiento.

Llegada a la medianoche, cuando no hay ruido ni ladridos de perros, es el momento oportuno para incinerar el paquete ceremonial. El paje prepara la hoguera donde está el altar, que siempre se encuentra en el corral. Preparada la brasa (*q'onya*), deposita el paquete sobre ella. Antes de retirarse, el *paqu* y su ayudante deberán cerciorarse de que los maíces y el huevo revientan: si estallan, será un buen presagio. Los asistentes están ansiosos por saber el resultado de la ceremonia. Si fue aceptado, y es positivo, se alegrarán y dirán que les irá bien el Chiaraje. Otra forma de ver el resultado de la incineración del paquete ceremonial es viendo el color de las cenizas: si es blanco, es signo de felicidad; si tiene filetes negros, habrá algún contratiempo y tendrán que actuar con mucho tino.

y que los poseen como toda riqueza principal o única de subsistencia (Flores 1976: 121). *Kbuya* es una piedra mineral de propiedades mágicas que solo tienen contadas personas (Lira 1945: 501-503). *Illa* significa 'claror', 'transparencia'. También es la piedra en la que cayó el rayo considerado sagrado: peña hundida por el rayo; neo moneda preciosa; *kbóri kkolllke illa*: piezas preciosas ocultas, tesoro (Lira 1945: 273).

Los chequeños afirman que estas ofrendas son necesarias porque reciben, en recompensa, más fuerza, voluntad y no pierden el ánimo. Así, todo será positivo en las actividades agropecuarias, en el negocio, en su salud y en las acciones del Chiaraje.

Se preparan con anticipación sus atuendos. Si no son nuevos, al menos, deberán estar limpios —hay que evitar la murmuración—. De igual manera, alistan sus armas y el arnés de los caballos. De esos preparativos, depende el estado anímico del hombre que participará en Chiaraje.

Algunos derraman flores alrededor de sus viviendas para alegrarse y para ser despedidos con buenos augurios, y para que no se contagien con malos espíritus ni les suceda desgracia alguna.

Atuendos y amuletos

Dado que estos encuentros son considerados celestiales, las reuniones son de mucho regocijo porque, en el área sacra, se confundirán con sus dioses, y se encontrarán con sus parientes y amigos. El joven va bien engalanado; así, participará con coraje y demostrará valor a la amiga que lo estará observando.

Ese día de fiesta, como se dijo, no hay que vestirse mal porque, de lo contrario, los parientes critican y, más aun, los contrincantes. Los nativos de Ch'eqa son los que mejor cumplen con las antiguas normas. Atribuyen a cada prenda poderes sobrenaturales.

Así, las mujeres llevan en la cabeza sus monteras que asemejan a cascos, adornadas con cintas labradas de hilos de oro y de plata, añadidas con guirnaldas de flores o *phallebas*. Cubren su espalda con mantas cortas, llamadas *likllas*, de colores vivos (amarillo, rosado y anaranjado), con adornos de flores en los extremos. Llevan una camisa blanca sobre la cual se ponen una chaquetilla de color verde que, en el pecho, los puños y la cintura, van adornadas de grecas, cintas y botones blancos. Sus polleras son de bayeta, amplias y largas, y les llegan hasta los tobillos; son de colores oscuros con bordes adornados con cintas de colores vivos. Se calzan con sandalias de goma. Las mujeres, como tienen que estar alegres y bien ataviadas, deben llevar algunas joyas como prendedores, aretes, ganchos para los cabellos. Si no hicieran eso, serían portadoras de malos augurios.

Los atuendos de los varones de Ch'eqa también son vistosos. Todo lo confeccionan ellos mismos con bayeta. Se cubren su cabeza con un *chullu* (una suerte de bonete) muy ajustado para que no escape el alma en el momento de la lucha. Sobre esta prenda, se ponen la montera, que es similar a la de las mujeres. Sobre la blanca camisa, va una chaqueta de vivos colores con adornos de grecas y cintas. Aseguran sus pantalones con hermosos *chumpis* ('fajas'). Unos largos calzones blancos sobresalen en la bota que, al mismo tiempo, adornan como abanicos que flamean al luchar. Se cubren el cuello con una larga chalina blanca y una pañoleta de seda que completa la vestimenta. Algunos calzan sandalias de goma; otros —la mayor parte—, zapatos de cuero. Llevan unos atados asegurados a la cintura sobre sus fundillos. Se cubren con dos ponchos; el nuevo, por encima, servirá para amortizar los proyectiles. Muchos de ellos son tan diestros que abren los ponchos para recibir la pedrada y devolverla de inmediato.

La vestimenta de las mujeres de Langui y Quehue son similares a los atuendos de las de Ch'eqa. En cambio, los varones se distinguen por algunas prendas: en lugar de monteras, tienen sombreros de faldas cortas y adornadas con cintas multicolores. Sus chalinas son rosadas con figuras de flores estilizadas. Las demás prendas son iguales a las de los ch'ecas.

Algunos langueños van al Chiaraje con su vestido de diario. Solo se ponen sus ponchos de color plomo, nogal o rojo: es que se creen que ya son mestizos y, en consecuencia, no tienen por qué engalanarse como «los indios» de Ch'eqa. Esa es la explicación que nos daban los langueños.

Entre los atuendos que cumplen funciones mágicas, están las guirnaldas de flores o *phallobas* que adornan las monteras y los sombreros. Dicen que esos adornos tienen la misión de alegrar y purificar el alma. Los largos calzones de los varones que sobresalen por las pantorrillas, que aparecen como abanicos que en el momento de la gresca y se baten cual aletas, dicen que sirven para hacer más ágiles los saltos y los quites a los proyectiles enemigos. Así, se vuelven como aves: no saltan; vuelan. Asimismo, creen que el flamear de esos adornos hace que las piernas se tornen más resistentes y que puedan sostenerse erguidos hasta el final de la pelea.

Tanto las mujeres como los varones llevan una variedad de anillos en los dedos de las manos. Les atribuyen algunas virtudes. Las sortijas de acero los

protegen contra los maleficios, de la cogida del rayo, e imprimen temor en el contrincante. Otros tienen anillos de bronce, cuyo adorno principal es la cabeza de un zorro, de un puma o de un inca; estos provocan miedo, rechazan y devuelven los hechizos; además, les sirven de manopla cuando la lucha es cuerpo a cuerpo.

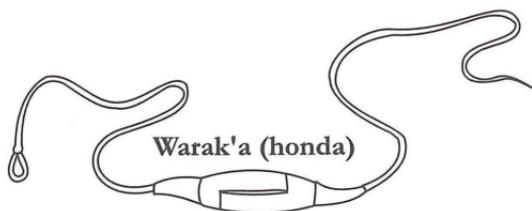
Las armas

Las armas son un aspecto muy importante. Muchas de ellas son muy antiguas, quizás del periodo Preinca. Se reciben por herencia de padres a hijos; por eso, los cuidan con mucho celo, pues saben que, en esas armas, están concentradas las ánimas de sus antepasados. Las armas ofensivas son guaraca, *wichi-wichi*, *linvi*, *wallpa waqta* y el zurriago. La confección de estas solo las conocen los varones y cada una de ellas tiene sus secretos mágico-religiosos que regulan la conducta de los hombres de la zona.

Los abuelos inculcan a los jóvenes que nunca abandonen sus armas, ni las pierdan o las dejen a la intemperie. Si así lo hicieran, estas armas se enfriarían y sus almas, resentidas por el descuido, castigarían a su dueño.

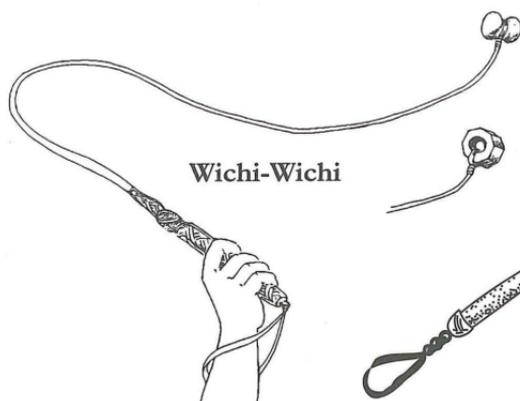
La guaraca

Es la honda andina. Su origen es antiguo. «Es una arma para arrojar piedras, empleado por los incas como una de las principales armas de guerra. Hoy suelen usarla los pastores y hay unas que son finamente tejidas. Algunos le dicen *warkia*». (Lira 1945: 1107) Las dimensiones más conocidas son las de dos metros de largo. Se le hace de lana de llama por ser resistente. En Chiaraje, es el arma ofensiva por excelencia. Sirve para lanzar proyectiles que alcanzan hasta doscientos metros de distancia, dependiendo de la fuerza que imprime el brazo del lanzador. Cuando saben arrojar el proyectil, la guaraca genera un chasquido. Los hombres de Canas aprenden a utilizarla desde niños. Practican en el pastoreo o cuando juegan al *warak'anakuy* ('hondearse'). Es para estar listos cuando acudan al combate en Chiaraje. Cabe anotarse que estas guaracas no tienen adornos ni borlas en color, pues son

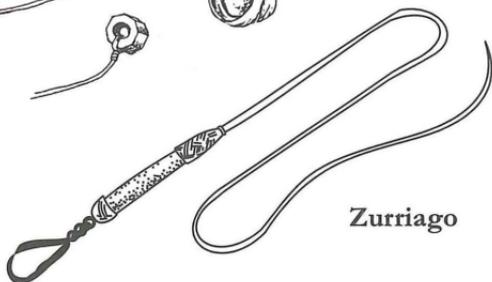


Warak'a (honda)

Manera de lanzar el proyectil

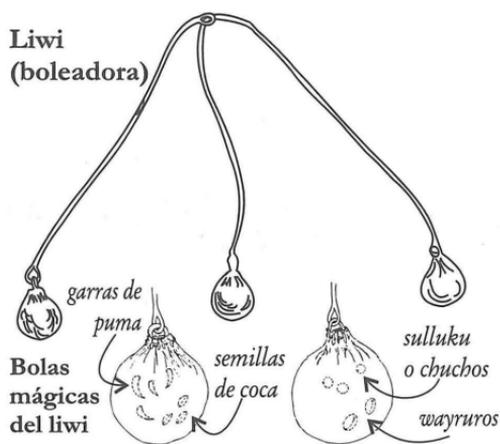


Wichi-Wichi



Zurriago

Liwi
(boleadora)



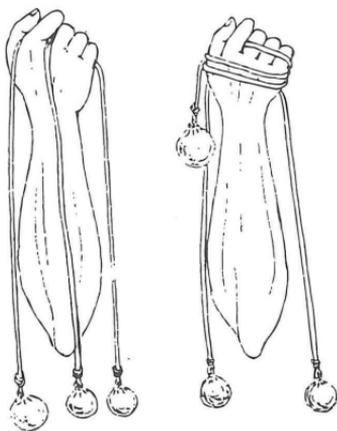
Bolas
mágicas
del liwi

garras de
puma

semillas
de coca

sulluku
o chuchos

wayruros



Formas de agarrar

para las batallas rituales. Hay las otras que sí son decoradas; son las que sirven para danzar.

El *wichi-wichi*

Esta otra arma tiene las mismas dimensiones que el zurriago. A veces, cuenta con varios lazos delgados. Se caracteriza porque, en la punta, va asegurada una piedra con forma de huevo con cintura; otras veces, van atadas unas gruesas tuercas de hierro. Es mortífera si se le utiliza con certeza; por lo general, es con esta arma que liquidan al contrincante: basta con un solo golpe que se acierte a dar en la cabeza.

El *liwi*

Es una arma muy antigua también. Es una boleadora. El arma consiste en tres tientos unidos por un extremo y que llevan una bola de piedra en cada punta, en general, forrada con cuero de llama. Los *liwis* de los caneños son de tres ramificaciones; cada brazo tiene ochenta centímetros de largo. Están confeccionados con tientos de cuero de llama; cada mogote asegura una piedra. Estas piedras son valoradas por su peso y por su magia —dicen que vuelan, porque estas piedras vienen del cielo—. Hay quienes ponen, junto con estas piedras, las garras de un puma, las uñas de un cóndor, unas semillas de coca y unos *wayruros*, de tal modo que, cuando los ajustan y el cuero está mojado, al secarse este, las figuras sobresalen. Se espera que estos objetos infundan terror a los enemigos, tal como si estuviesen enfrentándose a un verdadero puma o a un cóndor. Las semillas de coca y los *wayruros* sirven para retrucar las maldades y el odio de los contrincantes.

Los participantes de las batallas atrapan a los caballos arrojando el *liwi* a las patas. Consiguen que sus cuerdas enreden al caballo y lo hagan caer para, luego, atacar con mayor facilidad al jinete. También emplean el *liwi* cuando el enemigo está cerca: le arrojan el *liwi* al cuello y hacen girar las cuerdas; las bolas golpean con fuerza y ocasionan serias contusiones, incluso, pueden destrozar el cráneo o quebrar las extremidades. Hay que saber utilizar el *liwi*: empuñarlo y lanzarlo; si no, se puede enredar en las manos del que la arroja.

Wallpa waqta o wallpa kaldu

El nombre es un eufemismo. Quiere decir ‘para golpear la gallina’ o ‘hacer caldo de gallina’. Es otro tipo de zurriago que termina en cinco cordeles cuyas almas son gruesos alambres que han sido forrados con tientos de cuero de llama. Esta arma es temida porque cada golpe en el cuerpo deja tremendas brechas delgadas y profundas.

El zurriago

Es una arma de origen español. Es un látigo largo y grueso hecho de cuero trenzado. Tiene un mango de madera y unos anillos de metal. El brazo es largo de, más o menos, tres metros. El mango dispone de una argolla de cuero trenzado que sirve para que se empuñe mejor. Cada luchador debe llevar dos armas ofensivas: una en la mano y la otra asegurada a la cintura; esta es de reserva.

Los ponchos

Los ponchos que visten durante las batallas no solo sirven para cubrirse el cuerpo, también sirven como armas ofensivas y defensivas, pues se usan para amortiguar y retener los proyectiles, y devolverlos inmediatamente contra el enemigo. Cada luchador lleva hasta dos ponchos. El que está en el interior es el más antiguo. Muchas veces, ha sido heredado del padre; es mensajero de virtudes positivas porque creen que el ánimo de sus antecesores está en ese poncho y los protege.

Los caballos

Son pequeños, fuertes, ágiles, veloces y adaptados a la altura. Los denominan *choqchis*, por decir «caballos cordilleranos». Los jinetes los preparan con cuidado para el día de la contienda. Los engalanan con sus mejores arreos, pues deben de lucirse a la par que el jinete. Antes de ensillar, le dicen al oído lo que soñaron —sobre una ventura o desventura— y les piden que les acompañen hasta el último instante de la lucha.

El exhibir buenos arreos es sinónimo de prosperidad. Un viejo langueño nos decía: «Yo siempre le pongo la mejor montura, buenos lazos, unos tapajos que solo sirven de adorno y las riendas más preciadas». Todas estas prendas las adquieren en la feria anual de Langui; las mejores son las que traen los comerciantes arequipeños. «Yo también tengo que engalanarme, poniéndome el mejor pantalón de montar, asegurar mis roncadoras espuelas, y me cubro con un poncho nuevo; si no fuera así, me criticarían y me dirían «*sbachu algo*» ('perro harapiento'). Hay que demostrar que no estamos en miseria y para que no nos menosprecien», refirió Seferino Caballero, un hombre de sesenta años de edad.

Los nativos de todas las comunidades también hermocean sus caballos, pero no tanto como lo hacen los mestizos. Estos animales constituyen elementos principales para provocar al enemigo. Los jinetes dan inicio a la batalla, atacan y rescatan a los heridos. Cuando arrebatan, constituyen el mejor botín de guerra: se apoderan del animal, lo despojan de sus prendas y, más tarde, el rescatarlo será caro. Además, representa una prueba de eficiencia y arrojo para quien ha realizado la hazaña de tomar como reo a un jinete.

Los *khurus*

Son unos amuletos que llevan consigo para que les protejan en el *tupay*, durante toda la lucha. Son *khurus*²⁷ las semillas o frutos de la selva como el *wayruro* (bucare), el *ch'uchus* (semillas redondas negras sacadas de un árbol sapidáceo de los valles), la *kuka muhu* o semillas de coca. Así, el bolo de coca es mezclado con *ch'uchos* y los *wayruros*.

Si el sabor de la coca se torna amargo, en el momento del fragor de la lucha, es porque los contrincantes le han pronunciado maleficios para que

²⁷ *Khuru* significa 'hipnosis', 'sueño' o 'estado especial provocado por influjo sugestivo'. Alude a fenómenos debidos a influjos sobre un sujeto o cosas dadas (Lira 1945: 501). *Khuru* es la reunión de una serie de semillas, piedras, frutos selvícolas a los que se les atribuye virtudes sobrenaturales. N. del A.

pierdan el ánimo. Entonces, deben cambiar de inmediato el bolo de la coca que se mastica por uno nuevo, y pisar el bagazo y las semillas que tenían en la boca. De igual manera, repiten este acto para que los proyectiles no impacten en el cuerpo.

Los nativos más tradicionales suelen llevar, en sus bolsas de «coca *ch'uspa*», una variedad de *keburus* que sirven también como amuletos para que no desmayen en su cometido. Un caso importante sucedió el año de 1975 en el *tupay* de San Sebastián. Un alumno universitario natural de la zona participó en el encuentro. Él había arrancado la bolsa de coca de uno de Ch'eqa. Luego, se aproximó a nosotros y, desde su caballo, nos arrojó la bolsa diciendo que nos la obsequiaba; era el trofeo de su valentía. En el instante que quisimos recogerla, un anciano nos pidió que no intentáramos hacerlo, que era preferible abandonarla. Nos explicó que, en esa *ch'uspa*, estaban los amuletos, los *keburus*, y estos se tornarían aciagos si nos apoderáramos de la prenda. No cometimos tal error; lo dejamos en el mismo lugar donde fue arrojado.

La coca

La coca —la *mama kuka*, la sagrada hoja— es imprescindible en las batallas rituales. De ella, dependen todos los actos del ritual. Regula la conducta de acuerdo con el zumo y al sabor que da el bolo. Determina el curso que tendrá la batalla. Todas las familias se aprovisionan de coca. Prefieren las de color verde oscuro, de hojas grandes, no pisadas, que estén íntegras, sin daño alguno. Tienen la idea de que, con ese tipo de hoja, encuentran una mayor fuerza y coraje, y que no se amilanan fácilmente.

Compran las hojas de coca en el mercado dominical de Sicuani y en las ferias de Ch'eqa y Yanaoca. La compra está acompañada de una serie de ritos. Las hojas se pesan en unas balanzas sui géneris: en sus equivalencias de peso, subsisten las medidas incas. La hoja de coca nunca debe de faltar en las *ch'uspas* ('bolsas') de los varones ni en los *kehipus* ('atados') de las mujeres porque, a cada instante de la contienda, reemplazan por otro el bolo que tienen entre los carrillos, y esto lo hacen de acuerdo al gusto que tenga —amargo o dulce—. La misma división del tiempo en el *tupay* de Chiaraje concuerda con el sabor

de la coca. La primera fase de la lucha se llama *wayna akulli* o *wayna pikchu* ('joven o nuevo coqueo') y la segunda etapa se denomina *machu akulli* o *machu pikchu* ('viejo o usado coqueo').²⁸

El susto y el ánimo

Hemos visto por conveniente incluir este aspecto psíquico como es el susto unido a la pérdida del ánimo. La concepción más importante respecto a la etiología de las enfermedades por las emociones se centra en el miedo. Como dicen los nativos, el miedo se traduce en las enfermedades llamadas *mancharisqa* ('asustado') y el *animu qarqusqa* ('alma espantada'), que son graves.

Cada individuo que asiste a la contienda sabe, por tradición, que debe protegerse de los espíritus malignos que le causan miedo y que le generan espanto y susto por lo que pueden perder el ánimo. Según ellos, el alma se ubica en la cabeza y, cuando fuga, sale por las sienas. Se comprueba la presencia de este mal cuando el bolo de la coca se torna agria; entonces, se debe cambiar de bolo, mascando otras hojas de coca para eliminar el mal. Botan el bagazo y dicen exclamando airosamente para que se retiren los males: «Fuera, carajo, retorna al lugar de donde viniste», y llenan de injurias al bolo y lo arrojan lo más lejos posible. Otros lo hacen calladamente, solo gesticulando desagrado. Se sacan el bolo agrio de la coca y tratan de destrozarlo pisoteando en ese mismo lugar hasta mezclarlo con la tierra.

Aquellos luchadores que ingresaron con temor o duda, o se olvidaron de mencionar a sus dioses antes de libar o antes de ponerse la hoja de coca en la boca, u omitieron involuntariamente algún aspecto del culto, son fáciles presas de ser despojados de sus ánimos. Lo mismo pasa con las personas nerviosas o aquellos que participan involuntariamente. En este caso, secretamente, el temeroso debe hacer unas «contras» sin que se den cuenta los de su grupo, porque serían «murmurados». En estas circunstancias, difícilmente retornan las almas a sus cuerpos. Muchos mueren por una crisis nerviosa y

²⁸ Para mayor información, debe revisarse el artículo «La coca en las batallas rituales en Chiaraje» de Abraham Valencia E. que apareció en la revista *Waranchi* en 1985.

sus almas divagan eternamente en el campo santo de Chiaraje, molestando a los peregrinos o a los caminantes solitarios.

Las que detectan el mal momento que atraviesan los luchadores son las mujeres. Ellas observan detenidamente la lucha desde el lugar donde descansan, porque tratan de huir o escabullirse entre los demás luchadores. Las mujeres agarran algunas hojas de coca y, en el aire, hacen círculos repitiendo la palabra «*witi-witi*».²⁹ Así, hacen la «contra» para que ese varón en peligro no pierda su ánimo. Cuando ese varón afectado retorna al descanso, ellas tratan de retenerlo para que no vuelva a la gresca.

Cuando se retiran de Chiaraje, deben cambiar el bolo de coca. El que ha tenido temor se lo comunica a su esposa o a un miembro de la familia que en el pasado sufrió de susto y que su ánimo se quedó en Chiaraje. Una vez llegados a la casa, esa misma noche, uno de los ancianos aplica al asustado unos sahumeros con plantas medicinales, recogidas el Viernes Santo, implorando que vuelva el alma al cuerpo desamparado. Si este acto no resulta efectivo, tendrán que solicitar al especialista *hampik* para que cure este mal. Este especialista efectúa la sesión mágica para recuperar el ánimo extraviado. Si es necesario, el sacerdote, juntamente que los familiares, van hasta las pampas de Chiaraje a implorar a sus dioses para que ellos influyan en los demás espíritus para que suelten al ánimo y así pueda retornar al cuerpo del enfermo. A propósito de esto, recibimos el informe espontáneo de un anciano de setenta y cinco años de edad. Según él, antes se hacía el llamado del ánimo con mucha frecuencia porque había *paqus*. Ahora, por falta de ellos, se está perdiendo este culto. Claro que hay algunos ancianos que efectúan esta curación, pero no son tan eficaces.

En estos últimos años, el párroco, el catequizador de la parroquia de Langui está curando este mal. Él es indígena y aprendió este oficio de sus abuelos. Sabe invocar a los santos dioses cristianos como a los *apus*. Dicen que es un secreto utilizar la campanilla que se emplea en la misa; con este

²⁹ *Witi-witi* es un término *K'ana qanchi* que quiere decir 'que se equivoque y que el mal retorne al enemigo'. N. del A.

repique, hacen que despierte la gran campana llamado «Juan Angola»,³⁰ que está sumergida en la laguna de Langui-Layo desde cuando el pueblo fue castigado por no dar una limosna a Jesucristo, quien, convertido en mendigo, se presentó a una reunión social precisamente cuando se casaba la hija del curaca de Langui. Los tañidos de esta gran campana solo son escuchados en Luna nueva o *wañu-pura*. Ese es el momento propicio para el llamado del ánimo: el tañer de la campana ayuda a llamar el alma fugada que retorna sin dificultad al cuerpo que la esperaba.

Si el caso es grave, el llamado del ánimo se puede realizar en las noches del día martes o viernes, siempre con la ayuda de la campanilla de la iglesia, porque ayuda a despertar las almas de los santos que, con su apoyo, también despiertan las ánimas extraviadas. Para una mejor eficacia, efectúan una *q'onya*, «pago» ofrecida a la Pachamama, conocida también como «velación». En este caso, el paquete ceremonial se prepara con productos propios para llamar el ánimo y el quemado debe realizarse dentro de la vivienda colocándose en un recipiente especial. Es un secreto que las brasas deben ser de estiércol de llama. Dicho animal está vinculado con el espíritu porque, en el más allá, se encarga de trasladarlo con todos los productos alimenticios y lo acompaña en el mundo morado. La ceremonia se efectúa de noche. Se recomienda que se consuma bastante coca para esperar con energías al alma porque, si se ponen débiles, no se recuperará el paciente.

El enfermo es cubierto con mantas negras. Le hacen sahumeros con plantas aromáticas y, al final, lo sacan de la vivienda en un anda. Después de haber dado una vuelta por el perímetro de la casa, lo colocan en dirección de Chiaraje, el sitio donde se asustó y perdió su ánimo. Le pasan una vela, comenzando por la cabeza, por todo el cuerpo y terminando en los pies. Al mismo tiempo, y a cada instante, el sacerdote como los acompañantes dicen: «*Hamuy hamuy animu, kutimuy kutimullayña animu, amaña unquchiychu wawaykita*» («Ven, ven, ánimo, regresa y retorna de una vez; ánimo, ya no enfermes

³⁰ Dicen que es hermano de la campana mayor del Cuzco, María Angola, y que vino a las provincias altas volando para ayudar a liberar a las almas extraviadas de todos los hombres. N. del A.

a tu hijo»). «Retorna a tu cuerpo; por causa de tu ausencia, está sufriendo». En un instante de mayor concentración, siente el sacerdote que ha vuelto el ánimo porque escuchó un sonido raro que, junto con el viento, se introdujo en la vivienda. Afirma a los parientes que el paciente ya recuperó el alma, y hay que agradecer a los dioses, orando hermosos versos que el sacerdote les hace rezar, libando y *pinchando* ('mascando') más hojas de coca.

Afirman que tal curación es eficaz y que el enfermo se recupera rápidamente. Los familiares tienen que cuidarlo mucho: no dejarlo ir solo por los sitios y caminos aciagos, ni que pase por la puerta del cementerio; el alma de algún cadáver fuerte puede llamarle. Una vez recuperado del todo, es llevado hasta las pampas de Chiaraje. Allí, debe de comer una pizca de tierra y mezclarla con el bolo de coca; luego, este bolo es enterrado, con mucha unción, en el lugar donde posiblemente se asustó. Se implora perdón a la diosa Tierra, a todos los dioses que están en Chiaraje para que le ayude a vivir sano, bueno y en armonía con todos los hombres de la zona, puesto que todos ellos son sus hermanos.

Sabemos que los nativos de Ch'eqa curan a esta clase de pacientes con complicadas y antiguas ceremonias, porque tienen sacerdotes de mayor prestigio. Muchas veces son solicitados por los pueblos antagónicos de Langui o Quehue. Los ch'eqas no deben rechazar ni poner obstáculos a ello porque se trata de sanar al hombre que asistió alegrar a sus dioses. Como no existe revancha ni venganza alguna, estos sacerdotes cumplen su misión porque así se los exigen sus dioses. Realizan el rito con mayor cuidado y diligencia.

***Qhenchasqa*: fatalizar³¹**

El 20 de enero de 1979, día de San Sebastián Tupay, participamos junto a los aliados de Langui. La primera fase del encuentro fue débil y un tanto apática. Nevaba con insistencia, y solo contados jóvenes participaron en uno

³¹ *Qbencha* significa 'mal agüero', 'mal presagio', 'suerte adversa'. Utilizado como adjetivo, significa 'despreciado', 'infeliz', 'desventurado'. «*Hamunña qbencha runa*» ('Ya ha venido la persona que trae mala suerte') (Lira: 1945: 486).

y otro grupo. Los langueños se retiraron disgustados por causa de las injurias de los ch'eqeños; tan fuertes eran los insultos, que les encolerizó y guardaron la represalia para la segunda acción, que fue más agresiva. Después del descanso de medio tiempo o *wayna akulli*, los aliados se reorganizaron para atacar por tres frentes simultáneamente y no detenerse hasta alcanzar la cumbre.

Los de Ch'eqa estaban en desventaja porque eran menos numerosos, pero, como siempre, estaban dispuestos a defenderse heroicamente. En el fragor del combate, brincaron cual gigantes pumas y gritaban enardecidos como para espantar el miedo. Así, lograron detener a los de Langui, que ya se disponían a tomar el lugar donde suelen danzar (aprovecharon para hacerlos que huyan los niños, las mujeres y los ancianos hasta un lugar prudencial).

La supremacía de los aliados era incontenible: habían ganado la cima del Apu Gongonilla de los ch'eqeños. La gresca era fuerte. Hubo muchos heridos en ambos grupos. Cayó un ch'eqeño. Rápidamente, lo desvistieron y se apoderaron de sus prendas dejándolo en calzoncillos. Le golpearon duro y, casi inconsciente, fue llevado en la anca de un caballo al lugar donde danzan los de Langui. Las mujeres se conmisieron y pidieron no castigarle más, ni liquidarlo, porque eso sí que sería un asesinato que sus dioses rechazarían. Si un luchador hubiera caído en la gresca, la ofrenda habría sido recibida con agrado por sus protectores. Decían que se debía respetar la vida del prisionero. Una mujer se quitó una de sus polleras interiores y cubrió el cuerpo del reo protegiéndolo del frío. Este acto fue criticado porque es lo más degradante para un luchador de Canas el ser vestido con pollera. Así afrentado, lo llevaron a una comunidad de Langui. Felizmente, con oportunidad, llegaron sus parientes y lograron rescatarlo a cambio de unas botellas de trago y de unos puñados de coca.

Los ch'eqeños habían perdido su posición y tuvieron que retroceder antes de que fuesen liquidados. La suerte estaba echada. Lo único que les quedó fue observar, desde lejos, las atrocidades que cometerían los enemigos aliados.

Los aliados, con vítores de triunfo, tomaron posición de la cumbre del *apu* de Ch'eqa. Desenfrenadamente, danzaron, cantaron y cometieron el hecho

bárbaro indisculpable, el *qbenchasqa*, a pesar de que algunos indígenas de Langui se opusieron tenazmente ante tremenda injuria, porque sabían que sus dioses nunca les aceptarían, porque todos serían castigados. Como los ánimos estaban caldeados, no entendieron ninguna reflexión; al contrario, creció el rencor y la ira al recordar que, en el pasado, los de Ch'eqa habían hecho lo mismo.

Fue imposible detener la algarabía. Los jóvenes iniciaron el agravio demostrando su supremacía: exhibieron su miembro viril. Para mofarse, orinaron; regaron la tierra; luego, como signo de máxima degradación a sus contendores, cometieron la mayor ofensa: defecaron (*akayukunku*), mostrando sus glúteos a los enemigos que, a lo lejos, miraban impotentes la afrenta.

Unos languños comentaban que esta mala costumbre de ensuciar los espacios sacros como mecanismo de defensa ellos la habían aprendido de los brujos de Ch'eqa: «Son los de Ch'eqa que realizan las mayores atrocidades». «Nosotros nos consideramos gente (*runa*) y no somos como ellos, brujos salvajes».

Ambos pueblos tienen malos recuerdos de estas degradaciones que efectúan por causa de la pérdida transitoria de la razón, por haber bebido mucho alcohol; y, como lo hacen en estado inconsciente, arguyen castigos de sus dioses. En cierta oportunidad, sufrieron mucho a causa de esa ofensa. La tierra se tornó estéril. No hubo cosechas por varios años. Hombres y animales murieron por la hambruna. Por estas razones, todos habían acordado nunca más cometer el *qbenchasqa*. Y, cuando esta vez, cometieron la suciedad, la gente estaba muy preocupada; tanto, que muchos hombres y mujeres se pusieron a llorar del tremendo error que acababan de cometer aquellos jóvenes borrachos.

Cuando comentaban lo sucedido en el lado de Ch'eqa, decían que estaban decididos a implorar a sus deidades y amuletos para retrucar esas maldades contra sus enemigos. Luego de unos días, volvieron al lugar ensuciado por los enemigos vencedores. Rociaron semillas de ají y otros productos malignos sobre el excremento. Pidieron que los que habían cometido ese delito se pudriesen por el ano y el pene; convirtiéndose, así, la humillación en eterna maldición.

La afrenta cometida repercutió en toda la región y el castigo también sería para todos: unos, los ganadores, por la presunción; y los otros, por no haber podido defender el honor de sus dioses y de los hombres.

La censura crecía, aun entre los del grupo vencedor. Los jóvenes culpables fueron aislados. Muchos combatientes vuelven al lugar donde mancharon a la diosa Tierra para implorar a sus deidades indulgencias. Se abre las críticas por los de su mismo grupo, siendo aislados estos hombres, los *qbenchas* ('aciagos'). Estos «malditos» se tornan «desgraciados» y, por sentimiento de culpabilidad, se sienten enfermos psicológicamente. Algunos mueren porque el rechazo de los demás, cada vez, es más fuerte. Esto ocurre si no son tratados oportunamente por los *paqs* de la comunidad. La gente dice que el *qbenchasqa*³² parece como si apestara. La gente se escapa de su presencia. Dicen que está cargado de maldades. Es odiado por sus dioses y, como ya no es aceptado por su sociedad, muchas veces, terminan suicidándose.

Camino a Chiaraje

La peregrinación se inicia muy de madrugada, según la distancia que se encuentre cada asentamiento con respecto al escenario del *tupay*. Las mujeres son las encargadas de preparar el *kbarmu* o fiambre que está compuesto de chuño, *moraya* sancochada con asado de carne de oveja con pellejo (que llaman «lechón caneño»), ají molido y el *waqto* (alcohol rebajado con agua) como bebida.

Los grupos van aumentando a medida que se recorre el camino. En el trayecto, unos a otros se notifican en voz alta, insinuándose para estar presentes en la lid. Se escucha decir continuamente: «*Hakucho, rinkichu, bakullana Chiaraje pataman*» ('Vamos, iremos de una vez a la explanada de Chiaraje'). Algunos varones llevan consigo sus *pinkuyllus*, que esporádicamente ejecutan para animar y alegrar la travesía; a pesar que sus notas musicales son me-

³² *Qbenchasqa* es la persona que ha recibido las maldiciones de sus dioses, por mofarse de ellos. Se vuelve malagüero y es rechazado por su infelicidad. N. del A.

lancólicas, aun así, incitan a marchar con buen ánimo a la reunión sagrada de Chiaraje.

En el trayecto, existen lugares santos como las *apachetas*, *samanas* y *pascanas* (la cima de caminos y los lugares de descanso). Luego de rendir tributo a esos lugares y de cambiar de bolo de coca, prosiguen en donde creen que moran los espíritus de sus antepasados. Luego de rendirles culto y cambiar el bolo de coca, se reaniman para proseguir la senda a la par que aseguran sus atuendos y los arreos de sus caballos. La conversación, en el trayecto, es si fueron aceptados o no en su ceremonia a la tierra. Hablan de los sucesos acaecidos en el Chiaraje de los años anteriores, recuerdan el coraje de algunos luchadores y evocan sus experiencias del encuentro.

Como la caminata tarda algunas horas, al distanciarse de sus viviendas, comienzan a solidarizarse. Se ayudan. El egoísmo y la antipatía desaparecen; y, cada vez, se hermanan más hasta llegar al sitio de concentración de Chiaraje. Desde las nueve hasta las diez de la mañana, es la hora fijada para que se conglomeren los grupos de familias.

Se ubican en los espacios de preferencia, en las *qhaswanas*, *sayanas* o *samanas* (sitios donde danzan y descansan). Son los lugares más elevados del panorama. Así, Gongorilla es *qhaswana* de Qollana Ch'eqa, Anta K'umuni es *qhaswana* de Ch'eqa Thuksa y Llaqta Q'asa es *qhaswana* de los Ch'eqa Llaqta. Los del bando contrario se ubican en dos sitios de menor elevación. Así, en Qhewi Qhaswana, danzan los de Quehue; y, en otra de mayor prominencia, llamada Langui Qhaswana, bailan los de Langui.

Son las mujeres las que permanecen en esos lugares claves, pues los hombres están en la refriega la mayor parte del tiempo. Ellas observan desde allí los acontecimientos; animan a sus varones cantando y bailando. No participan directamente en la lucha.

El escenario es un terreno irregular: tiene laderas de cascajo, pequeñas explanadas, lugares cenagosos con arroyos y pastizales. La distancia que separa los lugares de danza y descanso de los Ch'eqa y de los Langui es de aproximadamente unos tres kilómetros. Por eso, es difícil percibir los pormenores de los acontecimientos, aunque los nativos tienen buena vista y logran seguir detalladamente los sucesos. En una oportunidad, fuimos testi-

gos, en el lado de Langui, de la desesperación de una mujer joven: su pretendiente estaba por caer en la lucha. Desesperadamente, gritaba maldiciendo a su contrincante. Repetía a cada instante «*witi-witi*», para que no se haga efectiva la derrota de su hombre y también para que los proyectiles no impacten en él. Pedía a sus deidades del lugar que no se olvide de prestarle ayuda y lo salve de ese trance.

Una vez concentrados los grupos frente a frente, y antes de entrar en la refriega, los ch'eqeños imploran oraciones al Sol, levantando los brazos en testimonio de alegría; gritan «*witor, witor*». Después de este acto, se entregan a la lucha. Si, en esos instantes, llueve o cae el granizo o la nevada, es signo de alegría, y es porque sus dioses están alegres. Tienen que leer también las formas de las nubes porque son las que presagian acontecimientos. Solo los de Ch'eqa saben hacer esas interpretaciones.

Las batallas rituales tienen dos acciones: la primera se llama *wayna akulli* ('joven coqueo') y la segunda, *machu akulli* ('viejo coqueo'), clara evidencia religiosa por estar vinculado con las sagradas hojas de la diosa coca.

***Wayna akulli*.³³ la primera acción**

«*Qbari sayay alqu*» ('¡Perro!, yérguete como hombre') es la exclamación de pujanza que se escucha al inicio del *tupay*. Esta injuria, dirigida al contrincante, se repite con voz enfática. Así comenzaremos esta batalla ritual.

El desplazamiento de las huestes se sigue claramente porque cada bando ocupa siempre los mismos lugares: los de Quehue se ubican en la parte norte de la explanada y los ch'eqas se sitúan al sur. En el extremo oeste, lucha los Qollana Qhewi contra Thuksa y Kunsu de Ch'eqa. Estos dos últimos pueblos son los que imprimen mayor fuerza y destreza al combate; depende de ellos la victoria o la derrota. «En la zona céntrica del territorio, se ubican los de Hamp'atura, Hakirikunka, Shullunkiani, Llallapara, Kut'i y Viluyu

³³ *Wayna akulli* o *wayna pikchu* ('joven coqueo') es un término que indica masticado de las primeras hojas de coca; cuando se constata el bolo de la coca en la mejilla. Es una palabra *K'ana qanchi*. N. del A.

que acometen contra los Qollana, Sausaya, Hanansaya, siendo los más bravos luchadores los de Qollana». (Zecenarro 1972: 42)

Los sitios que cada grupo defiende son considerados sacros; por eso, los defienden hasta con la muerte. Cuando el número del grupo es inferior y se ve obligado a ceder su territorio, es auxiliado por sus aliados. Esto no es frecuente, pues se critica mucho el no saber conservar su propio territorio.

Los de Ch'eqa son muy orgullosos. Identifican a sus contrincantes como una alianza de siete pueblos; por eso, sus canciones repiten con altivez que ellos se enfrentan contra siete pueblos, naciones, solamente auxiliados por sus dioses.

Aproximadamente a las diez de la mañana, están los grupos frente a frente y se inicia el *tupay*. En forma espontánea, ingresan al escenario uno a dos jinetes: de ese modo, muestran su presencia e indican que están presentes y que no les temen a sus ocasionales enemigos. Hacen una serie de piruetas sobre sus caballos; se arriesgan tanto que poco les falta para llegar donde están sus enemigos. Los incitan a estos así: «*Alqukuna, kaypiñan kashiyku karaju*» ('Carajo, perros, aquí estamos'),³⁴ «*Alqokuna kaypinan papayki kashiam*» ('Perro, aquí está tu padre'), «*Alqu qharibinan sayanki, kaypiñan qhariyki*» ('Perro, te erguirás como hombre, porque aquí está tu marido').

Luego que retornan de estas circunstancias, vuelven velozmente donde están sus parciales. Los del otro grupo retornan los agravios con el mismo número de jinetes. La algarazara es más insistente de cima a cima; los ultrajes van en aumento y se anima a ir al frente un mayor número de infantes. Ambos grupos se aproximan cada vez más y se desafían así: «*Karaju alqukuna urayamuychisna*» ('Carajo, perros, bajen de una vez'); los otros contestan: «*Sayay karaju*» ('De pie, carajo'), «*Machu alqo hamuy karaju kayta qosqayki*» ('Ven, perro viejo, te daré esto' —y se señala las bragas—), «*Riksiykin alqo karaju*» ('Te conozco, carajo, perro').

Mientras ocurren estos preludios del combate, en los lugares de la danza, se animan más para que, de una vez, la gresca se haga efectiva. Unos viejos

³⁴ *Alqu* significa 'perro'. Se dice así a las personas necias e improductivas. N. del A.

luchadores incitan a los jóvenes. «De una vez, *qatiykuchis* ('arréenlos)», «*Ya qhawariychsis cabay alqokunata haykumushiankuña* ('Miren, están ingresando esos perros'). Los insultos son referentes al sexo; los silbidos burlescos irritan aun más a los combatientes. Los exasperan y hay voces de clamor que los anima: «*Qankuna qatiriyichis chay alqokunata* ('Arreen a esos perros'). En ese instante, el grueso de luchadores se enfrenta. Se escucha el ulular de las piedras, el sonido de las hondas, el alarido de la gente, llegando al clímax de la contienda. Cuando están más cerca los actores, los insultos inciden en la producción, en el rendimiento del trabajo, puesto que la rivalidad se vincula con la economía. Los de Ch'eqa injurian a los de Langui comparándolos con las ranas: «*k'ayra wiksas*» ('barriga de ranas'), por decir raquíuticos sin vientre, de cintura estrecha, hambrientos. El otro insulto de mayor agresión es cuando les dicen «Langui *q'ololo*»,³⁵ que es una ofensa que se refiere al hecho que los de Langui no saben elaborar el *ch'uño* y *moraya*, es decir, que no saben deshidratar las papas, producto básico de intercambio en las relaciones económicas con otros productos de otros pueblos.

Los languenños con los de Quehue ultrajan a los de Ch'eqa diciéndoles así: «*ch'ago p'ukus*» ('plato de arcilla'), por decir que se alimentan de arcilla. Los ch'eqas comen una variedad de greda blanca con papas sancochadas. Un mestizo de Langui decía que los indios de Ch'eqa comen arcilla creyendo que es mantequilla. La otra afrenta es tildar a los de Ch'eqa de brujos: «Ch'eqa *layqa*»,³⁶ porque, a cada instante, efectúan sus ritos. Los ch'eqas son más religiosos y poseen los mejores *paqus* o sacerdotes andinos.

Prosigamos con los sucesos del *tupay*. El número de participantes aumenta porque han ingerido más trago y más coca en el convite de sus *qhaswanas*. Así, pierden el miedo e ingresan con fuerza a la riña. Dicen a sus mujeres

³⁵ *Q'ololo* es un término *K'ana qanchi* que refiere a que no ha sido bien deshidratado la papa y que, al coccionarse, es desabrida. N. del A. *Kkolo* significa 'grumo' o 'coágulo formado por insuficiencia de humedad'. *Kkólo* significa 'papa' o 'patata harinosa que causa sequedad al deglutir' (Lira 1945: 461-462).

³⁶ *Layqa* es un término quechua que significa 'brujo hechicero', 'el que hace daño'. En el caso de los de Ch'eqa, así se les denominan porque, a cada instante, cumplen con ritos a sus dioses. N. del A.

que entrarán al juego con sumo cuidado y tino; les indican a sus mujeres, al momento de entrar en combate, «*sumaqlata pukllakusum*» ('jugaremos bonito'). Las esposas o novias les recomiendan que deben de estar cerca a los enemigos y que actúen a una distancia prudente. Eso no se cumple porque a todos les gusta actuar cerca del rival, al menos, cuando están en el instante en que se ponen en filas y se arrojan los proyectiles. Son los *makipura*. Arrojan las piedras con sus propias manos cuando están a corta distancia.

Los insultos se tornan directos y personales. Cada quien trata de acomplejar a su enemigo diciéndole sus defectos físicos o menospreciándolo por el escaso rendimiento de su trabajo. También lo insulta con cuestiones relacionadas al sexo y, en algunos casos, refiriéndose al honor personal. Esto los excita: «Oye, ven, mierda, tu mujer me dio un hijo, mientras que tú te ausentaste... Perro, carajo, ven, aproxímate donde tu padre, de pie, como hombre, y mírame bien; aquí estoy yo, tu padre, tu hombre... Envíame a tu mujer para divertirme... Cojudo, te apropiaste de mi hijo... Tu mujer te pone cuernos porque, cuando viajaste a Sicuani a realizar tus compras, dormí con tu mujer y la empañé. Por eso, ese hijo no es tuyo, es mío... A tu mujer le gusta lo mío, pregúntale... Si tú te aproximas más, haré que, en la distracción, te devuelva hasta las entrañas de tu madre... ». Los silbidos burlescos exasperan aun más a los contrincantes.

Como los grupos están frente a frente, actúan con mayor ímpetu los que hondean o *makipura*; los jinetes se ponen en los flancos y en la retaguardia. Los infantes tras de los *makipura* son los *qhepa qatiq*, quienes son diestros arrojando las piedras por encima de los primeros. Da la impresión que siguieron antiguas tácticas y estrategias de lucha. Hay jefes espontáneos que dirigen y alientan la contienda. Es reconocido la superioridad de los ch'eqeños porque conocen los secretos de sus armas y son efectivos al utilizarlos desorientando a sus adversarios.

La gresca crece más. Los grupos están frente a frente. Los luchadores son más temerarios. El sonido de las guaracas es como el del cohete. Las piedras cruzan con fuerza el espacio. Ronronea la muerte. Los valientes, ligeramente agachados, se ponen en la primera fila conformando hileras; se balancean tratando de esquivar los proyectiles que son piedras filudas en sus

bordes, que, al rozar al cuerpo, son capaces de cortar. Cuando se observa a los combatientes desde una parte elevada, da la impresión que estuvieran danzando al son del flamear de las botas de sus largos calzones.

El desconcierto comienza cuando los grupos tratan de coger algún jinete caído. Los compañeros corren para salvarlo antes que el enemigo lo coja y lo liquide. Los jinetes tienen que actuar con mayor velocidad y perspicacia para el rescate. Muchas veces, en el alboroto, es cuando derriban a un montado, o esto ocurre porque el caballo se desboca y arrastra al jinete.

Las mujeres, que logran percibir desde sus *samanas* lo que ocurre, gritan fuertemente animando a sus varones, infundiendo valor y orientándolos de acuerdo a las circunstancias que ellas ven: «Corran, escapen, arrincónenlos... Ya basta... Vengan de una vez...», etc. Aunque en el fragor de la lucha no se escuchan sus gritos de aliento, cuando ven perdidos a sus hombres, hacen señales de cruces con la mano izquierda para que cambie de suerte y repiten la palabra mágica de «*kburu kburu*»,³⁷ que sirve para liberar a su pareja del trance en que se encuentra y así pueda escapar de la ira del enemigo.

En lo más encarnizado del encuentro, cuando muchos se agarran cuerpo a cuerpo, utilizan el *wichi-wichi*, el *wallpa kaldu*, el zurriago, o los puños y las patadas. La cohesión es visible: ayudan a los que flaquean. El propósito es apoderarse de un luchador porque, tras de él, irán los de su grupo y serían fáciles de ser castigados por los otros que no entraron directamente en la lucha.

En el avance y retroceso de los bandos, buscan las laderas para aprovisionarse de piedras, pero, cuando la acción se torna más difícil y el peligro es para cualquiera de los grupos, en forma espontánea, alguien grita varias veces: «¡Ya basta, carajo... basta, carajo!». «¡Ya basta, carajoooo!», repiten otros. Simultáneamente, las agresiones se detienen. Se pasan la voz para retirarse. No hay más insultos ni griteríos. Luego, comentarán en sus *qbaswanas*. La contienda ha durado alrededor de dos horas. Apenas concluyó la primera fase, *wayna akullí*, todos arrojan el bolo de la coca y, con eso, también se va la ira y se aproximan más tranquilos a sus mujeres.

³⁷ *Kburu* es un término *K'ana qanchi*; es una palabra mágica para que no se efective el mal o la agresión. N. del A. *Kburuy* significa 'sugestionar' 'embruja' (Lira 1945: 226).

Por lo general, en esta parte del *pukellay* o *tupay* en Chiaraje, no hay muertos; solo, heridos. No es cruenta la lucha. Los aliados salen parcialmente porque han hecho replegar a los ch'eqeños. Estos no presentaron mucha resistencia porque guardan energías para la segunda fase o *machu akulli*. Estratégicamente, simulan ser inferiores; hacen que los aliados se cansen y pierdan fuerzas. Llegan agotados donde se concentraron. Las mujeres, niños y ancianos los esperan con el hambre. Reposan unos instantes, tanto, que muchos se echan de espaldas en el suelo.

Samay o el descanso

Concentrados las huestes con sus familiares, se unen con mayor solidaridad. Los tratos son afectivos de acuerdo al parentesco andino entre padres e hijos. Los de la caballería hacen descansar a sus corceles, les sacan la montura y los demás arreos, les dan forraje que han llevado desde sus casas (los pastos de altura podría enfermarlos), les hablan al oído, les agradecen su compañía; esperan, así, que participen sin desmayar en la segunda acción.

Los grupos forman círculos para poner al centro el *kbarmu* o fiambre, a fin de que todos los del círculo se sirvan. En el lado de los de Ch'eqa, invitan con mayor ceremonia. En ambos grupos, ofrecen el fiambre a los foráneos. Se sirven frugalmente y comentan los hechos más importantes de la primera acción. Terminado el fiambre, los de Ch'eqa comienzan a quitarse las prendas de la cabeza y los ponchos con algarabía; los arrojan al espacio diciendo «*witor, witor*», alegres y señalando al Sol. Actúan así en signo de agradecimiento, por haber regresado hasta ahí sin ninguna desgracia. Posteriormente, tienen que brindar sus tragos con sus dioses, las montañas tutelares. Para concluir, rocían a la Pachamama y liban con sus hermanos presentes.

Los médicos tradicionales se encargan de curar a sus heridos: a los que se han lesionado la cabeza o los que tienen brechas en la cara, heridas cortadas, luxaciones y fracturas. En el tratamiento, como primer auxilio, desinfectan con un sorbo de alcohol, para luego chupar la herida; a esto llaman *ch'onqasqa*. Repiten por varias veces esta acción para sacar la sangre. En el caso de las fracturas y de las luxaciones, hacen el *phukusqa*: soplan con alcohol la parte

afectada, hacen frotaciones como para reubicar el hueso; luego, lo envuelven con el residuo de la coca masticada y lo vendan con una faja tejida por ellos.

Exhortan a los heridos y a los embriagados para que no participen más porque tienen la evidencia de que sus dioses podrían desconocerlos y, entonces, en ese estado de confusión, se pierde con facilidad el ánimo.

En el caso de los aliados, desde hace algunos años, los heridos son auxiliados por el sanitario del Área de Salud. Participan también los policías nacionales, quienes contribuyen a que haya un cierto orden. Se camuflan con la ropa nativa, pues, de lo contrario, serían rechazados. Colaboran disimuladamente con el orden y se camuflan vistiéndose con traje de los nativos; de lo contrario, serían rechazados. Su misión es ver de cerca el caso de los prisioneros, heridos y muertos. Por lo demás, no hay quejas judiciales ni venganzas personales fuera del *tupay*. En esta fracción del territorio peruano, las leyes nacionales pierden su vigencia, porque son otros controles sociales que les rigen que son de carácter mágico-religioso; se trata, pues, de un Perú real. Por eso, no existe quejas ni procesos judiciales ni venganzas personales durante el año.

El descanso dura unas dos horas. Comienza hacia el mediodía y concluye a las dos de la tarde. Después de haberse servido sus alimentos, con espíritu renovado, ingresan con más ímpetu a la segunda acción, la que es de vida o muerte.

Qhasway o danzar

Hemos indicado que los lugares donde danzan son las cimas del área. Ahí, llenos de júbilo, cantan y bailan al compás de las sagradas y roncadas melodías del *pinkuyllu* en armonía con las dulces voces femeninas. La de mayor edad hace de solista y las jóvenes siguen en coro cantando estribillos de ternura, de tristeza y de temor que se pierden en el infinito.

Danzan haciendo círculos, rondas entre mujeres y varones agarrándose de las manos. El varón baila dando saltos, cruzando e interpolando los pies con un balanceo hacia adelante y atrás, golpeando con fuerza los pies en el suelo, sin soltarse las manos. Las mujeres, al dar las vueltas, mecen su cuerpo

de derecha a izquierda y, en el momento del gorjeo, se detienen; luego, prosiguen con las vueltas en la danza. En algunos casos, las cantoras se unen a los músicos y solo cantan, sin ingresar al baile.

Los versos que cantan son de aliento a sus luchadores. Son propios del *tupay* en Chiaraje. A manera de estribillo, repiten, después de cada estrofa, las palabras «*wayqichay, hermanos, fulano*» ('hermanito, hermano, fulano'). Así, olvidan el odio al contrincante porque lo tratan como hermano. Ellos saben que estos encuentros son solamente instantes para medir sus fuerzas y no deben tener temor.

En el análisis de sus versos, se encuentran mensajes divinos y metafóricos, cuyas raíces culturales vienen de generación en generación. Estimulan a sus decididos luchadores para que participen con dignidad, sin exacerbarse; toda esta diversión solo es en broma, para el contento de sus dioses.

Para el mejor examen del contenido de sus canciones, se ha visto por conveniente señalar algunas que fueron recogidas en varios años de uno y otro bando, diferenciándose solo en algunos casos. En determinadas oportunidades, sus versos son espontáneos de acuerdo a algunas circunstancias, como cuando muere un combatiente: ponderan su nombre y lo consideran como héroe religioso.

En otros casos, son los varones los que expresan sentimientos de dolor, intercalados de injurias, como cuando dicen: «*Harsa karaju, allinta churamuy; qhari sayay, qhari sayankichis alqukuna karajo*» ('Arsa, carajo, pon bien; párate como hombre; tienen que sostenerse como hombres, perros, carajo'). Repiten estas frases haciéndolas coincidir con las pausas de los versos. Hay otros que se aprovechan de las circunstancias para afrentar directamente a sus enemigos personales, o por despecho causado por algún motivo o accidente fuera del rito en Chiaraje.

Los versos de las canciones que señalaremos fueron recogidas en diferentes oportunidades, desde 1962 hasta 1997. Al mismo tiempo, se ha visto por conveniente incluir las canciones recopiladas por otros estudiosos para hacer constar las variantes. Los nombres de las personas responsables de estas recopilaciones aparecen al final de esta selección de versos. Por metodología, hemos visto por conveniente uniformizar la escritura quechua y aymara para su fácil lectura.

Takiykuna, sus canciones (traducción libre)

Estos son algunos de los versos que cantan las mujeres de Ch'eqa: (1)

Primer grupo

I

Apachitay khullurumi (bis)
 wakwayyyy wakwayyy
 illawaqmi khullurumi (bis)
 wakwayyy wakwayyy
 apachitay khullurumi (bis)
 wakwayyy wakwayyy
 sumaqlata sumaqlata (bis)
 wakwayyy wakwayyy.

II

Amapuni manchankichu
 turachay hermanooo
 hinapunin kayqa ninki
 turachay hermanooo
 sapallansi ch'eqeñuqa
 turachay fulanooo
 turuy turuy sayaykushian
 turachay fulanooo.

III

Amas turachay manchankichu
 turachay hermanooo
 rumi chikchi chayantimpas
 turachay hermanooo
 ch'ñi chikchi chayqa ninki
 turachay hermanooo.

Segundo grupo

I

Amapuni manchankichu
 wayqichay fulanooo

I

Mi cima de piedras menudas, (bis)
 wakwayyy (interjección)
 lugar de reflejo de piedra menuda, (bis)
 wakwayyy wakwayyy
 mi cima de piedra menuda, (bis)
 wakwayyy wakwayyy
 con sumo cuidado (bis)
 waykayyy wakwayyy.

II

Pero nunca has de temer,
 mi hermanito hermanooo;
 dirás que siempre es así,
 mi hermanito hermanooo;
 si solo está el ch'eqeño,
 mi hermanito fulanooo,
 como gran toro está parado,
 mi hermanito fulanooo.

III

Hermanito, no vayas a tener miedo,
 mi hermanito hermanooo;
 así cayera granizo de piedra,
 mi hermanito hermanooo,
 dirás que solo es granizo menudo,
 mi hermanito hermanooo.

I

Pero nunca te asustes,
 hermanito fulanooo;

rumi chikchi chayaqtimpas
turachay fulanooo
kunfites hank'allan ninki
hermano fulanooo.

II

Aman wayqiy manchankichu
wayqichay fulanooo
yawar mayu unupiña
wayqichay fulanoooo
amapuni manchankichi
wayqichay fulanooo.

III

Amapunin manchankichu
hay wayqichallay fulanooo
rumi chikchi chaupipiña

wayqichay fulanooo
amapunin manchankichu
wayqichay fulanooo.

IV

Amapunin manchankichu
ay wayqillay fulanooo
yawar mayupi kaspapas
ay wayqillay fulanooo
ayrampu unullan ninki
ay wayqillay fulanooo
amapunin manchankichu
ay wayqichay fulanoooo.

así cayera granizo de piedra,
hermanito fulanooo,
dirás que es tostado de confites,
hermano fulanoooo.

II

Nunca temas, hermano,
hermanito fulanooo;
así fuera río de sangre,
hermanito fulanooo,
pero nunca temas,
hermanito fulanooo.

III

Pero nunca temas,
ay, hermanito fulanooo;
así te encuentres al medio de granizo
de piedras,
mi hermanito fulanooo;
pero nunca tengas miedo,
mi hermanito fulanooo.

IV

Pero nunca temas,
ay, mi hermanito fulanooo;
así te encuentres en el río de sangre,
ay, mi hermanito fulanooo,
dirás que solo es agua de *ayrampo*;
ay, hermanito fulanooo,
pero nunca temas,
ay, hermanito fulanooo.

Tercer grupo

Versos solo entonado por los varones de Ch'eqa (1)

I

Imamancha hamuraniiii
wayqichay fulanoooo

I

Y a qué nomás habré venidooo,
hermanito fuulanoooo,

waqanallay patataqa
 wayqichay fuulanooo
 yuraq qaqa khullurumi
 wayqichay fuu lanooo
 imamantan kuntraykanki
 wayqichay fuuulanooo
 imamantan kuntraykanki
 wayqichay fuuulanooo
 q'ewi chupa languitaqa
 turachay fuuulanooo
 wasinmanraq raukhamusun
 turachay hermanoooo.

a la cumbre donde siempre lloro,
 hermanito fuuulanooo,
 roca blanca de piedras menudas,
 hermanito fuuulanooo,
 y por qué eres mi enemigo,
 hermanito fuuulanoooo
 y por qué eres mi enemigo,
 hermanito fuuulanoooo,
 a los languños de rabo torcido,
 hermanito fuuulanooo,
 a sus casas los hacinaremos,
 hermanito hermanoooo.

Cantan intercalando con las mujeres.

Cantan las mujeres.

II

Turuy turuy sayaykunki
 turachay fuuulanooo
 sapachallan ch'eqeñuqa
 turachay hermanoooo
 qanchis llaqtawan tantaykushian
 turachay fuulanooo
 ch'ulla turun sayayunki
 turachay fuuulanooo.

II

Como un toro te has erguido,
 hermanito fuuulanoooo,
 pero solito el ch'eqeño,
 hermanito hermanoooo,
 con siete pueblos se coteja,
 hermanito fuuulanooo,
 te yergues como un solo toro,
 hermanito fuulanooo.

Cantan solo los varones.

III

Sayankichu sayasaqmi
 wayqichay mannsanayyy
 sapallanmi taytaykiqa
 wayqichay mannsanayyy
 haqay supay langutaqa
 wayqichay mannsanayyy
 wiqinmanraq raukhamusu
 wayqichay fuuulanooo.

III

Y te atreves a pararte,
 mi hermanito mannsanayyy (mi manzana),
 uno solo es tu padre,
 mi hermanito mannsanayyyy,
 y aquel maldito languño,
 mi hermanito mansanayyy,
 los apilemos con sus lágrimas,
 mi hermanito fuuulanooo.

IV

Rumi chikchi ch'umantimpas
 wayqichay fuuulanooo
 ch'iñi chikchin chayqa ninkin
 wayqichay fuulanooo
 yawar mayu phawaqtimpas
 wayqichay fuuulanooo
 qollpa mayu chayqa ninki
 wayqichay fuuulanooo
 yawar mayu phawaqtimpas
 wayqichay fuulanooo
 taku unullan chayqa ninki
 wayqichay fuulanooo.

V

Sayaykichu sayasaqmi
 wayqichay fuulanooo
 amapunin manchankichu
 wayqichay fuuulanooo
 rumi chikchi chayaqtimpas
 wayqichay fuuulanooo
 ch'iñi chikchin chayqa ninki
 wayqichay fuuulanooo
 yawar mayu phawaqtimpas
 wayqichay fuuulanooo
 k'uchy mayu chayqa ninki
 wayqichay fuuulanooo
 turuy turuy sayashasqa
 wayqichay fuuulanooo
 sapachallan ch'eqachaqa
 wayqichay fuuulanooo.

VI

Imamancha hamurani
 wayqichay fuuulanooo
 waqanallay patataqa
 wayqichay fuuulanooo

IV

Si se escurriera el granizo de piedras,
 hermanito fuulanooo,
 dirás que es granizo menudo,
 hermanito fuulanooo;
 así corriera río de sangre,
 hermanito fuuulanooo,
 dirás que es río de sulfato,
 hermanito fuuulanooo;
 así corriera río de sangre,
 hermanito fuuulanooo,
 dirás que es agua teñida con tierra roja,
 hermanito fuulanooo.

V

Te parará; sí voy a pararme,
 hermanito fuuulanooo,
 pero nunca vayas a temer,
 hermanito fuulanooo;
 así cayera granizo de piedras,
 hermanito fuuulanooo,
 dirás que solo es granizo menudo,
 hermanito fuuulanooo;
 y si corriera río de sangre,
 hermanito fuuulanooo,
 dirás que solo es río temporal,
 hermanito fuulanooo;
 estaba parado como el toro,
 hermanito fuulanooo,
 pero solito nomás el ch'eqeño,
 hermanito fuulanooo.

VI

Pero a qué nomás he venido,
 hermanito fuuulanooo,
 a la cumbre de mis llantos,
 hermanito fuuulanooo;

taytallaychus kausa karan
 wayqichay fuuulanooo
 mamallaychus kausa karan
 wayqichay fuuulanooo
 sapallanmi taytaykiqa
 wayqichay fuuulanooo
 ch'ullallanmi inkaykiqa
 wayqichay fuuulanooo.

VII

Haku pasay rirayllata
 unuqayllay sumaqlata
 munayllata purishiasaq
 mukmullmukmun pasashiasaq
 chay watapas kay watapas
 chay watapis kay watapis
 hinallapunin purishiasqa
 ch'eqiñuchallay challaychaqa
 qollanachallay challaqchaqa
 qanchis llaqtawan tantanakun
 sapachallanma ch'eqachaqa
 sapachallan tupaykushian
 qanchis llaqtawan tupaykukmá
 sapachallan ch'eqeñuqa
 papachampunin llusqirkunqa.

VIII

Sayankichu sayasaqmi
 parankichu parasaqmi
 astarani patapiqa
 lonlonillay patapiqa
 sapallanmi taytaykiqa
 ch'ullallanmi ch'eqachaqa
 qanchis llaqtawan tantaykuspa
 kontray nispa kuntinishian
 sapachallan ch'eqachaqa.

será el culpable mi padre,
 hermanito fuuulanooo,
 o será culpable mi madre,
 hermanito fuuulanooo;
 solo uno es tu padre,
 hermanito fuuulanooo;
 solo uno es tu querido (amante),
 hermanito fuuulanooo.

VII

Vamos, corre e iremos
 así como se desliza el agua;
 caminemos con sosiego,
 con cuidado y tino pasaremos
 ese año y este año,
 ese año y este año;
 así siempre ha caminado,
 mi ch'eqeñito *challaychaqa* (sonido),
 el primero *challaqchaqa* (sonido)
 con siete pueblos se entremezcla,
 pero son solitos los de Ch'eqa;
 solitos se están enfrentando;
 es el que se enfrenta a siete pueblos,
 pero solo los de Ch'eqa
 saldrán triunfantes como padre.

VIII

Te vas a parar; sí voy a pararme;
 te parará; si me pararé
 en la cima de Astarani,
 en la cima de Lonlonilla;
 solo uno es tu padre;
 solo son uno los ch'eqeños
 por medirse con siete pueblos;
 son mis contrarios y los contiene;
 solo es un grupo los de Ch'eqa.

IX

Qanchis llaqtatan kuntinishian
 wayqichay fuulanooo
 amapunin manchankichu
 wayqichay fuulanooo
 Ch'eqa llaqtan kunsachawan
 wayqichay fuulanooo
 sapachalan ch'eqachaqa
 wayqichay fuulanooo
 uñaraqmi hamushiani
 wayqichay fuulanooo
 imaynachá sayashiani
 wayqichay fuulanooo
 qanchis llaqta chaupichampi
 wayqichay fuulanooo.

X

Hatun mayu amapula (bis)
 amapuni noqawanqa (bis)
 lonlonillay patapiqa (bis)
 amapunin manchankichu (bis)
 rumi chikchi chayaqtimpas
 khullu rumi chayqa ninki
 yawar mayu paraqtimpas
 qonchu unu kayqa ninki
 rumi chikchi chayaqtimpas
 khullu rumi kayqa ninki.⁽¹⁾

IX

Contiene a siete pueblos,
 hermanito fuulanooo,
 pero nunca temas,
 hermanito fuulanooo,
 los del pueblo de Ch'eqa y Kunsa,
 hermanito fuulanooo,
 solo es uno los de Ch'eqa,
 hermanito fuulanooo;
 cual un niño he venido,
 hermanito fuulanooo;
 no se cómo me sostengo,
 hermanito fuulanooo,
 al centro de siete pueblos,
 hermanito fulanoooo.

X

Gran río de amapola, (bis)
 no te atrevas conmigo (bis)
 en la cima de Lonlonilla (bis)
 pero nunca vayas a temer; (bis)
 así cayera granizo de piedras,
 dirás que solo es piedra menuda;
 si lloviera río de sangre,
 dirás que solo es agua turbia;
 si cayera granizo de piedra,
 dirás que son piedras menudas.⁽¹⁾

Los versos de las canciones de los de Langui y Quehue tienen similitudes con los de Ch'eqa como veremos:

Cantado por las mujeres

Aman wayqiy phawankichu
 turachay fuulanooo
 rumi chikchi chayaqtimpas
 turachay fuulanooo
 kunfites hank'allan ninki
 turachay fuulanoo

Hermano mío, no vayas a correr,
 hermanito fuulanoooo;
 así cayera granizo de piedras,
 hermanito fuulanooo,
 dirás que solo es tostado de confites,
 hermanito fuulanooo;

aman wayqiy waqankichu
 turachay fuulanooo
 yawar unu puriktimpas
 turachay fuulanooo
 ayrampu unullan ninki
 turachay fuulanooo
 hamuy turay qhaswasunchis
 turachay fuulanooo
 qhaswananchis patachapi
 turachay fuulanooo
 yawar poqchirimuqtipas
 turachay fuulanooo
 ayrampu unullan ninki
 turachay fuulanooo
 rumi chikchi chayaqtipas
 turachay fuulanooo
 kunfites hank'allanninki
 turachay fuulanooo.⁽¹⁾

hermanito, no vayas a llorar,
 hermanito fuulanooo;
 si corriera río de sangre,
 hermanito fuulanoooo,
 dirás que solo es agua de *ayrampo*,
 hermanito fuulanoooo;
 ven, hermanito, bailaremos,
 hermanito fuulanooo,
 en la cima de nuestro baile,
 hermanito fuulanooo,
 por más que rebalse la sangre,
 hermanito fuulanooo,
 dirás que solo es agua de *ayrampo*,
 hermanito fuulanooo;
 así cayera granizo de piedras,
 hermanito fuulanooo,
 dirás que solo es tostado de confites
 hermanito fuulanooo.⁽¹⁾

Los versos que a continuación señalamos han sido recopilados por otras personas.

I

Haykumuy wayqichallay
 pasaykamuy wayqichallay
 pukllakusun qhaswakusun.

II

Ama wayqiy manchankichu
 wayqichay fulano
 yawar mayu unupiña
 rikukuspapas.

III

Ama wayqiy manchankichu
 wayqichay fulano
 rumi chikchi chaupipiña
 rikukuspapas.

I

Entra, hermanito,
 pasa, hermanito,
 jugaremos, bailaremos.

II

Nunca temas, hermanito,
 hermanito fulano,
 ni aunque te veas envuelto
 en un río de sangre.

III

Nunca temas, hermanito,
 hermanito fulano,
 ni aunque te veas en medio
 de una gran lluvia de piedras.

IV

Ayrampu unullan kayqa
nillanki mare
konfites hank'allan kayqa
nillanki mare.

V

Yuraq k'anchay maqt'aykiqa
qharin sayan
yuraq k'anchay maqt'aykiqa
chiri angel cholachaqa
qhari puni batikushian.

VI

¡Ay! Urbanoooo
hatun mayu phallchak t'ika
akimari t'ikaykunki
¡harsa! Urbanoooo.⁽²⁾

I

Amamari manchankichu
wayqichay fulano
rimichkchipi kaspapas
wifalay wifalay
mamamari manchankichu
wayqichay fulano
yawarunupi rikukusapapas
wifalay wifalay
rumichikchipi kaspapas
wayqichay fulano
kunfites hank'allan ninki
wifalay adelante
yawara mayupi kaspapas
wayqichay fulano
ayrampu unullan ninki
wifalay wifalay.⁽³⁾

IV

Y di que la sangre
no es sino agua de *ayrampo*,
y que la lluvia de piedras
no es sino un puñado de confites.

V

El cholo de la pampa radiante
es como la luz que alumbra,
puro hombre,
es como un ángel de hielo
que se bate con coraje.

VI

¡Ay, Urbanoooo!,
gran río desbordado de flores,
apuesto que aquí floreces,
¡harsa! Urbanoooo.⁽²⁾

I

Nunca tengas miedo,
hermanito fulano,
aunque estés en granizo de piedra,
alegría alegría;
ni vas a tener miedo,
hermanito fulano;
aunque estés en un río de sangre,
alegría alegría;
aunque estés en granizada de piedras,
hermanito fulano,
di que es lluvia de confites,
alegría adelante;
aunque estés en un río de sangre,
hermanito fulano,
dirás que es agua de *ayrampo*
alegría alegría.⁽³⁾

II

Aman wayqi
 manchankichu
 wayqichay fulano;
 rumi chikchipi
 rikukuspapas
 wayqichay fulano.

III

Rumi chikchi
 chayaqtimpas
 wayqichay fulano
 konfites hank'an
 ninkimari
 wiphalay wiphalay.

IV

Aman wayqiy
 manchankichu
 wayqichay fulano
 rumi chikchipi
 rikukuspapas
 wayqichay fulano.

V

Rumi chikchi
 chayaqtimpas
 wayqichay fulano
 konfites hank'a
 ninkamari
 wiphalay wiphalay-

VI

Aman wayqiy
 manchankichu
 wayqichay fulano
 yawar mayu

II

Jamás temerás,
 hermano,
 hermanito fulano,
 aunque te veas
 en granizada de piedras,
 hermanito fulano.

III

Aunque estés
 entre granizada de piedras,
 hermanito fulano,
 dirás que es granizada
 de confites
 alegría alegría.

IV

Jamás temerás,
 hermano,
 hermanito fulano,
 aunque te veas
 en granizada de piedras,
 hermanito fulano.

V

Aunque estés
 entre granizada de piedras,
 hermanito fulano,
 dirás que es granizada
 de confites,
 alegría alegría.

VI

Jamás temerás,
 hermano,
 hermanito fulano,
 aunque corra ríos

phawaqtimpas
wayqichay fulano.

VII

Yawar mayu
phawaqtimpas
wayqichay fulano
ayrampu unun
ninkamari
wiphalay wiphalay.

Cambian de tono como para concluir la canción.

VIII

Taytankitan
kachamuyki
Ch'eqa layqa
Kunsa Ch'ita
aman ichaqa
ayqinkichu
anta k'umuna patamarqa
tupananchis patamanqa.⁽⁴⁾

I

Aman punin manchankichu
ay wayqillay
yawar unupi kaspapas
ay wayqillay
ayrampu unullan ninki
ay wayqichay
amapunin manchankichu
ay wayqichay
rumichikchi kaspapas
ay wayqichay
ruru kank'allan ninki
ay wayqillay.⁽⁵⁾

de sangre,
hermanito fulano.

VII

Aunque corran
ríos de sangre,
hermanito fulano,
dirás que son aguas
de *ayrampo*,
alegría alegría.

VIII

Ahí te envió
a tus padres
Ch'eqa pueblo de brujos
Kunsa evasor,
pero no vas a correr
de los campos de batalla
donde nos encontramos.⁽⁴⁾

I

Nunca tengas miedo,
ay, mi hermanito,
aunque estés en el río de sangre,
ay mi hermanito,
dirás que es agua de *ayrampo*,
ay, mi hermanito;
nunca tengas miedo,
ay, hermanito,
aunque en lluvia de piedras de halles,
ay, hermanito,
dirás que es tostado de frutos,
ay, mi hermanito.⁽⁵⁾

II

Yawar unupi kaspapas
wayqichay fulano
airampu unullan ninki
wifalay wifalay
rumi chikchipi kaspapas
wayqichay fulano
konfites hank'allan ninki
wifalay wifalay.

II

Aunque estés en agua de sangre,
hermanito fulano,
es agua de *ayrampo* di,
alegría alegría;
aunque estés en granizo de piedras,
hermanito fulano,
di que solo es confites
alegría alegría.

III

Aqo rumi qhispi rumi
wayqichay fulano
ñaupaqllaypi ch'eqtakunki
wifalay wifalay.⁽⁶⁾

III

Piedra arenosa, piedra filuda,
hermanito fulano,
en mi delante te destrozas
alegría alegría.⁽⁶⁾

(1) Recopilado por Abraham Valencia Espinoza

(2) Recopilado por Alfonsina Barrionuevo

(3) Recopilado por Mario Alberto Gil

(4) Recopilado por Germán Zecenarro M.

(5) Recopilado por Jesús Cárdenas

(6) Recopilado por Vladimir Alencastre Y.

La segunda acción: *machu akulli* o *machupikchu*

Después de la alegría, y con ánimo renovado por las canciones de sus mujeres, se alistan para ingresar a la lucha. Esta segunda acción está vinculada con el bolo de coca porque *machupikchu* o *machu akulli* quiere decir 'protuberancia' o 'pirámide vieja'. Así se percibe, en la mejilla, el bolo de la coca.

Los de Ch'eqa nuevamente leen el cielo. Observan, con detenimiento, las formas, los colores y la dirección que siguen las nubes porque así profetizan lo que sucederá en la segunda acción del *tupay*. Claro que no todos tienen estas videncias; son algunos ancianos los que conocen estos secretos. También son indicadores de buen presagio si, en ese momento, cae una tormenta con rayos y relámpagos: también sus dioses se están alegrando. Estos

indicios se difunden rápidamente entre los grupos que actúan al comienzo con mucha cautela.

«*Hakullaña sayamusum*» ('Vamos de una vez; levantémonos') es la voz unísona que pone en movimiento a los luchadores. Ellos se animan unos a otros para participar en la escaramuza. Muchas mujeres se oponen al ingreso de sus varones porque están embriagados. Ellos les prometen que actuarán con cuidado. Las muchachas tampoco quieren que sus galanes ingresen a la lucha; pero ellos no aceptan, pues es el momento de demostrar su hombría. En las parejas jóvenes, también no les dejan ingresar a sus galanes, pero ellos no aceptan porque es el momento de demostrar su capacidad viril. Los jóvenes enamorados son los que ingresan en la primera fila, junto con varios jinetes; van al frente a provocar al contendor.

Entonces, las injurias son más incisivas e hirientes: «Oye, carajo, tu marido ya está aquí... Ven, perro de la puna, carajo, te daré tu merecido... Perro, aquí ya está tu padre esperándote bien erguido (señala el sexo)... Oye, tal... ven de una vez para darte esto que te gusta, así como le di a tu mujer... No temas, de una vez, ingresa porque yo te correré como a perro de la puna... Entren de una vez, carajo... Ingresen para que los arrastre como a perro muerto... Si quisieras hacerte hombre como yo, de una vez, ingresa, pero no correrás... Aunque sé que me temes, porque haré que te caiga una lluvia de piedras para destrozar tu cráneo y huya tu espíritu, para que tu cuerpo dé de comer a mis perros...».

Los varones que se han quedado en el sitio donde danzan los animan diciendo: «Ya es oportuno para arrearlos a esos perros hambrientos... Háganse hombres, de una vez, porque vuestros enemigos no son gentes sino perros... Si arrean a uno de ellos, le daremos su merecido para que sepan que somos muy hombres».

Las acciones son con mayor ensañamiento. En ambos grupos, existen derroche de valentía y de arrojo. Son los *ch'equeños* que se han reanimado y vuelven con el ánimo de vencedores porque les han comunicado sus sacerdotes los buenos augurios; por eso, ingresan sin importarles la muerte. Si alguno de sus parciales cae en la gresca, dicen que es una ofrenda de los hombres a sus dioses porque cumplió su compromiso con honor, amor y

voluntad, y que ingresa a la legión de los dioses, porque fueron ellos quienes lo seleccionaron.

El *machu akulli* se torna feroz por ser definitiva. Los contendores se incitan a cotejarse a muerte. Los gritos de desafío son temerarios. El relinchar de los caballos, la congestión de los jinetes, el vocerío de los hombres hace que sus bestias se espanten, se enardeczan y se descontrolen. Les es cada vez más difícil. Ya no pueden esquivar los proyectiles. Solo esperan la derrota o el triunfo.

Un viejo luchador de Quehue nos dijo: «No obstante que nos agarramos de igual a igual, los de Ch'eqa ingresan con fuerza y ventaja porque, en el primer tiempo, simulaban pelear y no derrocharon mucha energía. Nos hacen cansar y, como hacen sus brujerías, por eso, suelen vencernos algunos años. Nosotros no realizamos ningún maleficio; por eso, ganamos limpiamente sin pedir auxilio ni a los dioses ni a los diablos como lo hacen los ch'eqeños. Quizás, por todo ese mal, nos imprimen miedo cuando gritan».

El 20 de enero de 1977, durante la segunda contienda, sucedió un caso peculiar por parte de los de Ch'eqa: ellos se enfurecieron por la instalación de la torre repetidora de televisión que había sido ubicada encima de una deidad en Chiaraje, en el Apu Yuraq Q'asa, deidad y lugar sacro que les pertenece a los de Langui. En un instante sorpresivo, juntándose ambos grupos, se fueron contra las autoridades provinciales de Canas y Canchis que habían ido a inaugurar la torre repetidora y a observar, de paso, la pelea. Como fueron amedrentados, huyeron, dejando las bebidas y la comida que habían llevado. Uno de los jinetes de Ch'eqa logró conminar a las autoridades a fin de que retiren la antena porque dañaba la testa de esa «cima Dios» y profanaban el sitio sagrado donde moran sus deidades protectoras.

Sigamos con la acción. Es relevante la participación de las mujeres. Ellas son quienes siguen con la mirada todo el suceso que efectúan sus varones; por eso, cuando ellos se encuentran en dificultades, imploran a sus dioses, para que los libere del peligro. Ellas nunca han ingresado al fragor de la lucha; solo, desde la cumbre de donde danzan, alientan clamorosamente.

En una oportunidad, pudimos constatar la congoja de una muchacha del lado de los de Langui. Ella, desde su *sayana* (lugar de donde se observa)

animaba a su hombre. Gritaba tan fuerte como para ser escuchada, aunque, por la bulla estentórea, el enamorado no escuchaba. En este caso, el muchacho podía sucumbir. Para evitar que eso sucediera, toda afligida, como último intento para contrarrestar el trance, se levantó, se sacó el bolo de coca, escupió sobre esta por tres veces y lo arrojó lo más lejos posible, implorando a sus dioses que le salve de la muerte a su ser adorado. Invocaba así: «*Machukuna, kallpata qoychis wawaykiman, amapuni saqeypariychischu... Kuti... Kuti*»³⁸ («Viejos —por decir padres a sus dioses—, denle fuerzas a vuestro hijo. No lo abandonen. Anímenlo. Retornen el mal al enemigo»). Pero, como seguía la desesperación porque su pretendiente ya desmayaba, subió a la cima en donde danzan, agarró la botella de licor y roció en alto el contenido en dirección a sus deidades, implorando, una vez más, para que sus enemigos no lo maten y para que se repriman en su decisión. Nuevamente, se sacó de la boca el bagazo de la coca y arrojó con la mano izquierda y escupió por tres veces al suelo, siempre exclamando perdón a sus dioses para que le salven a su novio. Las demás señoras, contagiadas de la desesperación de la joven, también se sacaron el bolo de coca y lo arrojaron imprecando porque sus bolos se habían tornado agrios: «Él entró a luchar con fervor; era joven y aún no había producido nada. Le falta vivir y adquirir experiencia. Todavía servirá en muchos *tupay*. No se lo recojan». Pero, como había caído en manos de los crueles *ch'eqeños*, el muchacho fue aniquilado y cayó con el cráneo destrozado. Era el holocausto de un joven por el amor a sus dioses. El cadáver fue abandonado por sus verdugos y recuperado por los de su grupo. Después de la gresca, fue trasladado entre llantos y sollozos, y cantos de dolor y despedida para ser velado y preparar los funerales con honores de héroe divino, por haber sido seleccionado por sus dioses, como uno de sus mejores hombres.

³⁸ *Kuti* es un sistema curativo consistente en administrar ciertas hierbas llamadas *kuti* (generalmente son trece); alude también a una variedad de maíz por tener las hileras en contra. *Kuti kuti* son palabras mágicas que sirven para que se devuelva el mal. N. del A. *Kutichi* es la contraoperación que se practica para contrarrestar los efectos del hechicero o brujo (Lira 1945: 342).

Atraparon a un perro: *alquta hap'inku*

El prisionero es tratado como si fuese un perro. Cuando toman a un prisionero, este es tratado como si fuera perro. Disminuye su estatus de hombre: cayó por inútil, por falta de pericia y, por eso, como tal, pasa a ser un simple can. En ambos grupos, los maltratan cruelmente al abatido.

Ay del caído. Es flagelado sin conmiseración con el temible *wallpa kaldu*; y, para aniquilarlo, aplican el *wichi-wichi*. Si el golpe es en la cabeza, es mortal. Pero, antes, aún vivo, lo despojan de sus prendas en segundos. Los más hábiles se apropian de las mejores piezas, dejando al postrado semidesnudo.

Un participante de Quehue nos decía que era prohibido arrancar la *ch'uspa* de coca, debido a que, en esta *ch'uspa*, tienen unos amuletos: para el dueño, son positivos; para el antagonico, son mensajeros fatales. Por eso, no le despojan esta prenda. También tienen la creencia que, si la persona despojada tiene prestigio económico, el que capturó podría contagiarse de la buena suerte, siempre y cuando el despojador no se ensañe; si no es así, su poder se vuelve aciago; el que humilló es maldito por los amuletos. Anteriormente, ya explicamos un caso vinculado con la bolsa de la coca.

Cuando derriban a un jinete, lo primero que se apoderan es de la montura, pues tiene más valor que las demás prendas. No se apropian del caballo porque este vuelve a la vivienda del amo. Afirman que, hasta la década de 1960, cuando el poder de los hacendados, estos mataban a los caballos con armas de fuego, cometiendo así actos de venganza entre mestizos e indios. Ellos quisieron degenerarlo este culto. Felizmente, solo fue muy pasajero esta clase de abusos de los mestizos.

En otra oportunidad, vimos cómo los de Quehue cogieron a un combatiente de Ch'eqa que cayó mal herido. Este imploró perdón. Después de muchas deliberaciones, decidieron no matarlo. Los varones de mayor edad trataron de reanimarlo, soplando sus heridas con alcohol que previamente entibiaron en la boca. Cambiaron de actitud y lo trataron amablemente. Le dijeron: «Hermano, nosotros no tenemos la culpa. Tú caíste. Te faltó fuerza y coraje. ¿Por qué temiste?, pues. Demostraremos a tu grupo que nosotros sí sabemos tratar a los prisioneros. No somos salvajes como ustedes». Sabe-

dores de esta decisión, los de Langui pidieron eliminar al herido; sin embargo, la decisión ya había sido tomada. Trasladaron al capturado en las ancas de un caballo hasta el lugar donde danzaban las mujeres de Quehue. Lo arrojaron de bruces. Las más ancianas se conmisearon y pidieron que no lo castigaran. Una de ellas se sacó la falda *phalika*, aquella que se ponen junto al cuerpo. Así, esa falda, por estar caliente, la colocó sobre el reo para abrigarlo. Después de retener unos instantes al luchador castigado, por insinuación de otra anciana, lo devolvieron a los de Ch'eqa. Estos, agradecidos por el gesto noble, no siempre usual, les convidaron trago y coca, pidiendo a sus dioses para que los proteja a los de Quehue.

En otra ocasión, aproximadamente en la década de 1950, dicen que cayó un langüeño. Cuando le quitaron el poncho, constataron que era un distinguido mestizo. Él pidió de inmediato su libertad. Ofreció pagar su rescate en dinero efectivo. Sus parientes se aproximaron a la carrera. Su esposa llegó en otro corcel. Trató de convencer a los de Ch'eqa que respetaran la vida de su esposo, pues él había sido una autoridad política de la provincia. Sus opresores no aceptaron nada y lo llevaron hasta su comunidad. Allí, le hicieron trabajar en tareas agropecuarias durante una semana. Cumplió con su castigo. Solo pidió que respetaran su persona; y así fue. La esposa llevó a los ch'eqas una donación de cien soles en efectivo, más tres botellas de trago y varias libras de coca. El trato fue cordial y no hubo ninguna represalia.

Si en caso el reo no fuera auxiliado por los de su grupo, muchas veces, perdonan al capturado: depende de la gentileza del captor, o de los ruegos y de la imploración. Así, de imploración, los convencen a sus enemigos, tanto es así que el odio y la cólera se tornan en afecto: tratan de curar las heridas del prisionero, le dan una prenda para que se cubra. Si no tiene para pagar su rescate, le pueden prestar dinero y, así, esperan que el cautivo lo devuelva aumentado al doble en un tiempo prudencial. Lo despiden invitándole trago y coca, tratándolo de «hermano» y de «hermanito». Luego, lo hacen que parta a la carrera para que se integre a su grupo.

En el período del predominio de los latifundistas, se aprovecharon los *tupay* para reclutar jóvenes y llevarlos a la hacienda para hacerlos trabajar por el tiempo que los requerían. Cuentan de un famoso hacendado langüeño

que, hasta la década de 1960, solía llevarse reos «jóvenes fuertes» para el trabajo en sus latifundios. Dicen que los trataba bien, con afecto y buena alimentación. Conociendo esta actitud del hacendado, dicen que se presentaban reos voluntarios. Cuando los despedía, era toda una fiesta: los liberaba bien y les obsequiaba coca, productos alimenticios como papas, chuño, *moraya* y cecina de llama.

En los últimos años, comprobamos un hecho de mayor vejamen de parte de los de Ch'eqa: para menospreciar al prisionero, lo visten de mujer. Eso es considerado en Canas como la humillación más degradante. El reo acepta contra su voluntad para no ser escarnecido y ridiculizado.

Claro que lo ideal es llevar al enemigo con vida sin lastimarlo para que, así, puedan explotar su fuerza de trabajo y los objetos que recibirán por su libertad, aunque, generalmente, lo que reciben son productos alimenticios.

Lo supremo para los nativos es que un combatiente caiga mortalmente herido en pleno fragor del encuentro; es considerado como la ofrenda más exquisita a sus dioses para ambos grupos. Se alegran porque fue decisión de sus deidades; ellos lo seleccionaron. Es rechazado si el combatiente es aniquilado después del fragor del combate. Dicen que sus dioses los rechaza. Dicen que es como ofrendarles alimento crudo, por ser un acto de cobardía que se torna en signo negativo y malagüero por no ceñirse a los cánones éticos de la moral colectiva.

Todos los actos de la contienda son especulados por los espectadores. Unos dicen: «Ya ha muerto... Todavía no ha fallecido... Está herido y debemos hacer algo para su rescate... Cuando los trasladan a sus pueblos, afirman que están abusando con él haciéndolo trabajar demasiado... Sus lesiones y heridas deben estar empeorando... Tenemos que ir a rescatarlo». Y, si ha muerto, dicen que sus dioses se lo llevaron «por haber sido un gran hombre, trabajador, responsable con su familia y por ser muy valiente». El fallecido es considerado héroe religioso y pasa a la legión de sus dioses porque fue abatido en plena lucha y en un espacio sagrado. Los sobrevivientes con fuertes y visibles lesiones y heridas se sienten orgullosos porque son señales del respeto y admiración de su valor y coraje.

Ha muerto un varón: *qhari wañun*

Si se constata de la muerte de un luchador, de inmediato, corren los de su grupo y piden que no lo maltraten más, que se debe respetar al cadáver por haber fallecido en plena riña. Luego, se convierte en un dios menor y ya ocupa un lugar en la morada celestial junto a los dioses mayores. Una vez realizado este incidente, dan por concluida la segunda fracción así: «Ya basta, carajo... ¡Basta, carajo!... Ya cayó uno y aquí termina... Basta, carajo». Los agresores tratan de huir en dirección de su grupo. Y los que pertenecen al grupo del caído lo trasladan en un poncho formando un cortejo de llanto. Algunos de sus parciales siguen increpando al cadáver: «¿Por qué no te hiciste más hombre?... Te hiciste matar como un miserable perro... ¿*Qhari sawaq kargan?* (¿por que no te erguiste como hombre?)... Pero, ahora, hazte más hombre en la otra vida... Lucha junto con los que te antecedieron y están con nuestros dioses *apus*». Otros le dicen: «Tu muerte fue deseada por la Tierra Madre, por nuestras cumbres más elevadas. Tal vez, tú no quisiste morir, pero fue el designio de nuestras cumbres. Ellos te han recogido. Mañana más tarde, nosotros también seremos llamados a sus lados. Ya no nos consternemos más. Ahora, lo traslademos a nuestra *qbaswana* y de allí a nuestra comunidad, y le daremos su sepultura con todos los honores de costumbre, como lo hicieron nuestros padres y nuestros abuelos con los bravos luchadores en Chiaraje».

Claro que el llanto es desesperante. Sus familiares descienden desde la cima donde danzan, para acompañar el cortejo fúnebre, repitiendo hermosos versos al que imprimen dolor y congoja. En sus canciones, mencionan los nombres de sus dioses. Así lo hacen para que el alma del difunto ingrese con honores a la morada de sus deidades. Si fue llamado, piden que sea purificado de todos los maleficios y no denigre a nadie: ni a los enemigos ni a los de su grupo. Piden que su alma no retorne a divagar a los campos santos del Chiaraje. Ruegan a sus dioses para que él se vaya con alma y cuerpo al lado de ellos.

En 1978, el 20 de enero, en la oportunidad de San Sebastián Tupay, la esposa del difunto de Langui lloraba tras el féretro, expresando frases espontáneas de alto sentido ético. Sublimaba las virtudes de su esposo dicien-

do que él, desde el más allá, con la bondad de los dioses, le ayudaría a sobrevivir en este valle de lágrimas. Ella repetía los siguientes versos.

Ikiraqmi wañumunki
 imanaqtin hap'ichikunki
 manachu phawahatawaq karqan
 imanaqtin akllachikunki
 shaytucuy runamanta
 ripunkichá saqiwanichá
 sapallay suyunaypaq
 imallamantaq purirankiri
 hayk'allamantaq purirankiri
 kontraykikunaq ladunman
 chay alqukunan wañuchisunki
 mana kasukuspa
 mana yuyaychakuspa
 chayta hark'ashiaqtiy
 kunan pimantaq saqiwanikiri
 kunan hina
 wañuy tarimunaykipaq
 allintatáq yacharanki
 ¿imallamantaq rirankiri?
 Chiaraje machulakunan
 runa pantaypi akllan
 kunanqa ripunkichá
 ch'usankichá, pasankichá
 yawarniykita saqispa
 yuyayniykita saqispa
 Chiaraje rumikunapi ch'aschusqata
 ikiraqmi saqiwaniki
 amayá qonqawankichu
 wawaykikunaq raykullapas.

Qué fatalidad, has ido a morir.
 ¿Y para qué te hiciste coger?
 ¿No pudiste escapar?
 Y ¿por qué te hiciste escoger
 dentro de tanta cantidad de gente?
 Te irás y me dejarás
 para sufrir sola.
 Y para qué nomás fuiste,
 y por qué nomás fuiste
 a la banda de tus enemigos.
 Esos perros te han matado
 sin hacerme caso
 sin razonar
 cuando yo te atajaba.
 ¿Y ahora a quién me dejarás?
 como ahora
 que has encontrado la muerte,
 pues, si tú sabías bien,
 pero ¿por qué nomás fuiste?
 Los dioses de Chiaraje nomás
 selecciona a la gente en esta congestión
 y ahora te irás.
 Te irás, te ausentarás
 dejando las gotas de tu sangre,
 dejando tus huellas
 en las piedras de Chiaraje regaste.
 Qué fatalidad, me dejaste;
 pero te pido que no me olvides,
 siquiera hazlo por tus hijos.

Casi siempre termina la segunda parte del encuentro con la muerte de un hombre. Ya es hora de abandonar los campos de Chiaraje si hay un fallecido. Retornan en grupos de familiares y retornan siempre en grupos porque

son solo familiares. En el trayecto, comentan los incidentes, cuyos resultados predice lo que sucederá durante el año: será fructífero, o será estéril o mal año. Muchas personas de ambos grupos creen que, cuando salen vencedores los de Ch'eqa, les irá bien a todos los bandos en sus actividades agropecuarias, aunque los de Ch'eqa dicen que ellos solos tendrán éxito en toda labor económica y que alcanzarán dicha y felicidades. Los aliados afirman que, si ellos ganaran, será un año fructífero para todos los habitantes de la zona; si perdieran, estarán preparados para cualquier dificultad. Se escuchan imprecaciones de mayor simbolismo que están vinculados tanto con el triunfo como la derrota, lo fasto y lo nefasto. Los más tradicionales de Langui dicen: «Nosotros, muchas veces, nos hacemos ganar intencionalmente en el *machu akulli* por los de Ch'eqa porque, cuando ganan ellos, es buen año para todos; es año de prosperidad no solo para ellos, sino para toda la región, puesto que ellos están vinculados estrechamente con nuestros dioses, pues solo a ellos los dioses les obedecen». En 1979, en las dos fases del *tupay*, ganaron los aliados Langui-Quehue. Ese fue un mal año: hubo mucha y abundante lluvia que perjudicó a la agricultura.

La opinión de los mestizos es diferente. Ellos afirman que, cuanto más indígenas mueran en Chiaraje, será buen año; si no es así, será un año de fracasos y si, por casualidad, muriera un mestizo, dicen que será un año nefasto, porque sus deidades no los desean a ellos.

Conclusión y despedida: *tukusita, kacharpari*

Al llegar al instante en que se da término a estas jornadas sagradas, en la voz de los actores, se escuchaban este vocablo aymara: «*tukusita, tukusita*» ('ya ha terminado', 'ya ha concluido'). Quizás lo dicen con felicidad, por haber cumplido con el compromiso de honor. Al despedirse del área sacra de Chiaraje, pronuncian oraciones de profunda religiosidad, se dan los parabienes y se despiden con un *kacharpari*. Es un instante llena de aflicción. Muchos de ellos no pueden reprimirse y lo exteriorizan con llanto, al compás del ritmo de sus versos y de su música.

I

Q'aya wata kunan hina
 picha maychá qhaswanqa
 Gongonilla lomapiqa
 wayrallachá waqashianqa. (bis)

II

Gongonilla lomapiqa
 wayqichay fulano
 yana phuyun aytishiasqa
 wifalay wifalay
 Gongonillay lomapiqa
 wifalay wifalay
 Langui qochallan maywishiasqa
 wifalay wifalay.

III

Chiaraje pampapeqa
 pichá maychá qheparinqa
 wayqichay fulano
 wayqichallaychus hermanuychus
 q'aya wata kunan hina
 pillatachá akllakunqa
 pillatachá apakunqa
 Gonqonillay lomanchisqa.

I

Al otro año como hoy,
 quién será el que anime la fiesta
 en la cima de Gongonilla.
 ¿Será solo el viento el que lllore? (bis)

II

En la loma de Gongonilla,
 hermano fulano,
 solo una nube negra se está batiendo
 wifalay, wifalay
 y, en la loma de Gongonilla,
 wifalay, wifalay
 solo la laguna de Langui se está agitando
 wifalay wifalay.

III

En la explanada de Chiaraje,
 ¿quién y cuál será el que se quede,
 hermanito fulano?
 Será mi hermano o mi hermanito
 para que el próximo año
 ¿a quién se le seleccionará?,
 ¿a quién nomás se lo llevará?
 nuestra cumbre de Gongonilla.

El rito principal de despedida lo hicieron en su *qhaswana*, y prosiguen en los demás sitios sacros, que, al retornar a sus viviendas, también rinden tributo. Como muchos vuelven embriagados, son controlados por las mujeres porque, si cometieran alguna descortesía, serían castigados por sus deidades que los supervisan. En algunos casos, los grupos retornan con la música de sus *pinkuyllus*, cantando y bailando. Se retiran alrededor de las cinco de la tarde. Las parejas de enamorados conscientemente se retrasan y llegan a sus hogares en horas de la noche. Aprovechan la oscuridad para realizar su plan: el encuentro sensual llamado *pantanakuy* ("confundirse"), sellando así su amor para formalizar con el matrimonio. Lo hicieron con el

consentimiento de sus dioses de Chiaraje. Los padres son concedores de estas circunstancias; ellos también hicieron así. Sus padres les legaron esa costumbre; por eso, no los censuran. Cuando son interrogados, tanto el varón como la mujer, estos contestan así: «*Chiaraje patapi tupamuni*» ('en la explanada de Chiaraje, tuve el encuentro'), es decir, relación sexual con su prometido. Solo queda a los padres formalizar el compromiso, primero, con el matrimonio tradicional: *warmichakuy*,³⁹ y, posteriormente, lo harán formalmente: por lo civil y por la Iglesia.

Muchos mestizos jóvenes saben del *pantanakuy*.⁴⁰ Se disfrazan de indígenas y se integran a los grupos de las muchachas casaderas y se aprovechan de las circunstancias para cometer fechorías violándolas a las nativas; y, si hubiesen hijos, desgraciadamente, no son reconocidos por los mestizos. Tendrán que llevar los apellidos de la mujer. Solo habrá sido deshonrada la mujer campesina. Desde hace algunas décadas, los nativos se organizan para castigar a los intrusos. Hubo hasta crímenes, pero, así, frenaron estos abusos.

Queremos aclarar también algunas falsas opiniones de algunos periodistas mal informados que aseguran la existencia del «rpto de sabinas». Hemos sido testigos presenciales, por más de cincuenta años, y nunca hemos constatado ese tipo de raptos.

Para concluir con las despedidas o *kacharparis*, los versos que cantan son una eclosión de desesperación: cuánta aflicción sienten al apartarse de la morada de sus dioses, si compartieron juntos a ellos por lo menos algunos instantes; se creyeron semi-dioses; les han honrado de toda felicidad para luego integrarse a la vida profana y terrenal, convirtiéndose nuevamente en simples hombres. Es por esta situación que estos ritos de despedida expresan gran sentir en versos como estos.

³⁹ *Warmichakuy* es hacerse de una mujer, para que sea después su esposa. N. del A. *Warmichakuy* significa 'casarse', 'comprometerse para el matrimonio el varón con una mujer' (Lira 1945: 725).

⁴⁰ *Pantanakuy* es el instante del contacto sexual con su pareja, que, para escabullirse del grupo, se alejan unos instantes para confundirlos. N. del A. *Pantanakuy* significa 'confundible', 'equivocarse con otros' (Lira 1945: 382).

Q'aya wata kunan hina
 pichá, maychá tusunqari?
 ch'illkillanan tusushiasqa
 chikchichallan tusushiasqa.
 Haku wayqiy ripukusun
 ranchunchisman kanchaschisman
 taytanchispas phiñankachá
 mamanchispis llakinkachá.

Al próximo año como ahora,
 ¿quiénes y quién estará bailando?
 Retoños de quinua estarán bailando;
 solo el granizo estará bailando.
 Vamos, hermano; vamos yendo
 a nuestro rancho, a nuestra residencia;
 nuestro padre ya se habrá enojado;
 nuestra madre ya tendrá pena.

Los funerales: *p'anpay*

El grupo que perdió a uno de sus combatientes, recuperado el cadáver, aceleradamente hacen el rito de despedida en el lugar donde cayó en Chiaraje para, luego, encaminarse en su comunidad y llegar temprano a sus viviendas porque tienen que organizar las exequias. Las consternaciones de los demás familiares que no fueron al *tupay* son desesperantes porque cada paciente exclama la desdicha. El caso que describimos es de un ch'eqeño.

La habitación donde será velado el cadáver es barrido y limpiado cuidadosamente, y la basura acumulada es quemada en un lugar visible de la casa para que el humo sea el indicador del velatorio y, así, puedan acudir todos los miembros de la comunidad para rendirle pleitesía a su bravo protagonista del *pukllay* en Chiaraje.

Una vez preparada el aposento, el fallecido es purificado con agua: ligeramente bañado o, por lo menos, limpiado su cuerpo con un trapo mojado porque debe presentarse a sus dioses puro y limpio para no tener dificultades en la otra vida. Luego, es envuelto con una manta negra que hace de mortaja; no tienen féretro. El difunto es acomodado sobre cueros y, en rededor de él, se sientan todos los asistentes. Los dolientes eligen a un anciano para que actúe de jefe (*gollana*). Él es quien se encarga de organizar todas las fases de las exequias; al mismo tiempo, es el que impone orden y disciplina para que no se falte el respeto al dios menor (*sullke'a* dios).

El *qollana* es quien toma todas las demás decisiones. Organiza en dos grupos a los varones asistentes para que jueguen el *pesqa* ('cinco').⁴¹ Es un juego ritual que se lleva a cabo solo en las velaciones. El *pesqa* es un cubo de piedra de diez centímetros de largo; en sus caras, tiene rayas incisas, desde uno hasta cinco por cara. Gana el juego cuando se acumula el mayor número. En las mismas circunstancias, también juegan con tabas (son de las llamas). Al jugar, arrojan cuatro de ellas en el suelo; de acuerdo a los lados o caras, se va contando los puntos pre-establecidos, controlándose la suma con granos de maíz; y, como las apuestas es en dinero, este capital se acumula más y las ganancias sirven para comprar trago, coca y cigarrillos. El juego es distraído, lleno de amenidades y se pasan así la noche.

Amanecido el segundo día, se prepara un tipo de féretro conocido como *kallapu*. Consta de dos palos largos de más de dos metros, cruzada por otros pequeños a manera de escalera; sobre estos, trasladan el cadáver al cementerio, pero, antes, la viuda o la madre ha preparado su fiambre para el difunto, como el *kbarmu* o guisado que llevan al *tupay*. Lo aseguran en un atado especial, junto con su bolsa de coca; además, amarran otras sandalias para que utilice en su viaje escabroso de la otra vida eterna. Los asistentes se visten de luto. Muchas mujeres, para estos actos, guardan finos y muy antiguos mantos tejidos por ellas para esta clase de culto. Un grupo de mujeres hacen de plañideras y van tras el ataúd ensalsado las virtudes del fallecido.

Cuando van al cementerio, se dirigen por una senda y retornan por otra para que el alma no elija a uno de ellos para su compañía en la otra vida. Cuando ya enterraron, recién suenan las gruesas y sacras notas musicales de sus *pinkuyllus* y ejecutan música que corresponde al *tupay* de Chiaraje, y, cuando ya se retiran, cantan la despedida o *kacharpari*, la música del término de la reunión *tukusita*, cuyos versos espontáneos incitan al llanto colectivo.

Ikiraqmi ripushianki
waqchata saqirparispayki

Qué fatalidad, te estás yendo,
dejándonos huérfanos.

⁴¹ *Pesqa* quiere decir 'cinco', 'los múltiplos y submúltiplos de cinco'. Es un juego muy antiguo y solo se efectúa en los velatorios, bajo apuestas para acumular dinero y gastar en el velatorio. N. del A.

imallapaqmi akllachikuranki
 chay tukuy runa tantaypi?
 manachy yuyayta hap'iwaq karqan?
 chayna waqchata
 kunan saqiwaspa.

¿Y para qué te hiciste escoger
 en esa multitud de gente?
 ¿no pudiste entrar en razón?
 así huérfana
 ahora me abandonas.

Así concluyen estas batallas rituales: llenas de sacralidad, pero los «hermanos» y «fulanos» seguirán encontrándose juntos en la morada de sus dioses en la explanada del Chiaraje.

Anexo

El 20 de enero de 1977, un distinguido langüeño, Seferino Caballero Vilca, mestizo, de cincuenta y cinco años de edad, dedicado a la ganadería, nos proporcionó la siguiente información importante, pues él participó en estas batallas rituales.

—¿Usted ha participado en Chiaraje?

—Sí, he participado siempre.

—¿Desde los cuántos años estuvo en el *pukellay* ('juego')?

—Desde los catorce años. No podemos ir más antes porque aún somos niños. Es muy peligroso; claro que, algunas veces, los padres suelen llevar a sus hijos para que ya vayan aprendiendo a luchar. Algunos van a observar perdiéndose de sus padres.

—¿Y cuándo aprenden, más o menos, a usar las armas?

—Desde muy niños, de cinco a seis años de edad. Desde esas edades, los niños ya juegan al Chiaraje, al menos cuando cae la nevada; luego, con guano (estiércol) de caballo, se tiran o se dañan. Después de esto, comienzan a tirarse con terrones; también lo hacen en las escuelas, repitiendo siempre la palabra de «Chiaraje, Chiaraje».

—¿Y las niñas pueden ir al Chiaraje?

—En caso de las niñas, van a la edad de quince años, al cuidado de sus padres y, con un poquito más de edad, van a buscar a sus pretendientes.

Claro que a estos lugares algunas van con sus enamorados y se visten con su mejor traje.

—¿Y los varones mayores cómo van?

—Los varones también van con su mejor traje y algunos llevan sus *pinkuyllus* que es un instrumento musical de notas muy melodiosas.

—¿Solo se buscan o se citan los enamorados en las *qbaswanas*?

—No solo en las *qbaswanas*, sino también ya tuvieron citas anteriores en los lugares de pastoreo. Allí comienzan sus primeros romances. Otras veces, lo hacen en los mercados de Ch'eqa, Langui y El Descanso; aquí vienen ya para que después, cuando algunos que ya están para casarse.

—¿Y cómo se citan los enamorados para verse en Chiaraje?

—Desde semanas antes al *tupay*, entre ellos, van preguntándose si van a estar presentes en el Chiaraje. La respuesta que dan las mujeres casi siempre es dudosa, insegura. Dicen que «si puedo, iré (*atispaga risaqcha*)». Entonces, el varón la compromete para que ella lleve el fiambre. Si no se les compromete en algo, no podrán cumplir.

—Y los varones que han comprometido a la mujer, ¿qué llevan?, puesto que ya ha comprometido con el fiambre a la mujer.

—El varón tiene la obligación de llevar una media botella de trago, cigarrillos, coca y un poco de dinerito para comprar alguna golosina de los vendedores que van.

—¿En qué constituye el fiambre?

—Por lo general, el fiambre consta de *ch'uño aycha uchukuta* ('papa deshidratada', 'carne de ovino hervido' y 'ají molido').

—¿Desde cuándo se alistan para estar en el *pukllay*?

—La mayor parte se alistan desde el Día de la Concebida, es decir, desde el ocho de diciembre.

—¿En qué consiste la preparación?

—Consiste en que van acumulando algún dinerito; para esto, van a vender algún ganadito, papitas o chuño. Luego, desde esta fecha, ya se alistan para llevar un traje limpio y mejor si estrenas un traje.

— ¿Respecto a sus armas?

— Los que tienen que arreglar, limpiar o renovar sus armas son los varones.

— Cuando van los de Langui, ¿van los mestizos separados de los indios?

— Allí, ya no hay ninguna diferencia: ni indios ni mestizos; ambos tienen que juntarse, puesto que tienen que luchar contra un enemigo común.

— ¿Nos han afirmado que los que participan llevan unos amuletos para no tener miedo? ¿Cuáles son estos amuletos?

— Hay varias cosas que nos sirven de amuletos. Antes, era mucho mayor la utilización de estos amuletos; ahora, la gente joven está olvidando y se ríen, porque dicen que no hace nada. Entre estos amuletos para no tener miedo y tener mayor fuerza en el momento de la contienda, es bueno masticar la semilla de coca, *kuka muhi*; luego, se ponen unos frutos negros llamados *sullukus* (bolita vegetales de origen selvícola). Esto para que no nos caiga las piedras del *warakaso* ('hondazo'), es decir, sirve para que la pedrada resbale o no impacte en el cuerpo. Luego, se utilizan los *wayruros* (frutos de color rojo y negro selvícola); sirve para no desmayar durante el tiempo que dura los encuentros.

— ¿Y los de Ch'eqa llevan los amuletos como ustedes?

— Los de Ch'eqa también llevan sus amuletos; ellos, inclusive, muerden algunas piedras llamadas *wanakus* ('piedras negras') y están junto con la coca. Esto nunca debe faltar; por eso, tenemos que luchar con coca en la boca, porque, en sí, él nos da fuerzas para arrojar las piedras. Los ch'eqeños hacen más cosas de brujería, para ganarnos; por eso, les decimos chequeños brujos, Ch'eqa *layqas*. Esto sé, porque he participado del lado de ellos.

— ¿Cuántas veces ha participado del lado de los Ch'eqa y por qué?

— Yo he participado muchas veces. Es que tengo que ir de todas maneras algunas veces para estar con ellos en Chiaraje, porque tengo una pequeña propiedad donde ellos. También saben que debo participar por los languetños, puesto que allí resido. Ellos nunca me han considerado enemigo, más al contrario, me invitan a estar presente en el *pukllay*; claro que ningún grupo me exige, sino que yo me hago presente voluntariamente. Dicen, muy disimuladamente, «tienes tierras también aquí, nos acompañarás», y tengo que

aceptar ojo cerrado y decir que estoy gustoso de participar; de lo contrario, se enojarían y ya no me ayudarían a trabajar mi tierra. Para esto, tengo que estar en Ch'eqa con toda mi familia dos a tres días antes de la contienda, porque tengo que estar presente en la *q'onya*.

—¿En qué consiste estar en la *q'onya*?

—La *q'onya* consiste hacer ceremonias y pagar durante una noche a la Madre Tierra, a la Pachamama, y a los parajes de ese lugar; luego, durante la medianoche, se escoge el mejor estiércol del ganado vacuno que servirá para hacer la *q'onya* (especie de horno). Para esto, han seleccionado coca, maicito. Han escogido poniendo en una manta pequeña especial llamado *kipucha*, y también debe escogerse las semillas de la coca. Todos los presentes que irán a Chiaraje ponen encima de la mantita cada uno tres hojas de coca; no solo ponen los varones, también ponen las mujeres y los niños. Esa coca tienen que quemar en la *q'onya*, llamando a nuestro Dios para que no haya desgracia y que todo sea bonito nomás, repitiendo todos así: «Ay, Padre mío, ahora a los lingueños los arreamos hasta sus *qhaswana*; con tu ayuda, no nos olvidarás. Vamos a ir a estar en Chiaraje porque tú nos necesitas». Después de implorar rezando, el Alabado, el Credo y otros rezos más, seguimos a quemar la *q'onya*, hasta que se termine el combustible. Luego, nos vamos a descansar por lo menos un par de horas, y luego ir a Chiaraje, aunque algunos van después de haber pasado mala noche. Cuando están muy embriagados, no los dejan participar, porque no podrían hacer nada y los dioses se enojarían (más descansan y duermen en las *qhaswanas*).

—Una vez llegada hasta vuestra *sayana* o *qhaswana* (cimas donde descansan y bailan), ¿qué hacen?

—Nos encontramos con otros conocidos, con mis ahijados, compadres, con mis parientes y nos invitamos trago. Como ahora ya venden trago, cigarrillos, chancaca, pan, compramos haciendo una bolsa común y nos ponemos a beber para entrar al *pukllay* un tanto animaditos. Bueno, le seguiré contando de lo que pasa después. Luego, dos o tres que están en sus caballos se animan y otros también les dicen que vayan de una vez. A esos lingueños los insultan, lo hacen puro ajo, les dicen perros; les van a preguntar si ya están animados para entrar a luchar. Claro que a estos también los

insultan de perros y carajos. Igualito hacen los languños: envían de dos a tres jinetes a provocarlos. Luego, entran varios grupos tanto a caballo y a pie, y van todos los varones. Se ponen frente a frente listos para luchar, hasta que se encuentran en una parte baja. Luego, quieren arrearnos hasta nuestra *qhaswana pata* (anden donde se danza). Suben una laderita. Estos luchan hasta las doce del día aproximadamente. Si hubiera algún prisionero, lo llevan hasta su *qhaswana*; si no está herido, algunas veces, lo respetan y lo hacen bailar en el centro de la ronda de las mujeres. A veces, le quitan los pantalones y otras ropas; luego, tienen que invitar trago, coca, cigarrillos. Claro que otros les prestan dinero para que invite a los demás. Antes, no se les robaban las prendas de vestir; ahora, como la vida está tan terrible, es que los indígenas han aprendido a robar estas prendas. Después de haber sido prisioneros, paga una multa; luego, lo soltaban. Claro, cuando se ponían tercicos, los llevaban hasta sus comunidades para hacerles trabajar. Esto también era corriente; ahora, lo llevan al calabozo de los puestos policiales. Se han vuelto tan ladrones que, apenas que agarran a un caballo, sacan sus monturas, carona, las riendas y, en ese instante, lo venden a alguna persona que nunca falta de estos y, con dinerito de la venta, compran más tragos y coca para seguir emborrachándose. Antes, estos encuentros eran tan fuertes, pero a manera todo de juego. Me contó mi padre, cuando ya decían «basta», «basta», se daban la mano entre los luchadores de grupos rivales y se saludaban en signo de amistad. También dicen que, antes, en lugar de utilizar piedras, lo hacían con manzanas, duraznos no maduros que llevaban de Sicuani; pero, como ni esas frutas ya no hay, tienen que hacer con piedras. Por eso, hay fracturados del pie, de la mano; les revientan los ojos; se parten la cara y otros mueren. A las doce del día, todos retornan a sus *qhaswanas*. Allí, llegan un tanto cansados y, como están de hambre, comienzan a comer su fiambre. Este descanso es casi de dos horas. Luego, toman más trago. Entonces, nos animamos para ingresar a la segunda fase. Luego, bailamos, hombres y mujeres, haciendo rondas. Las mujeres nos cantan así:

Ama wayqiy waqankichu
yawar unu phawaqtimpas
ayrampu unullan jinki

Hermano, no vayas a llorar;
así corriera agua de sangre,
dirás que es solo río de *ayrampo*;

rumi chikchi chayaqtimpas
kunfites hank'a chayqa ninki.

y si cayera lluvia de piedras,
dirás que solo cae tostado de confites.

—Luego que cantan y bailan, ¿qué hacen?

—Se reaniman a reingresar para la segunda lucha. Esto es mucho más fuerte que el primero. Como ya todos están mareados, todos los hombres entramos con más ganas de pelear. Se repiten los insultos, y son muy fuertes. Sacan del honor de sus mujeres así: «Oye, fulano, tu mujer últimamente parió para mí... Oye, ladrón, ya estarás trayendo tu vida... Recordarás de lo que has venido, pero jamás de lo que regresarás...». Carajos y más carajos, y perros y más perros son los insultos.

Tal fulano warmiykita wachachini
qayna

Fulano de tal, yo la hice parir a tu mujer.

Suwa widaykitacha apamushianki
Hamusqaykitan yuyarinki
kutipusqaykitaqa manañachá.

Ladrón, me estarás trayendo tu vida.
Recordarás a lo que has venido,
y ya no de tu retorno.

La lucha es igual como el primero con la diferencia de que hay más heridos.

—Si muriera alguna persona, ¿qué hacen con su cadáver?

—Sus compañeros se lo llevan a su comunidad y a su casa; lo velan para luego enterrarlo. Claro que sus parientes lloran, pero sus amigos y compañeros le dicen «por qué, tonto, te hiciste matar y has muerto como cualquier perro»; y, como fue perro, tuvo que morir. Estos nunca se quejan de estas muertes, porque así es la costumbre, aunque ahora quieren pleitear, pero no siempre prosigue; quién va a estar mirando la cara de los ladrones abogados. Un año, enterraron en Langui a un hombrecito de una comunidad. Fue tan triste porque encima de su tumba bailaron y lloraron sus compañeros, cantando lo que cantan en las *qhaswanas* bajo el compás de los *pinkuyllus*. Al oír los versos espontáneos de despedida, todos los asistentes lloraron.

La viuda lloraba tras del féretro y, con otras más que lloraban, decían:

Imallamanmi purirqanki
mana kasukuspa nisqayta
shaytukuyta hark'ashiaqtiy
wiñay wañuyta tarimunaykipaq.

Y para qué nomás fuiste
sin hacerme caso a lo que te dije;
atajándote tanto para que no fueras,
ahora has encontrado tu muerte eterna.

—¿Y cómo termina el *tupay*?

—Después del muertito, ya termina todo allí. Comienzan a irse la gente a sus diferentes pueblos; se van familias. Los enamorados tratan de quedarse hasta la noche y tienen contactos sexuales. De esto, los padres ya saben. ¿Cómo no se van a dar cuenta? Todos hemos hecho igual y luego nos hemos casado. Si viene el hijo, hay que reconocerlo. Muy rara vez se ha escuchado de las *fiestas wawas* ('hijo de la fiesta').

—¿Qué pasa cuando los de Ch'eqa ganan?

—Es un buen año. En todo les va bien, hasta en los negocios, y se procrea bien el ganado.

—¿Y cuando ganan los de Langui-Quehue?

—Y cuando ganan los del otro bando, Langui-Quehue, también es un buen año. En todas las actividades económicas, tenemos éxito. Claro que, si no ganaran, también fracasarían en todo; pero, si uno no hace caso a estos hechos, no pasa nada. De todas maneras, debe ser para algo bueno estas luchas. Los indios saben más. Lo que no me gusta es que, hace días, el diario *El Sol* del Cuzco nos ha tratado de criminales, salvajes, rateros de mujeres. Esos señores periodistas, seguramente, nunca han venido aquí, porque nosotros no robamos ni nos llevamos por la fuerza a las mujeres; al contrario, a nuestras mujeres las cuidamos; por eso, no entran en la lucha. Solo nos cantan y nos cuidan desde muy lejos. Esos señores periodistas nos han tratado como si fuéramos gente ignorante y salvaje. Y es un informe periodístico mal informado.

—La mayor parte de las mujeres tienen sus collares de flores en la montera y en los sombreros. ¿Por qué se adornan con flores?

—Estas flores se denominan *puna klavel* ('clavel de puna'). Dicen que, cuando se adornan con esas flores, los hace reanimar, revivir y alegrar el alma; por eso, cada uno tiene que ponerse esas coronas en la cabeza. Dicen, también, que la vida como la muerte necesita flores.

—¿Por qué dicen al primer tiempo *wayna akulli* y al segundo, *machu akulli*?

—Es que ellos tienen sus tiempos bien distribuidos.

—Nos dijo que tienen el tiempo bien distribuido. ¿Cómo lo distribuyen?

— Sí, ellos lo han distribuido dividiendo así:

Bueno, siguiendo las horas, para que usted me comprenda, es como sigue:

De 4 a 6 a.m. dicen *illari* ('amanecer')

De 6 a 9 a.m. dicen *p'unchay* ('día')

De 9 a 12 m. dicen *wayna akulli* o también *wayna pikechu* ('joven o nuevo coqueo')

De 12 a 2 p.m. dicen *samay* ('descansar')

De 2 a 5 p.m. dicen *machu akulli* o *machu pikechu* ('viejo o usado coqueo')

De 5 a 7 p.m. *inti watana inti* (por decir 'ya no hay Sol')

De 7 p.m. a más dicen *tuta* ('noche')

A horas 12 de la noche dicen *chaupi tuta* ('medianoche').

— Para terminar nuestra conversación, podría decirme ¿cuándo y cuántas veces ha luchado, y cuántas veces se ha asustado?

—Yo nunca me he asustado ni he tenido miedo ni me tienen miedo porque he participado más del lado de Ch'eqa. Claro que a mí me tienen miedo; yo hago asustar. Señor, cuando les hablo con fuerza, me tiemblan la gente. Yo no hago con abuso, sino de por sí me tienen miedo. Claro, con orgullo, cuando estoy borracho, digo «Ch'eqa *layqan kani*» ('soy chequeño brujo'). Pido respeto y la gente lo hace.

—Gracias, señor, por su valiosa colaboración.

Referencias

- ALENCASTRE, Andrés y Georges DUMÉZIL
1953 «Fêtes et usages des indiens de Languis». *Journal de la Société des Américanistes*. T.XIII. Ed. De l'Home.

BARRIONUEVO, Alfonsina

1968 *Cusco mágico*. Lima: Ed.Universal.

CUENTAS, Alberto

1969 *Chucuito: ídolos, santuarios, adoratorios*. Álbum de Oro. Puno: Los Andes.

FLORES, Jorge A.

1976 «Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores». *Journal of latin American Lore*. Vol 2. N°1. EE.UU. de Norte América.

GIL CONTRERAS, Mario Alberto

1955 «Las guerrillas indígenas del Chiaraje y del Tocto». *Revista de Archivos Peruanos de Folklore*. Año 1, N°1, Cuzco.

1975 «El Chiaraje». *El Sol del Cuzco*, 19 de junio de 1975, Cuzco.

GOBRAK, Celina, Mirtha LESCHATTI y Cármen Paula MUÑOZ

1962 «Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia de Canas (Cuzco-Perú)». *Revista del Museo Nacional del Perú*, Tomo XXXI, Lima.

HARTMANN, Roswith

1972 «Otros datos sobre las llamadas «Batallas Rituales»». *Folklore Americano*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Año XIX-XX N° 17.

LIRA, Jorge

1945 *Diccionario kkechwa-español*. Universidad Nacional de Tucumán. Departamento de Investigaciones Regionales. Instituto de Historia, Lingüística y Folklore. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

MACEDO, Francisco

1951 «Apuntes monográficos del distrito de Asillo». Puno.

VALENCIA, Abraham

1975 «Batallas rituales entre campesinos». *El Sol del Cuzco*, del 22 al 30 de enero de 1975, Cuzco.

1985 «La coca en las batallas rituales en Chiaraje». *Waranchi*. Revista Convecniana de Crítica y Opinión. N° 2.

ZECENARRO, Germán

1972 «Tupay». *Revista del Museo Histórico Regional*. Instituto Nacional de Cultura. Filial Cuzco. Año VII, N° 7.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Gráfica Delvi S.R.L.
Av. Petit Thouars 2009 - Lince
Telf. 471-7741 - 265-5430
en el mes de Agosto 2003

Próximos números de
la Colección *Etnográfica*

Amazonia hoy
Técnicas de pesca entre
los cocama, Loreto

Músicos en los Andes
Testimonios y documentos nativos
(Valle de Chancay, Lima)

Fondo Editorial de la PUCP
Plaza Francia 1164
Cercado de Lima
330-7405 / 330-7410 / 330-7411
feditor@pucp.edu.pe
<http://www.pucp.edu.pe/publicaciones>

La *Colección Etnográfica* pretende mostrar el valor de la descripción de los hechos. Sus ejemplares recogerán las viejas y las recientes etnografías. Difundirán y guardarán para las generaciones venideras esos retratos que captaron un frágil instante de la vida de una aldea, del colorido de una fiesta. Al cabo de un tiempo, la *Colección Etnográfica* podría convertirse en un documento para los historiadores.

Un texto etnográfico no se lee como una narración de ficción. Al menos, así no lo hace el lector formado en Antropología o en Historia. Es una lectura crítica. Requiere de datos adicionales sobre la época y las circunstancias del que escribió el documento, sobre sus ideas e intenciones; se necesita saber lo mismo sobre el mundo descrito. El ideal de un documento etnográfico es que esté acompañado por este tipo de datos «extra-textuales». No siempre es fácil encontrar esos complementos. En la medida de lo posible, la *Colección Etnográfica* incluirá una introducción y unas notas que consignent un mínimo de datos «contextuales».

ISEN 9972-42-588-6



9 799972 425881 >