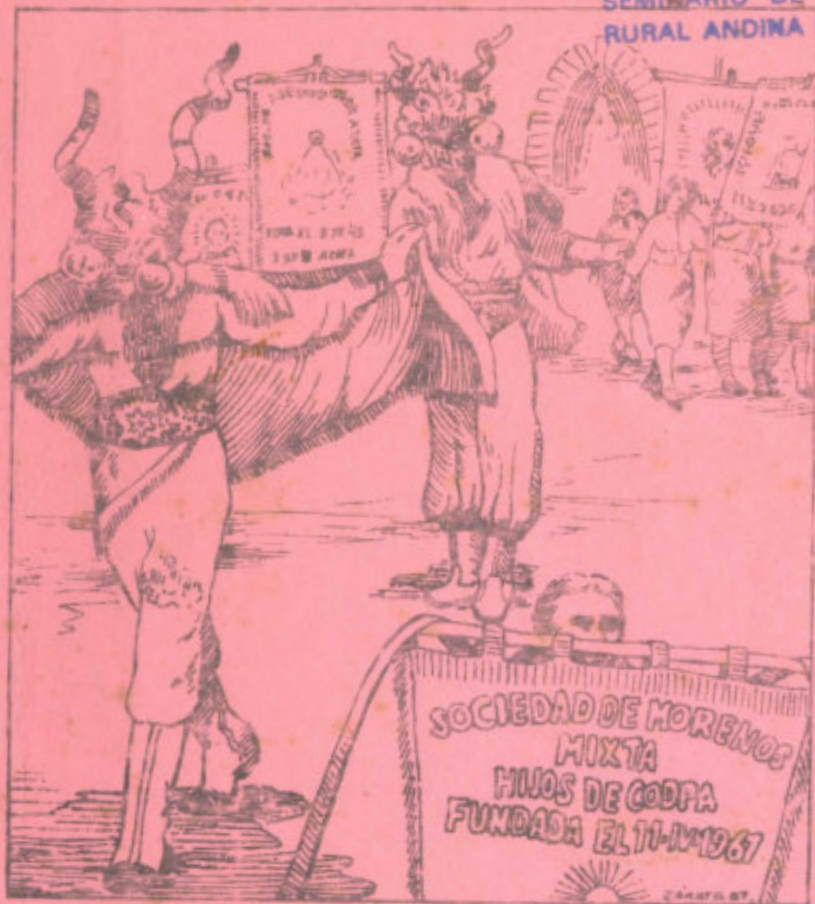


DE MORENOS Y CRUCEROS
RELIGION POPULAR / INTERCAMBIO
Y COSMOVISION ANDINA

ARCHIVO

SEMINARIO DE HISTORIA
RURAL ANDINA - UNMSM



EDMUNDO MOTTA ZAMALLOA

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
SEMINARIO DE HISTORIA RURAL ANDINA
DIRECTOR PABLO MACERA



DE MORENOS y CRUCEROS
RELIGION POPULAR / INTERCAMBIO
Y COSMOVISION ANDINA

EDMUNDO MOTTA ZAMALLOA

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
CENTRO DE HISTORIA LOCAL ANDINA
DIRECTOR PABLO HERRERA



EDICIÓN MOTT SAMALLOA

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú, Decana de América

LIMA - 1987

INDICE

	Pág.
INTRODUCCION	07
I . DE LA RELIGION POPULAR	
1. Problema y método.....	13
II . EL CONTEXTO HISTORICO	
2. Los cacicazgos de Tacna y Codpa.....	21
3. Las rutas comerciales en- tre los Puertos Ilo-Arica y las minas de plata Oru- ro-Potosí.....	34
4. La conversión de los natu- rales.....	39
5. Indios, blancos, negros , mestizos.....	44
III. DE LOS MORENOS	
6. ¿Por qué Morenos?.....	51
7. El escenario: entre el pa- ganismo y la lógica de consumo.....	56
8. De lejas tierras por ma- los caminos.....	60
9. Morenos ejecutan danzas indias.....	65
10. Las sociedades religiosas	73
11. La "feria".....	81
IV . DE LOS CRUCEROS DE HUAYLI LLAS	
12. Huaylillas y Tacora.....	84

	Pág.
13. Pastores y agricultores.....	92
14. De las comunidades campesinas a los pueblos jóvenes.....	100
15. El ciclo de "aymoray quilla".....	108
16. Alferazgo y acumulación de capital.....	121
V. FIESTAS E INTERCAMBIOS SIMBOLICOS.	
17. ¿Fiesta o espectáculo?.....	131
18. Caporales y alferados viejas y nuevas funciones.....	139
19. Eljatas: modelos de intercambio simétrico.....	148
VI. COSMOVISION ANDINA.	
20. La Virgen, La Cruz, La Tierra.....	154
21. El Acapacha.....	160
22. El Arco de la Vida..	170
VII. LA SINTESIS URBANO / RURAL.	
23. La cultura "chicha".	178

	Pág.
CONCLUSIONES.....	185
BIBLIOGRAFIA.....	193





Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú, Decana de América

INTRODUCCION

De las ciudades costeras, Tacna es la que está configurada más densamente por el altiplano. Su cultura y los hábitos de sus gentes muestran de un modo evidente las fuentes de su origen y formación que nos hace pensar, sin que haya lugar a dudas, en un vínculo primigenio entre la cuenca del Titicaca y la Costa Sur Occidental.

Esta vinculación se desarrolló desde tempranas ocupaciones humanas por la necesidad expansiva de los núcleos étnicos lacustres hacia el litoral de la Costa en demanda de los productos agrícolas de los valles y de los marítimos propios. Los siguientes estadios históricos se han organi

zado en base a este mismo modelo que ha determinado su economía, su organización y movilidad social y su cultura. Además de contar, con la misma unidad lingüística que constituye uno de sus principales elementos de identidad. Audaces caminos de arriería unieron a los pueblos dispersos, aunque la vida de todos ellos dependieron durante la colonia, de la "ruta de la plata". Mucho antes había sido transitado por Wiracocha, el dios de las mil caras, que siguió sancionando, aún cuando los españoles, a los transgresores de su cultura. La Laguna de Aricota, según la leyenda, es resultado de un diluvio con que Wiracocha, bajo aspecto de mendigo, extinguió a un pueblo. Versiones similares aparecen más al sur, en la sierra de Arica.

Tacna es una ciudad altiplánica, con el agregado de estar situa-

da en la costa. Su religión, la que corresponde a la práctica popular, que hemos tomado como objeto del presente trabajo, expresa con pronunciada fidelidad las características de la cultura aymara del que reproduce sus patrones de organización y significación. Elementos que provienen de diversos momentos históricos y de diversa filiación étnica hallamos en su composición. Desde los primeros grupos étnicos del valle de Caplina, que, reunidos en ayllus, definieron los centros poblados llamados pagos, cuyos habitantes indios fueron agregando paulatinamente a blancos, negros, mestizos, con quienes convirtieron los pagos en centros de cultivo de una nueva forma de religiosidad.

La evolución del valle a una estructura urbana más compleja fue impulsada por la ruta comercial

abierta al transporte de plata entre el puerto de Arica, la caleta de Ilo, y las minas del interior de Bolivia. Es aquí cuando Tacna adquiere una importancia económica y social no sólo al ser convertida en lugar de paso obligado, sino como productor de vino y frutas con los que surtía la despensa de los mineros.

A cuatro siglos de producida la invasión europea, la religión andina y popular ha descrito una trayectoria de redefinición combinando elementos propios con los incorporados por la religión cristiana, extendiendo al resultado de la misma forma de acceso social y manteniendo una rica cosmovisión ay-mara resistente aún a las influencias de la modernización; y dotada, al mismo tiempo, de una capacidad de reproducción a través de materiales que arrastran consigo los cambios sociales. En los resultados de este proceso pode

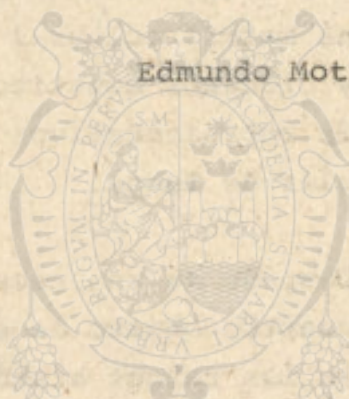
mos percibir los moldes culturales andinos con mayor influencia urbana, como en el Santuario de Las Peñas de Arica (jurisdicción peruana antes de la Guerra del Pacífico), o con ligeras modificaciones como entre los Cruceros de Huaylillas (Tacna). En ambas expresiones podemos identificar a los portadores de una matriz cultural común, donde Morenos y Cruceros constituyen los momentos más representativos de la religión popular de Tacna.

Después de una necesaria precisión de nuestro objeto de estudio (I) examinamos las raíces históricas tanto de Morenos como de Cruceros (II), para abordarlos por separado, siguiendo sus propias características (III y IV). La localización de ambas expresiones dentro de una región aymara permite realizar una aproximación comparativa (V y VI), para, finalmente, formular concep

tos en torno al rostro cultural como resultado del fenómeno de urbanización que afecta a la religión (VII).

Lima, enero de 1985

Edmundo Motta.



I. DE LA RELIGION POPULAR

1. PROBLEMA Y METODO

Tal vez un enunciado a-
proximado pueda servirnos como punto
de partida: la religión popular es a
quella expresión que se encuentra li-
gada a los sectores mayoritarios de
la población. Por lo demás este enun-
ciado no resulta nada nuevo si consi-
deramos que se le invoca para tipifi-
car toda práctica religiosa que se e-
labora en la periferie de la iglesia.
Resulta al mismo tiempo vaga al rela-
cionar una forma de "expresión" difu-
sa con una población, si bien mayori-
taria, pero heterogénea. Sin embargo,
hay que reconocer, al margen de su ge-
neralidad, su oposición a la expre-
sión religiosa que no es popular.

Por definición no puede
ser considerada como religión popular
la práctica generada por la iglesia,
establecida y dirigida por ella. La
fijación de ritos a las reglas de jue-
go de esta institución hacen que una
religión sea propugnada como oficial,
y rodeada por marcos legales que la
convierten en legítima. Pero cuando

esas reglas son violadas, alteradas o modificadas en arreglo a otros patrones de cultura, otras normas rituales, la religión resultante no sólo ha escapado al control rígido de la iglesia, sino que es señalada como religión popular. Por eso su espacio natural se halla en la periferie de la iglesia. Y hay, en este sentido, otra explicación de los o puestos montada en la relación centro/periferie cuyo aspecto gráfico remite a la contradicción oficialidad/popularidad.

Pero no se trata de separar bruscamente centro de periferie, iglesia de fieles (por antonomasia, las mayorías) cuando en el proceso histórico se ha reducido la distancia de las diferencias de un modo en que lo popular ha terminado por convertir a la iglesia en su propio escenario y ha incorporado dentro de ella formas y significados de la religión periférica. En sentido contrario, la misma iglesia también ha terminado por darle valor litúrgico a formas de culto antes arrojadas de sus normas rígidas. A pesar de esta mutua aproximación, persiste aún una débil y discutible intención que busca diferenciarlos basándose en la cultura. Según ésta, donde se han perdido valor económico y valor social, la religión popular viene a ser el espacio donde prolifera la falta de cultivo religioso.

Los enfoques teóricos por comprender la religión popular han estado afectados por esta suerte de etnocentrismo en el cual se destaca su relación con la iglesia, se trate de su institucionalidad o de su ideología. Esta reducción teórica no ha sido ajena a los pastoralistas ni a las inquietudes provenientes de las ciencias sociales. Los pastoralistas latinoamericanos han delimitado el ámbito de la religión popular en base a tres coordenadas bastante difundidas: eclesiástico-institucional, sociocultural e histórica (Giménez 1978: 11). La primera coordenada remite a la religión de las mayorías sociales contrapuesta a la de las minorías oficiales -clero, religiosos de oficio y demás miembros de la élite eclesiástica- como no oficiales -grupos laicos más próximos al clero-. Se trata, en consecuencia, de acuerdo a la concepción desarrollada por IPLA, de un catolicismo incorporado a la Iglesia, del cual recibe doctrina, ritos, normas.

La coordenada sociocultural, que cuenta con algún respaldo empírico, establece una relación natural entre la religión popular con los estratos marginales del campo, el suburbio y las zonas urbanas pauperizadas, marcadas por el subdesarrollo y la opresión de que son objeto en un sistema social

y económico desigual. Y de acuerdo a la coordenada histórica, la religión popular es la resultante de la convergencia de las grandes religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la contrarreforma y cuyo razgo fundamental está determinado por el sincretismo. Segundo Galilea, Ribeiro de Olivera y Robin han resumido las características de su contenido: a) en relación a su escaso cultivo litúrgico y sacramental presente en las prácticas rituales, y b) por el predominio de las constelaciones "devocional" y "protectoral" propiciados por un objetivo utilitario (Giménez, ibid: 14).

Ciertamente, la percepción pastoralista no podría prescindir de sus propios fines. Estos fines lo llevan a destacar el rol de la iglesia y su proyección a la comunidad se halla precidida por una concepción de la religión popular en los términos de "residuo", "carencia" y "desviación".

En otro terreno, y a partir de una inquietud cientista, el acercamiento a la religión popular en América Latina se ha desarrollado conforme a tres tendencias teórico-metodológicas que han dominado las investigaciones más recientes y de paso abonaron los argumentos pastoralistas. Vidales

y Kudó (1975) los señalan: perspectiva sociográfica-empirista, que destaca los aspectos empíricos en relación a grupos o zonas de manifestación y con incidencia en las instituciones religiosas (cofradías, hermandades, iglesia, etc); la perspectiva estructural-funcionalista que circunscribe el fenómeno religioso dentro de una totalidad social, siguiendo la relación sistema/subsistema, en el que interesan las motivaciones, la selección de formas religiosas, los procesos de reinterpretación y sus relaciones con otras formas de expresión no necesariamente de tipo religioso pero sí vinculadas a ella. Una tercera tendencia orientada a investigar el origen, evolución y funcionalidad de la religión, destaca los procesos de secularización y mutación así como las crisis de formas y contenidos de las religiones tradicionales, está representada por la genética-funcionalista.

Para reiterar el enunciado inicial, la religión popular es una expresión condensada de las características resaltadas por estas coordenadas y tendencias que exigen un tratamiento integrador en relación a otras instancias básicas, sin que esta tarea suponga desembocar en una extremada generalización; pero tampoco limitarla de un modo esquemático a la particularidad de determinadas expresiones religiosas. Por "expresión condensada" se debe entender

a la religión popular como un producto y no como un reflejo social, pues se hallan integrados en ella una forma de organizar la producción, de armonizar las reglas de convivencia social y la forma de entender la vida y el cosmos; al mismo tiempo que intervienen símbolos y representaciones de la angustia, la inquietud por evitar el caos, etc. Sin embargo, es preciso mencionar que a medida que transcurre el proceso histórico, el campo cede a la ciudad, por decir lo menos, lo andino deriva en lo popular, la "expresión condensada" tiende a reforzar la categoría de reflejo.

Esta forma de plantear la religión popular hace que la consideremos como un producto en sí mismo, sin subordinarla a un referente institucional y menos oficial, ni como un subsistema, punto este discutible si imaginamos su contexto económico-social en proceso de transición. En cambio, destacamos su proceso de formación en el marco de una sociedad andina, en relación a sus formas de organización social, en relación a una cosmovisión definida por la cultura aymara.

De allí nuestra hipótesis : existe correlación popular y la organización social y cosmovisión andina.

En consecuencia, los términos de explicación estarán sostenidas por

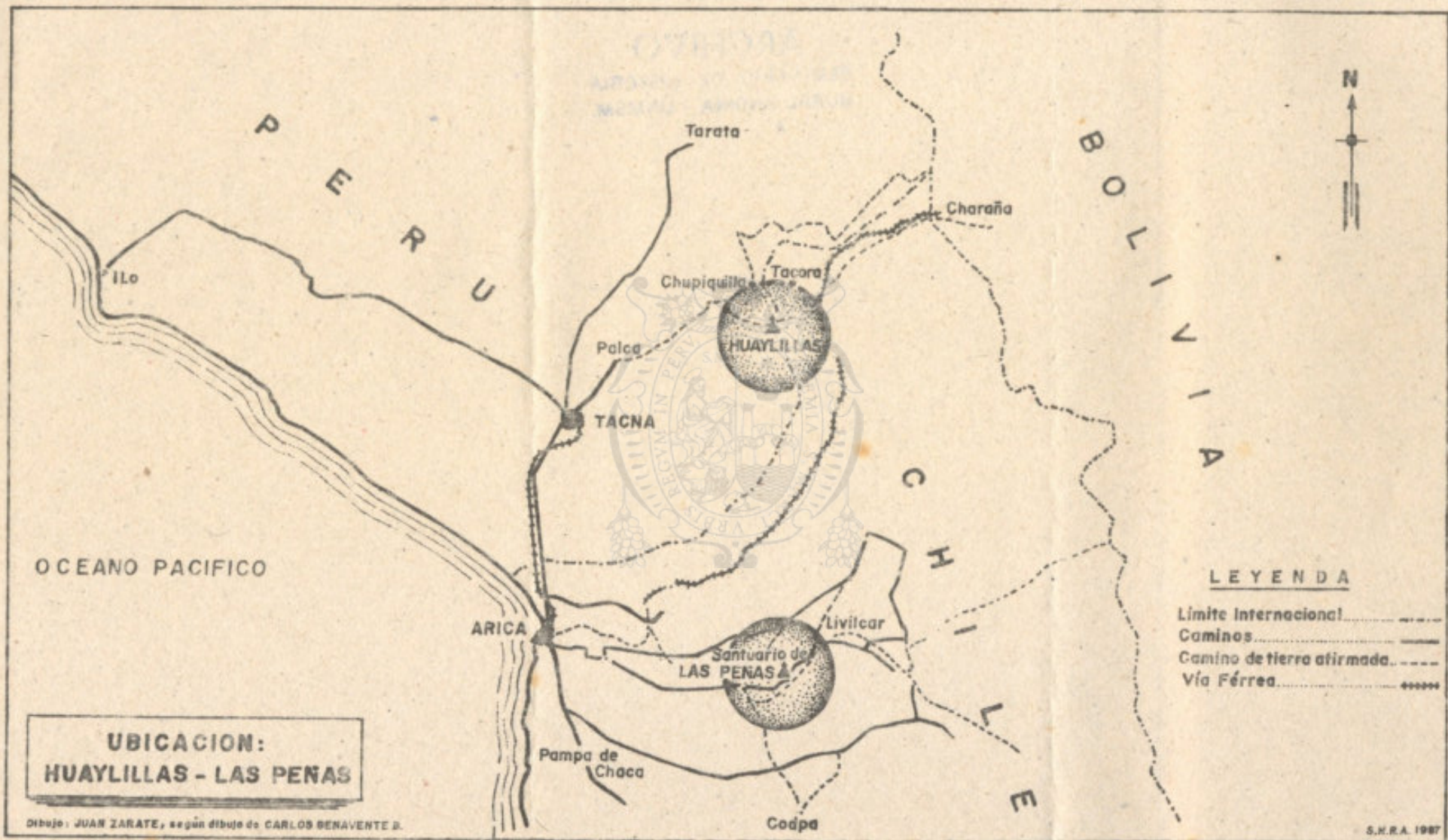
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

el intercambio y reciprocidad andina" (Alberti/Mayer, 1974; Kley Meyer, 1982). dualidad y cosmovisión aymara (Kessel, 1982). Principios reproducidos por la religión popular, producto activo y/o reflejo, en virtud de la correlación establecida con portadores que tienen identidad cultural, enraizada a una comunidad de origen o descontextuada a una sociedad en transición.

Los Morenos y Los Cruceros de Huaylillas constituyen dos momentos representativos de la religión popular en Tacna. La de morenos se ha desarrollado en torno al santuario de Las Peñas, de Azapa y se trata de agrupaciones urbanizadas que concurren al mencionado santuario bajo modalidad de peregrinación corporada, sujeto a reglas fijas en el aspecto institucional y simbólico. Los cruceros están vinculados a la expresión condensada de las cruces y sus portadores son de origen andino que han fijado su residencia en las zonas marginales de la ciudad de Tacna. Mientras los morenos concurren a un núcleo ritual localizado en zona rural, el escenario de los cruceros se halla simultáneamente en el campo y en el centro urbano. Es preciso subrayar que tanto los portadores como los escenarios tienen una sola matriz cultural y ocurren dentro de una vieja unidad territorial entendida como región.

El método elegido para realizar el estudio propuesto se ubica entre la historia y la etnografía. En el segundo caso hemos preferido la modalidad "exploratoria y cualitativa", más conocido como "observación participante", que suponemos más adecuado para el tema y el medio social donde se produce. Para ello ha sido necesario seleccionar dos grupos exponentes en relación a los morenos como de los cruceros. Entre las compañías de baile religioso, comúnmente denominado Morenos, hemos preferido analizar y estudiar de cerca a la compañía más antigua, la N°1, cuya fecha de fundación data de 1888, y es la de mayor importancia desde el punto de vista histórico. Entre los cruceros hemos elegido a los de Huayllillas, que es reciente en la zona urbana, y dentro de las que son en su género, convoca una mayor densidad social y goza de fuerte prestigio en los sectores marginales de la ciudad. Por ser grupos aparentemente disímiles entre sí permiten, por eso mismo, la comparación a fin de precisar las diferencias y los aspectos comunes. Los criterios desarrollados a propósito de estas dos muestras pueden extenderse, mediante la teoría de reiteración, a los demás grupos y encontrar en ellos los mismos elementos estudiados en los casos elegidos.



II. EL CONTEXTO HISTORICO

2. LOS CACICAZGOS DE TACNA Y CODPA

Los valles costeros de la vertiente occidental de los andes meridionales estuvieron integrados, al momento de llegar los españoles, al espacio de la cultura aymara, cuyos límites extremos comprendía el noroeste argentino, norte de Chile, y en territorio peruano los que son en la actualidad los departamentos de Tacna y Moquegua. Los núcleos étnicos de los aymara concentrados alrededor del Lago Titicaca constituyeron, por la densidad de su población y por ser los centros de poder los cacicazgos mayores, y sus dominios económicos y políticos estaban organizados a ambos lados de la cordillera, en cacicazgos menores.

Cúneo Vidal, en enjundioso estudio realizado en los archivos de Arica y Tacna, y basándose en las crónicas de los S. XVI y XVII, y en la arqueología de su tiempo y la lingüística, muestra una temprana expansión de los collas del Lago Titicaca, cuya primera forma de regionalización posterior la dieron los incas al denominarla "collasuyo", conformado en su con-

junto por cacicazgos mayores y menores, todos vinculados por su filiación lingüística, étnica, cultural y religiosa. Los cacicazgos mayores nucleados alrededor de la cuenca lacustre fueron Orcosuyo, Paucarcolla, Chucuito, Pacajes, Omasuyo, Azángaro, Chuquiabo y La recaja (Cúneo, 1977, T. I: III), a cuya jurisdicción pertenecieron los dispersos grupos étnicos del espacio aymara. Por la magnitud de sus dominios Orcosuyo y Chucuito fueron señalados como los más importantes, y ambos alcanzaron a controlar tierras en la costa peruana siguiendo una trayectoria vertical que les permitió controlar distintos pisos ecológicos. Las marcas limítrofes de Arequipa: Hattun Lari Collagua, Sullco Lari Collagua, Hattun Cabanas, Sullco Cabanas, Yanqui Collaguas o Collaguas Yungas estuvieron controlados por los Orcosuyos y sus indios tocaban el mar por los valles de Sigua y Vitor, en la ensenada de Quilca donde tuvieron guaneras y pesquerías (Cúneo, *Ibid*: 111). En cambio los indios Chucuito tuvieron bajo su dependencia las tierras ubicadas más hacia el sur: Moquegua, Tarata, Ilabaya, Sama, Tacna, Lluta, Arica y Camarones y su acceso al mar, por guano y productos marinos, estuvo señalado por Tambo (Tumenpalla), Hilo (Sullco Tumenpalla), el Morro de Sama, Arica, Vitor y Camarones. Estos lugares además de

tener valor estratégico para la recolección del guano o la pesca fueron al mismo tiempo centros ceremoniales o "mochaderos" donde los indios acudían periódicamente a realizar ofrendas rituales, muchos de los cuales se convirtieron después en santuarios cristianos: Virgen de las Peñas (Azapa), la del Carmen (Tirana), la de Andacollo (Coquimbo), la del Socavón (Oruro), y otras. De acuerdo a su interpretación etimológica, Cúneo encuentra en el término "chucuito" un valor ritual realizado mediante la danza, de amplia difusión geográfica. Propiamente ese valor le proviene del sufijo "itu" que consistía en un "baile sagrado que los andinos acostumbraban practicar por determinadas fechas a orillas de los lagos, de los ríos o del mar, en forma propiciatoria (...) y para estas fiestas tenían ciertas mantas y vestidos y aderezos que sólo servían para ello y andaban en procesión, cubiertas las cabezas con sus mantas, muy despacio tocando sus tambores, sin hablar uno con otro. Duraba esto un día y una noche y al siguiente día comían y bebían y bailaban dos días con sus noches diciendo que su oración había sido aceptada" (Cúneo Ibid: 114). Estas mismas danzas formaban parte del repertorio ritual de los indios aposentados en Sama, Arica, y en los demás centros étnicos ocupados por los indios de Chucui-

to.

Nadie duda de la importancia que tuvieron los valles de la Costa para la economía altiplánica. Los fertilizantes, el pescado salado y los productos agrícolas ocuparon permanentemente el interés de las poblaciones andinas y el control de sus actividades se impuso mediante una primigenia colonización bajo la autoridad de curacas que eran designados entre los miembros del poder de los cacicazgos mayores. Este vínculo de sangre transmitido al poder de generación en generación hizo pensar a Cúneo en el carácter "hereditario de los cacicazgos del sur".

Resulta evidente la preferencia que tuvieron los núcleos lacustres por las zonas yungas no sólo para su aprovechamiento agrícola sino como residencia. La mayor parte de asentamientos están localizados a varias leguas de la orilla del mar, hasta donde Cúneo denomina "línea de coca" basando su argumentación en el hecho de que por debajo de esta línea el uso de la coca pierde "sabor". Esta línea comprendería: Para en el valle de Caplina, Corúca en Sama, Ilabaya, Mirave y Sinto en Locumba; por el Sur, Uribaya en Lluta y Socorona en Azapa, zonas que producían particularmente ají, de mucha demanda en la dieta andina (Cúneo, 1977,

I: 395). Durante el señorío de los Lupaca, Sama y Moquegua fueron probablemente las zonas de mayor preferencia por lo que se deduce de los tributos establecidos en la colonia y haber sido motivo de discordia entre los españoles. Por el tamaño de su riqueza, en base a los rebaños de alpaca, los Lupaca fueron tributarios de la Corona Real, y con él también aquellos territorios de su jurisdicción tenidos por fuentes de especial producción entre los que se mencionan a Sama y Moquegua (García Díez de San Miguel, 1964: 124 ss.).

Producida la destrucción económica y social andina por los españoles y la posterior delimitación de las naciones, el espacio aymara mantuvo su carácter de "área de cotradición meridional" (Lumbreras, 1964: 67) gracias a una permanente intercomunicación comercial y cultural que ha terminado por fortalecer su identidad regional.

Los cacicazgos hereditarios del sur del Perú estaban distribuidos en el valle de Tambo y el río Loa y tuvieron plena vigencia entre 1535 y 1825 en que fue abolido por Bolívar. Tacna, Codpa, Tarata, Ilabaya, Arica, Pica y Tarapacá fueron los cacicazgos de mayor concentración poblacional y lugares de residencia de los caciques descendientes por línea de parentesco

paterno de sus similares de mayor jerarquía de Acora y Chucuito. Al momento de producirse la invasión de los españoles Tacna ocupaba el valle de Caplina compuesta por unidades étnicas o ayllus que hacían en total trece desde Collana hasta algunos predios de lo que más adelante constituiría otro cacicazgo: Codpa. Todos estos indios llamados a declarar acerca de su procedencia histórica decían ser oriundos de Acora, a su vez dependencia de Chucuito. Mientras los indios de Ilabaya, Ilo e Islay se reclamaban descendientes de Ilave, los de Moquegua, Arica, Azapa y Camarones decían provenir de Chucuito, y los de Tarata, Putina y Sama de Pomata. De acuerdo a los documentos antiguos, consultados por Cúneo, estos últimos indios aparecían designados como "mitimaes de Pomata" (Cúneo, ibid: 388). Entre Tarata, Putina y Sama y Pomata se mantenían constantes intercambios mediante trueque de productos como maíz, ají, sal y guano con los de carne y lana de las zonas altas. Los indios de Pomata habían logrado propiedades aptas para el cultivo de maíz y ají entre Coruca y la orilla del Pacífico y bajo la misma modalidad controlaban el guano del morro de Sama.

Los mitimaes de Acora más los indios procedentes de otras parcialidades del Lago, inclusive de lugares más apartados como Aymaraes (Apurímac),

constituían el conjunto de ayllus que mencionamos arriba. Estas etnias aparte de reclamarse descendientes de Chucuito reconocían también ser vasallos de Catari Apassa, inca menor de Chucuito, categoría de nobleza adquirida por haberse casado con una hermana carnal de Huáscar, y uno de los miembros del señorío Lupaca. Pero al momento de los europeos el valle de Tacna era escenario de dos cacicazgos menores, los Hanansayas cuyo pueblo o "llacta" estaba identificado por Pachía y su cacique Catari; sus ayllus se distribuían desde las cabeceras del valle hasta Alto de Lima. A partir de este límite correspondía a los ayllus de Urinsaya hasta Para y el mar, y su pueblo Tacama era la residencia natural del cacique Estaca. Ambos caciques se reconocían hijos de Juan Catari Apassa habidos en mujeres tacneñas. A ellos y sus descendientes les cupo seguir la tradición cacical bajo distintos apellidos: Caqui, Quina, Quea, Lanchipa y Ara.

Entre los Hanan y los Urin del valle de Tacna sostuvieron frecuentes rivalidades no sólo porque sus caciques eran despojados del poder por falta de herederos inmediatos, sino porque estaba de por medio el reparto de aguas, cuyo control, por estar ubicados en zona relativamente más elevada,

la tenían los ayllus pertenecientes al pueblo de Pachía. Hay en este sentido nutridos documentos sobre litigio de aguas entre las dos parcialidades que se prolongan hasta el siglo XIX inclusive, según los expedientes que obran en poder del Archivo Histórico Departamental de Tacna. La ostensible división de las etnias en el valle de Tacna en Hanan y Urin que puso en evidencia una crisis de poder concentrado en los caciques herederos de Chucuito, facilitó a los españoles su distribución en encomiendas sin que se tenga noticias de alguna muestra de resistencia indígena. De acuerdo a una cédula de 1538, Francisco Pizarro designó como encomenderos a Lucas Martínez Vegazo, Pedro Pizarro y Hernando de Torres. A Lucas Martínez se le adjudicó en Lluta 50 indios de Cariapassa, 94 de Cochuna (Moquegua), en Tacna 80 indios, 30 en Ocurica (Azapa), igualmente de propiedad de Cariapassa; y a Pedro Pizarro se le dio en Tacna 600 indios entre los que estaban incluidos el Cacique Ceata (Catari) con el principal Caqui, al cacique Estaca (Lupistaca de la parcialidad Urin con su principal Quelopana, el Cacique Ara con los principales Conchalique, Quina, Aruquipa y Lanchipa (Cúneo, 1977, I: 326; Dagnino, 1909: 12). A pesar de esta transferencia de poder sobre los indios y tierras de caciques a encomenderos, prosiguieron

los litigios entre la población indígena sustentado además ahora con los intereses de los nuevos dueños cuya residencia habían fijado en la ciudad de Arequipa.

La evolución de la colonia trajo, como en todo el territorio sometido por la conquista, una notable disminución de la población indígena. De aproximadamente 10,000 habitantes que encontraron los españoles y que vivían repartidos en trece ayllus, dos siglos después (1745) se habían reducido a la décima parte, y de trece ayllus tenían vida significativa solamente seis (Collana, Copanique, Silpaya, Aica y Tonchaca), habiéndose perdido etnias tan importantes como los alfareros de Pocolay que no fue rehabilitado en los siguientes años (Cúneo, *ibid*: 312). Todos ellos fueron empleados en la producción de vid y olivos, principalmente, con cuyos productos se elaboraban vino y aceites de olivo para abastecer el consumo de los centros mineros y se aplicaban también en la arriería como peones. La denominación de ayllus se mantuvo hasta 1840, año en el que un Decreto promulgado por la Prefectura de Moquegua, el 2 de Noviembre, dispuso que en adelante los ayllus se denominaran "pagos".

Inicialmente Codpa fue una prolongación del cacicazgo de Tacna, ét

nica y territorialmente; fue ocupado por uno de sus ayllus hasta mediados del S.XVII. Este fue uno de los criterios para que Pedro Pizarro agregara a su encomienda cerca de 400 indios establecidos en Codpa. Solamente entre 1641 y 1648 Tacna cedió sus propiedades e indios de Codpa a los del valle de Azapa a cambio de adjudicarse en igualdad de condiciones tierras e indios en el valle de Lluta; a partir de esa fecha pasarían a depender directamente de la administración española concentrada en Arica. Los pagos de Codpa hacían buen número, casi similar a la cantidad de ayllus de Tacna en sus inicios, y algunos de ellos tuvieron posteriormente importancia religiosa: Codpa, Socoroma, Chilita, Pachica, Esquiña, Aico, Tímar, Cobija, Ticnamar, Timanchaca, Livilcar, Belén, Umagata. Según el estudio de Dagnino (1909) solamente las etnias asentadas en Azapa arrojaban cerca de 364 indios tributarios comprendidos entre los que se dedicaban a la pesca y recolección de guano en el mar y los que vivían valle adentro, y zonas altas donde tenían estancias de coca, ají, grana y otros productos (Dagnino, ibid: 22). Pero el cultivo principal que desarrollaron los españoles fue el olivo y especies de frutales y pan llevar, habiendo convertido el valle de Azapa en la despensa de Arica y en uno

de los proveedores más importantes de estos productos para el altiplano (Urzúa, 1957: 66). Las relaciones entre los indios de Azapa y áreas andinas de Arica con los de Bolivia, conforme a las evidencias arqueológicas son probablemente anteriores al período Tiwanacu, y en los siguientes períodos la explotación de los recursos de los valles cálidos de la costa se realizó mediante el establecimiento de colonos o mitmas (Revista a los Altos de Arica en 1750, 1978: III-VI). Por su ubicación estratégica y la densidad de su población la cabeza de los pagos de Codpa fue San Martín de Codpa. De acuerdo a la revisita practicada por don Joaquín Xavier de Cárdenas, tesoro oficial de la Real Caja de la ciudad de Arica, en 1750, los indios de Codpa hacían un total de 2,758 habitantes, 690 de los cuales eran tributarios. Veinte años después, en otra revisita efectuada por Demetrio Egan, de la orden de Santiago, teniente coronel de los Reales Ejércitos de Arica, la población de Codpa tuvo un incremento de 3,578 habitantes, y los indios tributarios hacían un total de 774 (Revisita 1750; y Revisita de 1773).

Por circunstancias no explicadas aún los caciques de Codpa cambiaron de residencia a mediados del Siglo XVI I. Desde uno de los primeros caciques, probablemente Pedro Lanchipa, antes de

1596, los siguientes Carlos Wata, Pedro Calisaya (1620), Codpa cambió de sede hacia Umagata, perteneciente a su misma jurisdicción, donde residían los Cañipa quienes prosiguieron con la institución cacical durante doscientos años, desde 1648 hasta 1825. En la Visita hecha a estos ayllus en 1648 por Julián Fernández Salgado ya lo encontramos a Felipe Cañipa como cacique de los trece pagos de Codpa (Cúneo, 1977, I: 373). Sus descendientes José, Ignacio (hallado por Joaquín de Cárdenas en 1750), Diego Felipe (hallado por Demetrio Egan en 1773), Eugenio Cañipa y Nuñez continuaron en el poder local hasta que con el último Jose Cayo, hijo de Eugenio Cañipa, el cacicazgo se extinguió al promediar 1825.

Sin embargo, podemos señalar otro argumento de importancia en el cambio de sede cacical de Codpa a Umagata. Está relacionado al hecho de que Umagata se halla más directamente articulado al valle de Azapa y ubicado en un lugar de paso, dotado de forrajes y otros cultivos, hacia alti plano, a cuyo desarrollo favoreció el tráfico de minerales. Y porque está en el límite entre la zona de chala y quechua se constituyó en el punto de enlace preferente entre las zonas altas y la costa.

Además de los cacicazgos de Tacna y Codpa, que hemos señalado debido a su importancia posterior en el desarrollo del tráfico comercial entre los puertos de Arica e Ilo y las minas del altiplano, y debido también a que adquirirán importancia en la evolución de santuarios religiosos, otros cacicazgos distribuidos hacia el norte de Tacna y sur de Arica tendrán en conjunto valor económico y social durante la colonia y la ulterior formación de la república. Es necesario destacar que las relaciones entre los valles cálidos, llamados yungas, y las zonas altoandinas cuyas evidencias han sido registradas por los estudios arqueológicos, mencionados por los cronistas, referidas con insistencia por los visitantes, etc., y aun tratándose de las relaciones establecidas al interior de las mismas zonas, siguió un patrón diferente al de comercio y trueque. Estas relaciones trascendieron, por lo menos hasta antes de la consolidación del proyecto colonial, el aspecto puramente económico y se sustentaron en "una forma particularmente andina de intercambios recíprocos y redistributivos tanto a nivel del Ayllu como del Estado" (Int. Re visita 1750": III).

3. LAS RUTAS COMERCIALES ENTRE LOS
PUERTOS ILO-ARICA Y LAS MINAS
DE PLATA DE ORURO-POTOSI .

El auge de Arica y Tacna es tuvo condicionado por la exportación de la plata de Potosí desde los inicios de su explotación a mediados del S. XVI (Dagnino, 1909:79), y con la apertura de otros centros mineros de la altiplanicie el movimiento comercial fue intenso entre los puertos de Arica e Ilo y las poblaciones andinas dispersas en todo el trayecto a las minas. Además de Potosí que identificó desde 1545 a la "Villa Imperial" más rica de la colonia, adquirieron importancia de primera magnitud Oruro, Chuquiabo, García Mendoza, La Plata (Sucre) y Lipez, en Bolivia, Huancavelica y Huantajaya en Perú, que en conjunto definieron las rutas comerciales del sur andino-minero.

Según una crónica de Frezier, el puerto de Ilo era el punto de convergencia de los comerciantes de Cuzco, Puno, Chucuito, Arequipa y Moquegua, por ser más cercano y cuando el puerto de Arica entraba en receso debido al pirataje y otras causas de origen natural. Acudían también a Ilo comerciantes de La Paz, Oruro, La Plata, Potosí y Lopez. Esta notoria

alrededor del puerto de Ilo, que funcionó como puerto alterno al de Arica, con virtió a los indios de Tarata y Putina en expertos armadores de "izangas" (especie de aparejos) y en la factura de "maitas" y "badanas", implementos de arriería para cargar el azogue (Dagnino, 1909: 98).

Entre los puertos de Arica e Hilo y las minas de Potosí habían hasta dos rutas de arriería permanentemente cubiertas por recuas de mulas y llamas. La línea recta que enlazaba Arica con Oruro pasaba cerca de Caguena y Parinacota, habiendo cubierto antes los valles de Azapa, Livilcar y el de Lluta, hasta Putre; de allí continuaba a Socoroma, el límite de los cultivos agrícolas, hasta llegar a las lagunas de Chungará, de allí el descenso a Carangas de donde se bifurcaban una ruta por el este hacia Oruro u otra ruta sureste hacia Potosí. La otra ruta venía de Ilo a Tacna, continuaba por las faldas del volcán Tacora describiendo un rodeo antes de entrar a Oruro y Potosí y García Mendoza (Dagnino, 110 p. : 112).

De Arica a Carangas distaba 36 leguas por la parte cercana, distancia que las recuas de mulas cubrían entre 10 y 12 días, las llamas -"carneros" como los denomina Dagnino- 30 días. De Potosí a Arica los arrieros empleaban 36 días, de Oruro 26 y de La Paz 25

días (Dagnino, *ibid*; Pomareda Gálvez, 1910: 66). Aunque estos cálculos podrían variar, como ocurre con Urzúa, es de suponer que el movimiento comercial no se limitó al transporte de minerales. Entre los valle de la costa, los pisos agrícolas interandinos y las zonas altas se tornó más dinámica la transacción de productos. Los valles de Azapa, Lluta y Codpa proveían a los pueblos fronterizos de Bolivia olivo, caña de azúcar, maíz, trigo, harina, higos secos, etc., a cambio de la lana y carnes. Los pueblos fronterizos tenían también especial predilección por la "Coa", una yerba resinosa que abundaba en Putre y Socoloma, que quemados con "copal" tenían valor en las ceremonias rituales especialmente en los holocaustos de sangre (Urzúa, 1957: 106).

Huelga decir que en valle de Livilcar fue durante la colonia un lugar de tránsito obligado antes de entrar en el valle de Lluta. Ubicado en el límite entre zona de chala y quechua, Livilcar era el lugar apropiado para la producción de maíz, trigo y forrajes. Allí se encuentra el Santuario de la Virgen del Rosario, rebautizada como Virgen de las Peñas, en el lugar más estrecho y de difícil acceso flanqueado por peñascos donde varias de las leyendas señalan el ori

gen de la Virgen esculpida en piedra. A proximadamente diez kilómetros río abajo se halla Umagata, consagrado en la colonia al apóstol Santiago, que fue hasta el S. XVIII residencia de los caciques Cañipa y cuya economía se basaba principalmente en el cultivo de trigo al punto de haber dado origen al funcionamiento de un molino, cuyas ruinas así como los de Umagata existen a la fecha. Resulta particularmente significativa el que la hierofonía más celebrada que explica el origen de la Virgen de Livilcar se halle estrechamente vinculada a esta ruta colonial, entre Azapa y Carangas; pues según esta hierofonía la Virgen desapareció de Carangas y buscó refugio en Livilcar, que dicho en términos económicos este traslado religioso otorgó importancia a los valles de la Costa.

Si bien Las Peñas, como centro religioso, tuvo origen a mediados del S. XVIII en la ruta principal del transporte de la plata al puerto de Arica, la otra ruta conectada a Ilo estuvo también jalonada por centros ceremoniales, algunos de los cuales adquirirán gravitación geográfica con Huaylillas. En efecto, Huaylillas se encuentra ubicado en una zona fronteriza entre Perú y Chile, en la ruta Tacna-Palca-Tacora, al pie de los nevados Tacora y Chupequilla, y que enlaza pisos ecológicos ap-

tos para la agricultura con los de pas
toreo. La importancia de esta ruta se
puede deducir de la abundante presen-
cia de tambos en ruinas que asistieron
activamente al arrieraje hasta el fun-
cionamiento del ferrocarril Arica - La
Charaña, a partir del cual entraron en
franca decadencia. Por las dimensio-
nes que presentan las habitaciones, co-
rredores y patios, así como porque en
conjunto hacen aproximadamente once
tambos, distantes unos de otros diez
kilómetros, se puede imaginar con faci-
lidad un permanente como intenso movi-
miento comercial que hubo en la colonia.
Se puede observar asimismo que pese a
haber sido sustituido por el ferroca-
rril las poblaciones andinas continúan
utilizándola en forma eventual sobre
todo por las ventajas que ofrece fren-
te al transporte motorizado. De igual
modo una información oral manifiesta
el uso eventual, mediante arriería, de
la antigua ruta Azapa-Lluta y pueblos
fronterizos con Bolivia para obtener
guano de camélidos que son empleados
para abonar las haciendas de Azapa.

Hemos mencionado estas rutas
coloniales de la plata y el azogue pa-
ra articular a ellas la existencia de
dos santuarios que canalizan el com-
portamiento religioso de las zonas an-
dinas inmediatas a ellas y los centros
urbanos populares de las ciudades Tac-

na y Arica. No sólo están vinculadas a ellas en razón de una partida histórica de nacimiento, sino que reproducen los mecanismos territoriales de intercambio económico de origen prehispánico y los impulsados durante la colonia hasta con figurar una dimensión regional que abarca hoy en día a tres nacionalidades.

4. LA CONVERSION DE LOS NATURALES

Además de Ilo, Sama y Loa fueron conocidos como valles religiosos los de Camarones, Azapa, Lluta, Tacana e Ite, en razón de que eran depositarios de centros ceremoniales, donde concurrían los indios en peregrinaciones periódicas. Por lo general cada población contaba con un "mochadero", que servía como cabecera de pueblo, y tenía la categoría de templo prehispánico. Pero no todos estos valles tuvieron igual importancia religiosa y es probable que algunos de ellos adquiriesen predominancia debido a que se constituían en la residencia de los cacicazgos más poderosos, como ocurrió con el valle de Tacana. Se puede exhibir como prueba de ello la existencia de un Callao, especie de invocatorio administrado por el sacerdote indio "umo". Diecisiete callaos tuvo Cuzco y uno Lima. Lo que hace pensar que el Callao tuvo una jerarquía aún mayor que el "mochadero".

Los servicios religiosos variaban en dichos centros desde la invocación hasta las danzas, y especialmente el itu, baile sagrado que acostumbraban practicar a orillas de los lagos, de los ríos o del mar con carácter propiciatorio. La descripción ofrecida por el cronista español Polo de Ondegardo "Y para esta fiesta tenían ciertas mantas y vestidos y aderezos que sólo servían para ello; y andaban en procesión cubiertas las cabezas con sus mantas, muy despacio, tocando sus tambores, sin hablar uno con otro. Duraba esto un día y una noche y al siguiente día comían y bebían y bailaban dos días con sus noches, diciendo que su oración había sido aceptada", es también referida por Cúneo Vidal con las mismas características para los cultos profesados en Sama, Arica y otros valles, ubicados en las proximidades del mar (Cúneo, 1977, T.I. 114-115) Aunque su origen se halle localizado de preferencia en Chucuito, probablemente todo topónimo de terminación en "itu" o "ite" tenga que ver con el origen étnico y ritual de aquel cacicazgo lacustre. Estas danzas celebraban los indios de Sama en Ite al pie del morro, durante el mes de noviembre, llamado también ituraimi. Igualmente los indios de Chucuito al pie del morro de Arica; en Sitana, remate del valle de Locumba. Práctica que se extendió sin

duda hacia el norte, Lima y Etén en Lam
bayeque.

En el valle de Tacna tuvieron valor religioso hasta diez lugares. Al
to de Lima, que es una derivación de "alto de los rimacs" donde invocaban a las momias sentadas; Callao, que fue un invocatorio controlado por el ayllu de Umo; Vilauta, cuya etimología, uta: casa y vila: sangre, remite a una costumbre por la que se ensangrentaban los muros de las casas; Aica, lugar de brujos; Miculla, lugar de ágapes rituales; Intiorco, cerro del sol; Cerro de Arunta, cerro del saludo, desde cuyas alturas saludaban al valle de Tacna los indios que venían en romería; Sajama, especie de jauja o sacedero durante las peregrinaciones (Cúneo 1977, T.V : 45).

Además de las danzas itu practicadas periódicamente después de las cocechas y cada vez que las circunstancias calamitosas lo requerían para su conjuración ritual, podría mencionarse que hubo muy desarrollado, un esquema ritual vinculado a los volcanes que en esos tiempos estaban en actividad y que en relación a ellos se mantenían sacrificios humanos, como el ocurrido en 1600 con la reventazón de Huayna Putina (Dagnino, 1909:35). Pero también la generalizada sacralización de las elevaciones de tierra a orillas del mar. Por lo que la tarea de conversión a la fe

católica tuvo que ser lenta y hasta cruenta. Por ejemplo el capitán español Per Anzures del Campo Redondo ordenó la suplantación masiva de los adoratorios indios por cruces cristianas, de cuya presencia a lo largo de la costa, desde Ilo hasta la desembocadura del río Loa, Datan aproximadamente de 1539 (Cúneo, 1977, T. V.: 41). Con el transcurso de los años algunos de esos centros ceremoniales se convirtieron en Santuarios Cristianos; y varias de las cruces adquirieron resonancia ritual en las poblaciones rurales de Tarata y Tacna.

Producida la invasión de los blancos, Tacna y sus comarcas fueron reducidos en pueblos y repartidos en condición de encomiendas. Paralelamente a la formación de encomiendas, los religiosos de la orden de dominicos se hicieron cargo de la conversión espiritual de los indios desde 1565. La acción catequizadora de estos religiosos incluía Sama, Tacna, Tarata, Ilabaya y Locumba (Dagnino, 1909: 23). En las siguientes décadas se incrementó la difusión de la fe católica con el arribo de las nuevas órdenes religiosas como los franciscanos y mercedarios que construyeron sus templos hacia fines del S. XVI o comienzos del XVII, tan

to en los centros urbanos nacientes como posteriormente en las zonas rurales. Hacia 1793, el corregimiento de Arica, compuesto por dos partidos, comprendía las siguientes doctrinas:

Partido	Doctri.	Ciu dad	Anexos	Habitan.
Arica	7	1	26puebls.	18,776
Tarapa cá	4	-	12 "	7,923
Totales*	11	1	38	26,699

FUENTE: Dagnino, V: 1909: pp. 77-78.

Tacna formaba parte del partido de Arica. Constituido en Vicaría comprendía a su vez las doctrinas de Sama, Tarata, Locumba y Candarave, más los anexos de Pachía, Palca, Tacora, Ancomarca, Casapilla, Caplina y Toquepala. De acuerdo al censo de la época la población estaba compuesta por indios, mestizos, españolas, clérigos, pardos libres y esclavos; pero el monto total que arroja el censo no tiene un valor confiable, sobre todo en lo referente a la población indígena, de-

* Dos partidos.

bido a que dados los objetivos que perseguían los censos para fijar tasas de tributo, los indios desertaban eventualmente de los centros de trabajo y de sus residencias.

Lo que no sabemos es si las acciones de conversión religiosa estuvieron marcadas por la violencia que caracterizó a otras zonas del mundo andino; pero la información escrita que tenemos sólo puede mostrarnos cifras globales de doctrinas, pueblos, indios. Son evidentes en cambio las superposiciones de cultos y símbolos religiosos que configurarán con el correr del tiempo un nuevo aspecto a las expresiones de culto a través de mutuas transferencias de símbolos y significados.

5. INDIOS, BLANCOS, NEGROS, MEZTI-MESTIZOS.

Aproximadamente diez mil indios vivían en Tacna y zonas aledañas al momento de la llegada de Almagro, muchos de los cuales engrosaron sus huestes en su expedición al sur y después en la campaña de retorno al Cuzco. De esa cifra se redujo a una tercera parte cuando se realizó el reparto de

encomiendas en 1553, pues se contabilizaron solamente 1,500 indios en edad tributaria.

Esta violenta despoblación indígena se debió en gran parte a la guerra y a la deserción de los indios hacia zonas altas. En las siguientes décadas hay un lento crecimiento pues en 1578 la población india hace un total de 6,000 habitantes; pero vuelve a caer la tasa de crecimiento en sólo cinco años y en 1583 hay poco más de 3,000 habitantes, de los cuales 2,849 son mujeres, ancianos y niños y 660 indios tributarios (Dicc. Histórico-geográfico de Tacna, 1974). Durante los siguientes siglos, especialmente segunda mitad del XVII y S. XVIII la población aborígen experimentará un incremento significativo debido a las correcciones introducidas en la política administrativa, la sustitución de los indios en las actividades económicas de la costa y a un progresivo descenso en la exportación de minerales.

El empleo de mano indígena en la agricultura de la costa fue reemplazada en gran medida por los negros, cuyas defensas orgánicas eran nulas para el trabajo en la minería. Es probable que los primeros negros en Tacna y Arica se hayan registrado junto con los primeros españoles que venían en condición de esclavos.

En 1532 ya estaba legalmente formado el tráfico de esclavos pues las primeras licencias para introducir en tierras conquistadas habían sido dadas en España veinte años atrás. Para el Perú los primeros permisos fueron otorgados desde 1529 y ocho años después había una población de 338 negros esclavos, la mayor parte de los cuales pertenecían a los hermanos Hernando y Francisco Pizarro (Millones, 1973: 24-25). Según Urzúa los primeros 150 negros que llegaron a Copiapó en 1536 venían con el ejército de Almagro. Y en 1609 fueron empadronados para pagar tributo. Estaban ocupados preferentemente en el valle de Azapa, en las plantaciones de caña de azúcar y molinos de aceite. Hasta comienzos del S. XX, los negros formaron un grupo considerable (Urzúa, 1957: 41). Dada las ventajas que ofrecía el esclavo negro, especialmente en la inversión económica, su introducción en el Perú rebasó los límites de la legalidad y su volumen se vio favorecida junto a los negros "bozales" y "cristianos" en el tráfico intercolonial de esclavos. Aunque resulta infructuosos hallar una información organizada sobre la población negra, los documentos escritos sobre los primeros siglos del proyecto colonial sólo puede indicarnos acerca de la presencia significativa del negro en los viñedos y plantaciones del

valle de Azapa, Locumba, Sama, en una proporción inferior a las existentes en las plantaciones de la costa norte.

El proceso de mestizaje supuso la concurrencia de los tres grupos étnicos (indio, blanco, negro). Superadas las primeras restricciones por mantener los aislados, el mestizaje se produjo siguiendo diferentes patrones de composición étnica: blanco con negra, debido a la carencia de mujeres blancas en los primeros decenios después de la conquista; blanco con india, por razones similares; indio con negra, como aspiración natural de la esclava para lograr la libertad del vástago. Los censos levantados en el Corregimiento de Arica en el último cuarto del S. XVIII, arrojan la siguiente composición: 18,276 indios, 2,186 blancos; pardos libres 1,513, esclavos (léase negros) 1,547 y mestizos 3,177 (Dagnino, 1909:78).

Mientras los indios ocupaban el área propiamente andina dedicados a la producción agrícola o forzados a buscar se empleo en las mitas y obrajes para aportar el tributo en efectivo, los blancos, negros y el mayor porcentaje de mestizos definieron los centros urbanos entregados a la artesanía, el comercio, la agricultura de las inmediaciones a la ciudad y las labores domésticas. El censo parroquial de Arica, practicado en 1846, tipificaba a la población

blación negra en mulatos, negros, parados, zambos y morenos que fueron indistintamente domésticos, pupilos, cargadores, zapateros, jornaleros, pulperos, y pescadores, y algunas veces las mujeres negras se encontraban en condición de esclavas. Es de suponer que estas diversas ocupaciones económicas no fueron privativas a los negros. Siguiendo las agremiaciones que se formaron de acuerdo a la actividad que se desempeñaba, encontramos en los Censos y Padroncillos de 1865 un total de 25 gremios entre Tacna y Arica. La importancia de estos gremios tuvo además del valor económico, otros de carácter religioso y hasta militar como ocurrió durante la contienda del Pacífico.

A pesar del declive de la población a causa de la guerra, el mestizaje mantuvo su tendencia al crecimiento. Mientras la población mestiza (comprendida en ella la blanca) aumenta del 38.55% al 52.89% entre los años 1876 y 1940, en este mismo período la población india disminuye del 57.60% al 45.86%, y la negra descende del 1.95% al 0.47%. En estos documentos censales encontramos una tercera raza, la amarilla, que disminuye igualmente del 1.90% al 0.68% (Censo Nacional de Población y Ocupación ; 1940, G 52). Hasta 1940 la economía se basa en la agricultura, la minería

y pesca, y en las ciudades predominan las industrias artesanales, las finanzas crediticias administradas por once bancos (sólo para Tacna) y el comercio. Hasta aquí tenemos mención oficial a las razas, elemento que desaparece a partir de los censos de 1958 debido a que las cifras se vuelven insignificantes y sobre todo porque se pone en ejecución nuevos conceptos de clasificación demográfica y se resalta la ocupación económica. Hay que destacar la concentración del poder económico y la distribución de la población en tres clases, alta, media y baja, que dibujan una imagen más cercana a la estructura social y económica de Tacna, reconfigurada después de su reincorporación al Perú en 1929.

Hemos destacado la presencia de los tres elementos étnicos desde los inicios de la colonia porque cada uno de ellos ha contribuido sustancialmente a la formación de las expresiones religiosas y culturales en un proceso de sincretismo cultural paralelo al proceso de mestizaje. Sin la presencia de los morenos en Tacna, y los "chinos" en el Norte Grande de Chile, no hubiera sido posible la formación de compañías de bailes religiosos de hoy en día, como tampoco es posible entender las mismas agrupaciones sin la contribución de los in-

diós, en este caso la filiación aymara, y sin el aporte del elemento blanco . Cuando se asiste a las concentraciones religiosas de Las Peñas, la Tirana o Andacollo, se percibe casi de un modo evidente la presencia de los tres elementos étnicos; y en la festividad de las cruces resalta el mestizo. Todas estas expresiones religiosas se hallan vinculadas a una evolución histórica que se remonta hasta los períodos pre-hispánicos.



III. DE LOS MORENOS

6. ¿POR QUE MORENOS?

La denominación generalizada de los conjuntos de baile que acuden a los santuarios cristianos del norte de Chile y sur del Perú es la de los "morenos". Se les llama "baile de morenos" o "bailes morenos", o más recientemente, ampliada en una organización que sobrepasa a los danzantes, "Sociedad de Morenos...", aunque para una percepción panorámica el término "moreno" está ausente del color del rostro, y por ello despierta la primera inquietud por hallar una correspondencia lógica entre "lo moreno" y los agentes portadores. Sólo en contados casos asoma entre los bailarines un rostro de color, que remite espontáneamente a una época en que la presencia del negro fue significativa como fuerza de trabajo y elemento propulsor de bailes cultísticos.

Los negros fueron preferidos en los valles de la costa, y en el caso de la costa sur fueron empleados especialmente en los viñedos. Locumba, Sa-

ma, Azapa y valles hasta el territorio central de Chile, concentraban población negra, en condición de esclavos llamados, por los chilenos, "chinos". En consecuencia "chino" no significaba oriundo de China ni mucho menos descendiente de aquellos. Bajo esta denominación estaban comprendidos los negros y demás grupos étnicos que se ocupaban de la labranza y labores domésticas en calidad de esclavos, y después de la anulación de la esclavitud continuaron llamándose de ese modo (Van Kessel, s/f: 9; Uribe, s/f: 7). La aplicación de los negros como fuerza de trabajo en los viñedos supuso una organización consistente en la asignación de una cantidad de negros bajo control de un cacique, alférez, caporal, por una extensión determinada de tierras, en un modelo similar a las cuadrillas posteriores. Esquema que fue trasladado a las danzas, casi con las mismas características de las que configuraban en la organización de los trabajos agrícolas. El potencial creativo de los negros, su música y sus bailes, empezaron a dominar los valles y a conquistar paulatinamente los centros urbanos. "La influencia negra sobre la música y la danza popular de la época colonial fue muy grande, y de pronto se empezaron a producir bailes y coplas que habrían de provocar, en los siglos XVII y XVIII, indignadas censuras y prohibiciones" (Ramos Smith, 1979: 31). La mayor par-

te de actos religiosos iban acompañadas, pese a las censuras, por músicos y danzantes negros e indios según una crónica recogida por Ovalle en S.XVII (Uribe, *ibid*).

Del mismo modo en que la composición de las danzas recogía la estructura laboral en los viñedos, el contenido de las coplas aún de carácter sagrado estaban referidas a las condiciones de vida y del trabajo. Algunas de esas coplas se cantaban aún en el presente siglo, en el Santuario de Las Peñas, antes cuando era territorio peruano y después que fue incorporada a Chile.

Negra es la uva, largo el camino,
duro el trabajo, rojo es el vino.
Campo chileno, trigo amarillo,
manos que sufren pan.

(Libro del Peregrino, 1982).

Otras veces hacían referencia a su condición de negro.

Negrito, negrito,
negra nuestra fe,
pero aunque negritos
vamos a tus pies.

(Uribe, s/f : 70)

Tal vez resulte más elocuen-

te la copla "Pisa Pisa" cantada por los negros de Locumba y otros valles, que eran teatralizadas en los atrios o mudanzas de los santuarios.

Esta uva del milagro
Pisaremos con ardor
Sacaremos vino tinto
En el día de María.

.....
Saquen, saquen sus..
Pisen, pisen por igual
Tomaremos vino tinto
Con el viejo Caporal

.....
No se caigan compañeros
Cobren fuerzas y valor
Y no dejen este vino
En el día de María.

(Infor. Sr. Pinto, 1982).

Con otras variantes esta copla aparece en escenarios propiamente chilenos, y tal parece que estaba generalizada a todos los viñedos. La particularidad que presenta esta copla fue el hecho de dramatizarla en el templo en el momento que al conjunto de morenos le tocaba entrar en escena. Los bailarines morenos fungían haber bebido y se mostraban mareados y dormían un rato en el entre acto de la danza para que el caporal los volviera a animar.

Es evidente que la evolución de los danzantes morenos de antiguo tipo, caracterizado por su hermetismo, al punto de restringirse a la voluntad de una sola familia, aún en 1888 en que se funda la primera compañía de Morenos (Tacna) haya contado entre sus componentes bailarines de color predominantemente moreno.

Junto al baile de morenos que identificó a los negros de los viñedos de la costa sur, otros grupos sociales encontraron su propia expresión formando conjuntos de danzantes. Son conocidos en Chile: los chinos, los Turbantes, los Chunchos, las Kuyacas, los Postorcitos; en Bolivia: los Sicuris, Pusa-Morenos, Negritos, Waylillas (Van Kessel, ibid: 9). En conjunto definieron la región peruano-altiplánica, cuya vitalidad cultural se mantiene aún como una unidad superando las limitaciones creadas por la desintegración artificial de la región en tres nacionalidades. Pese también a que después de la Independencia los bailes morenos e indios se vieron forzados a excluirse de los centros urbanos, por considerarlos paganos, en una suerte de segunda campaña de extirpación de fiestas idolátricas; esta fue quizás otra de las consecuencias inmediatas que dieron lugar a la concentración cada vez creciente y masiva en los santuarios.

7. EL ESCENARIO: ENTRE EL PAGANISMO
Y LA LOGICA DE CONSUMO.

Una quebrada estrecha, a orillas del río Livilcar, de regular caudal, flanqueado por dos montañas pedregosas que caen verticalmente. El santuario es pequeño para una muchedumbre que supera fácilmente los 10 mil peregrinos. El templo de reciente factura (el anterior fue arrasado por la creciente del río) es muy simple para una historia que se remonta al S.XVII. En las explanadas contiguas a ambos márgenes del río, vertiente abajo, los peregrinos fijos y alferoces han construido habitaciones que las ocupan sólo durante los ciclos festivos; es un pueblo deshabitado el resto del año. Antes de su conversión en santuario se le conocía únicamente como un lugar de paso para los arrieros o como potreros donde pastaban sus rebaños los habitantes del pueblo de Livilcar (10 kms. más arriba del santuario) y de Umagata (5 km. río abajo). Sobre una altura de 1,500 m.s.n.m. es una zona límite entre la región chala y la región quechua, apta para la producción de forrajes, trigo, maíz. La proximidad de un molino de trigo, cuyas ruinas existen, es una prueba de su importancia económica y demográfica en otros tiempos. Su ubicación en un límite ecológico y en una ruta que fue

internacional, cuando la fiebre de una economía montada sobre la minería, se completa con la gravitación regional extendida a territorios de costa y sierra y a poblaciones dispersas entre la ciudad y los pueblos campesinos (Poole, 1982: 104).

Según la leyenda, que data de 1642 (Urzúa, 1957: 248); en un pueblo de la jurisdicción de Carangas (Bolívia) se produjo un incendio que destruyó el templo durante los preparativos de la festividad de la Virgen del Rosario, a causa del cual la imagen desapareció. La vieron unos pastores cuando bajaban por el camino de arriería, hacia Livilcar, y en este lugar, un anciano leñador, la vió convertida en una paloma. Al disuadirse la paloma emergió esculpida en la roca el rostro de la Virgen. Al ser anunciada su aparición al párroco de Codpa, éste al Vicario de Arica, éste al Obispo de Arequipa, su culto se hizo público y empezaron las primeras peregrinaciones masivas. Al aumentar su importancia religiosa el santuario dejó de pertenecer a la administración de la parroquia de Codpa y en 1700 pasó a depender de la curia ariqueña. (Vásquez, 1983).

Las demás leyendas que hacen mención a este mismo espacio sacraliza

do agregan elementos de diversa identi-
dad: recursos agrícolas, ganados, si-
tuación social, que arrojan en conjun-
to una imagen de valor socioeconómico.
Si la leyenda está sobrepuesta a la
historia, y se convierte por eso en su
metalenguaje, la aparición de la Vir-
gen de Piedra, desconsiderada su dimen-
sión religiosa, se constituye en un
punto de referencia a una historia sus-
ceptible de ser reconstruída documen-
talmente.

Una hierofanía que describe la
aparición de una imagen no es suficien-
te para convertir a un determinado es-
pacio en santuario. Pero la ausencia
de hierofanías, de un modo reiterado
en el tiempo, también pueden conspirar
contra un centro sacralizado. Solamen-
te si las historias de prodigios, ade-
más de ser reproducidos y transmitidos
constantemente de generación en genera-
ción, se hallan inmersos en un comple-
jo de relaciones geográficas y sociales
pueden configurarse en centros de atrac-
ción. Es la "capacidad dadora" de
la imagen sagrada la que arrastra a su
santuario masivas poblaciones desde lu-
gares muy distantes, en un sentido que
sobrepasa la esfera puramente local
(Giménez, 1978: 14). Merced al cual
el santuario se convierte en un escena-
rio plural donde convergen peregrinos
de distintas clases sociales, citadi -

nos y campesinos, de distintas lenguas, etnias y nacionalidades, y en una proporción desigual también distintos son los objetivos: sean fieles o mercaderes. Simultáneo al escenario religioso evoluciona durante el ciclo festivo el escenario comercial. El santuario de Livilcar es también el escenario de dos épocas, de dos universos. Allí están presentes los elementos vivos del arrieraje colonial, junto a los elementos propios del capitalismo. Allí se dan la mano la ciudad y el campo a través de los mecanismos de consumo. Las poblaciones rurales (Belén, Putre, Tignamar, Lluta, etc.) acuden al santuario para honrar a la Imagen, pero también para vender sus productos, desde comestibles hasta objetos de artesanía, que han trabajado cuidadosa y pacientemente durante el año para las fiestas de octubre y diciembre. Se ven también campesinos de Bolivia, especialmente de las zonas fronterizas, y del Perú, Cuzco, Puno y zonas andinas de Arequipa, Moquegua y Tacna. No es extraño encontrar que la transacción mercantil se haga en tres monedas. Si se quiere llamar de otro modo, a medida que avanza la ciudad y su lógica de consumo empuja la esfera religiosa a su opuesto profano. El paganismo indio o negro, tantas veces sancionado por las élites, es nada frente a las fuerzas del mercado y el interés de los o-

ficiosos ya no está dirigido contra aspectos revividos de cultos andinos, sí no contra los mercaderes.

Aún cuando se ha constatado este mosaico de relaciones, el santuario aparece como un espacio racionalizado. El acceso al templo, el centro sanitario, enramadas en venta, ambiente de hospedaje, la mudanza, etc. Orden que permite distinguir los centros dedicados exclusivamente al culto, de aquellos otros que corresponden al orden social. Empleando los términos de Eliade (1972) lo sagrado y lo profano no están mezclados, pero sí juntos.

8. DE LEJAS TIERRAS POR MELOS CAMINOS

"Masa enormes compuestas sobre todo de hombres y de jóvenes, visitan santuarios dedicados a la Virgen o a algunos santos ... e incluso a algunos héroes míticos populares, ... Estas peregrinaciones anuales con ocasión de algunas fechas especiales de festividad sobre todo, se caracterizan por ser prácticas rituales con gestos estereotipados, con ofrendas de dinero y de prestaciones físicas que implican sacrificio, en algunas partes (como en el norte de Chile) con danzas artísticas que

suponen largo entrenamiento, y todo es te conjunto, con escasa vinculación con la predicación a los Sacramentos de la Iglesia Oficial... Su religiosidad se refiere a necesidades y angustias inmediatas y, por lo mismo, muy sentidas: salud de los hijos, de la mujer, propia; apuros económicos, falta de trabajo; necesidades para la satisfacción de los cuales han hecho un voto o manda a la Virgen o el Santo". (R. Poblete, cit. Giménez, o.c.: 15) .

Una peregrinación, que se define en su aspecto ostensible como un desplazamiento de la residencia al polo sagrado, supone para citar los elementos del texto mencionado: masa humana, sacrificio físico (además de económico), gastos del valor ritual, angustia y "manda". El acto de peregrinar constituye ante todo un ritual intencionado. En un primer momento, el peregrino busca una solución a cambio del cual ofrece una promesa o "manda" (generalmente volver a peregrinar) y cuando la obtiene devuelve gratitud. Todo este circuito ritual incluye la observación de gestos estereotipados que ayudan a obtener el objetivo o llegar a la meta. Recorrer el trayecto es es la principal dificultad. Por lo común este es el prototipo de peregrino-masa. Junto a él se encuentra el peregrino en quien la intensión se halla alejada, y su participación reviste un

un carácter litúrgico.

Para los peregrinos de procedencia urbana, Tacna y Arica son los lugares de concentración previa. A partir de allí el recorrido en vehículo motorizado hasta el "paradero" Livilcar, distante desde San Miguel de Azapa, unos 55 Kms. La peregrinación propiamente dicha comienza en el paradero, a pie o a caballo. Este es el lugar donde la religión junta al transporte del capitalismo con la arriería colonial. En el mismo espacio coexisten la playa donde están aparcados los carros y la recua de caballos y mulos, debidamente aparejados. Y el peregrino puede cambiar el ómnibus por el caballo para continuar por el camino de arriería. Sin embargo, las relaciones de mercado le han dado un costo muy elevado al segundo tipo de transporte, mayor en 500% al motorizado.

Los 15 kms. restantes corren paralelo al río San José de Livilcar con una ligera desviación al desierto candente a la altura de Umagata. El trayecto jalonado por lugares de significación histórica o religiosa ayudan a tomar conciencia, a medida que se avanza, que se está ingresando al polo sagrado. Cabracabrani, lugar donde según la leyenda pacían llamas sagradas con su cargamento de plata, las tres cruces de Umagata y su templo en

ruinas advocada al Apóstol Santiago, donde el peregrino "deja la fatiga del cuerpo" al de ositar una piedra al pie de las cruces, el Molino de trigo y finalmente el santuario.

De acuerdo al tamaño de la promesa el peregrino realiza con frecuencia ingresos singulares. Hay quienes lo hacen andando de rodillas desde el Calvario o reptando por el suelo hasta llegar a los pies de la Imagen. Los demás esperan su turno alineados en una larga cola. Nuevamente, este es el peregrino-masa. No está sujeto a ninguna norma, no integra ningún grupo específico, no está obligado a permanecer en el santuario. Acude espontáneamente desde su centro de residencia por cuenta y riesgo propios. De acuerdo a los cálculos del diario "La Estrella de Arica" (1981) sumaban un total aproximado de 30,000 peregrinos, de los cuales el 20% correspondían a procedentes de Tacna.

La otra modalidad de peregrinación es la conocida como "corporada" que tienen como base las "sociedades religiosas" (Giménez, ibid: 190). Con forman instituciones organizadas (cuerpo dirigente, socios, bailarines, músicos, además de miembros integrados por razón de parentesco). El comportamiento y función de cada uno de sus miembros está contemplado por un esta-

tuto, se definen como devocionarios de la Virgen y su objetivo principal es asistir a sus ciclos festivos. Realizan en forma conjunta todos los momentos de la peregrinación. Hacen su registro en el santuario uno o dos días antes de la víspera, después de un fresco reparador en el río, protagonizarán la "llegada oficial" en el templo. Lo hacen "tal como vinieron" , frazada terciada al hombro (lo que no es más que una forma de simbolizar o sintetizar los avíos de peregrino). Mientras realizan la primera salutación en el Calvario, antes de dirigirse al templo, son "recibidos" por una de las "edecanas" de la Virgen, que son réplicas de la original empotrada en la peña, y presididas por ella hacen su ingreso triunfal al altar. Allí ejecutan los primeros bailes y cantan las coplas compuestas para el caso con emocionado fervor (A ti presencia divina/ te saludan tus Morenos/ con el corazón contento/ llenos de toda alegría). Después, su permanencia en el Santuario será obligatoria hasta finalizar el ciclo festivo, durante el cual todas las compañías intervienen por turno de acuerdo a un esquema de participación establecido: entradas, saludos, adoraciones, ofrendas, albas, auroras, buenas noches, retiradas.

Mientras los peregrinos que acuden de la ciudad, i emplean relati

vamente poco tiempo desde su residencia hasta el santuario, los que proceden de las áreas rurales conocen una trayectoria mucho más sacrificada. Desde lugares tan apartados como Putre o Tignamar, lo hacen a pie o a caballo empleando hasta dos días de camino. Aunque la presencia campesina no es notoria en el escenario de las danzas, en cambio son ellos los que mayoritariamente cubren con sus productos las enrramadas de la ruta "paradero"-santuario y los del propio santuario.

9. MORENOS EJECUTAN DANZAS INDIAS

Se siguen llamando morenos aunque en el rostro ya no se asome ningún rasgo negroide y el traje de baile recuerde mas bien una imagen selvática o indígena o a grupos étnicos distantes en la geografía y en la historia. Aún tratándose de aquellos grupos directamente vinculados a lo negro, en razón de su origen, este rasgo aparece físicamente aislado dentro del conjunto. Lo que hace evidente que lo moreno se reduce cada vez a un referente histórico, a la que contribuyen los estribillos del cántico y algunos elementos de la coreografía.

Desde los primeros grupos de baile que participaban en las romerías más tempranas se han venido multiplican

do el número de estos, especialmente después de la primera mitad del presente siglo. Los negros dedicados al cultivo de vid y a la producción de vino en los valles constituyeron los primeros grupos de baile. Hasta las primeras décadas del S. XX se recuerda que al santuario de Las Peñas concurrían no más de cuatro o cinco grupos: Los de Sama, Azapa, Tacna y Codpa. Cada grupo empleaba un tiempo ilimitado en el acto cultístico, durante el cual teatralizaban ante la imagen sagrada el proceso de su economía en los valles y sus usos sociales. Como ha venido incrementándose el número de interventores las teatralizaciones fueron suspendidas, para limitarse sólo al himno, el baile moderado, que en total no excedan los veinte minutos, debidamente reglamentados, con el fin de dar oportunidad a todos los participantes. De aquellos contados grupos algunos han desaparecido o migrado a los centros urbanos, dando lugar a nuevos tipos de conjuntos. Van Kessel (1982: 27) ha registrado el crecimiento numérico de la población de bailarines entre 1950 y 1980 en el orden del 120%; en cifras este incremento va de 4,800 bailarines en 1950 a 10,550 en 1980. Población que continúa aumentando en los años recientes tanto en el norte de Chile como en

el sur del Perú. Aunque toda la población registrada por Van Kessel es para Chile, en Tacna se ha formado la primera compañía de baile religioso, Los Morenos N°1, cuya influencia numérica y cualitativa es mayor en Arica que en el Perú. Numéricamente en Tacna hay también un incremento notable en los últimos tres años, que ya hacen en total diez conjuntos, todos ellos orientados a participar en el Santuario de Las Peñas.

La proliferación de conjuntos ha dado lugar a cambios notorios en relación a los grupos de tipo antiguo. No sólo hay incremento numérico, sino una creciente participación de mujeres y niños en los conjuntos de bailes; les asiste una organización más democrática al interior de las sociedades que sustituye paulatinamente a la organización tradicional antigua; se acentúa más un carácter religioso, producto de la apertura de los misioneros de la iglesia a las expresiones lapidadas como paganas. Según la clasificación de tipo coreográfico realizada por Van Kessel (1982:25) en 1970 concurren a Las Peñas siete tipos: Morenos, Piel Roja, Gitano, Diablada, Chunchu, Kuyaka, Otros Antiguos (chino, etc.); de los cuales el tipo Moreno hacía un total de 22 sobre 29 participantes conjuntos. Es claro que esta tipología revela la presencia de tipos "importa-

dos", forzados, debido únicamente a la imaginación y emotividad de sus fundadores, al lado de quienes los morenos constituyen una legitimidad originaria, categoría que debe extenderse por las mismas razones a las Kuyakas, Chunchos y Chinos, presentes en la historia social y económica de los valles y centros urbanos contemporáneos al surgimiento del Santuario. Otros conjuntos se formaron gracias más bien a influencias de conjuntos bolivianos que acudían a Las Peñas hasta hace aproximadamente 35 años. Pero en definitiva, la organización interna de los conjuntos, su estructura, sus vínculos con los aspectos culturales del mundo andino no provienen sólo de estos últimos contactos. Al lado de los bailes negros comparten los bailes indios desde los inicios de la vida colonial. Recordemos que antes de la llegada de negros y españoles, los indios que tenían acceso a estos valles y sus costas ejecutaban danzas ceremoniales en sus santuarios, acompañándose con el ritmo de tambores. El contacto posterior con los negros y la consiguiente disminución de indios en los valles dio lugar al predominio de lo moreno. Si los conjuntos actuales en los que ya no está ausente el elemento moreno continúan denominándose de este modo, es porque ha predominado coreográficamente lo moreno.

Las diferencias introducidas -

por el crecimiento numérico no sólo han afectado a los grupos autónomos y distantes entre sí; alcanza al interior de los mismos conjuntos. El caso más ostensible es el de los morenos que pueden distinguirse entre morenos antiguos y morenos modernos. Aunque el baile de ambos tipos es de "paso", la vestimenta ha sufrido transformaciones. El moreno antiguo vestía casaca gruesa, bordada con adornos, pantalón bombacho a media pierna, medias y zapatos blancos, de caña; y el moreno moderno viste terno, chaqueta negra, pantalón blanco y guantes; por esta razón se les llama "pituco" (Uribe Echevarría, s/f: 27).

El esquema de intervenciones es casi siempre el mismo durante todo el ciclo cultístico. Los conjuntos ingresan por turno de acuerdo al orden de llegada al santuario, salvo la prioridad otorgada a los Morenos de Tacna por ser la agrupación más antigua. Sintéticamente una intervención es la siguiente: Los danzantes se alinean en dos columnas a ambos lados de la puerta principal en espera de una indicación del caporal que dará la orden de ingreso; lo hacen presidiados por un Estandarte donde está consignada la denominación del grupo religioso, advocación, fecha de fundación y en muchos casos nombre del donante, benefactor o patrocinador de la compañía. El portaguía inclina tres veces el estandarte al momento de

ingresar, lo siguen en silencio los bailarines y los músicos. Estando en el interior el estandarte es colocado al costado izquierdo del altar y los bailarines empiezan su función bajo un atronadora salva musical compuesta básicamente por bombo, tambores, clarinetes. El grupo ejecuta los primeros pasos alternando con cantos de salvación. Cada intervención debe durar veinte minutos, y así como hay en la puerta un encargado dedicado al control de los conjuntos que deberán ingresar por turno, hay un sacerdote encargado de hacer respetar el tiempo reglamentario. Cuando los interventores se exceden, el sacerdote se sirve de varios recursos para desocuparlos, desde "apagar el micro" hasta el uso de la fuerza física. Terminada la presentación el grupo vuelve a retomar la salida caminando de espaldas al atrio para no perder su relación frontal con el altar. Sin embargo, aquí no ha terminado la intervención del conjunto. Mientras ingresa el siguiente grupo al templo, el anterior debe dirigirse a otro espacio ritual: la mudanza, ubicado a unos 700 mts. del templo.

Es una pequeña plaza de danzas de orientación EO, situada en la otra margen del río, y encabezado por un altar donde hay una replica de la

Virgen. En términos generales es una especie de templo cuya existencia ha sido forzada, como aseguran los caporales, por el incremento de conjuntos y porque hay danzas que requieren de un espacio más abierto para ser ejecutadas, además de que hay bailes, como los de estilo diablado, que no pueden ser interpretados dentro del templo a la que se supone más fuertemente impregnado por lo sagrado. La mudanza es un escenario exclusivo para danzas, por lo que se le conoce también como "contradanza", ambos términos equivalentes. Allí el movimiento sustituye en forma absoluta al cántico. Y así como los conjuntos han ensayado durante un año los momentos de intervención en el templo, han cuidado igualmente de cultivar los bailes de paso o salto para ofrecer un espectáculo durante 40 minutos, bajo una atmósfera velada, aunque no estimulada, de competencia. Es preciso subrayar que cada acto realizado por el conjunto, en o fuera del templo, está dedicado a la Imagen sagrada, aunque existe la impresión ordinaria de que en el templo las funciones son exclusivas para la Imagen, y en la mudanza para el público.

De todas las danzas donde predominan lo moreno y el tipo "baile de paso", hay conjuntos que han introducido variaciones notables inspira -

dos en elementos andinos tanto en los trajes, las melodías instrumentalizadas como en las danzas mismas. Y pese a que en estos casos de última aparición en el escenario de culto han adoptado lo andino, caso por ejemplo del tipo Diablada, continúan denominándose "morenos". Mientras en tales casos hay adopción de lo andino, un tanto forzado y sin la suficiente densidad emocional en la ejecución, lo andino propiamente se ve expresado por otros grupos de directa vinculación a las áreas rurales como las Kuyakas de Arica, o el conjunto San Benedito de Tarata (Perú), cuyos trajes son campesinos y su música es ejecutada por sikus o zampoñas.

Con ligeras variaciones el esquema de intervención, en templo y mudanza, se reproduce durante todo el ciclo festivo, desde el momento de "llegada" hasta la "despedida" de un modo que resulta reiterativo. El día de fiesta es diferente a la víspera sólo porque a mediodía la misa es celebrada por el Obispo; en ambos, hubo izamiento del Pabellón Nacional de Chile -acto que es considerado trascendente debido al nacionalismo chileno de reiterar que el santuario de Las Peñas es territorio ganado en la contienda del Pacífico-, y el pabellón del Santuario, de color celeste y al

medio una paloma blanca bordada. En ambos hubo procesión nocturna con las dos "edecanas" de la imagen central, la una morena y blanca la otra, en la que han participado todos los conjuntos de baile. Pero el momento final, la despedida, pone tal vez la nota más dramática en Livilcar cuando los danzantes se disponen a retirar con la promesa de volver al siguiente año. Vestidos con sus avíos de peregrinos ejecutan los últimos movimientos. Es el momento en que más de un bailarín pierde el conocimiento. Cuando llega el turno al último conjunto ha concluido prácticamente el ciclo festivo y se ha iniciado masivamente el retorno.

10. LAS SOCIEDADES RELIGIOSAS

Los conjuntos de danzas religiosas son anteriores a las compañías o sociedades. Surgieron como producto espontáneo en los valles y centros poblados y su conductor máximo era el caporal. Se les conoció como tales durante siglos, pero a medida que se iba erosionando las formas de organización social por la emancipación y por el crecimiento de las ciudades, a aquellos grupos autónomos evolucionaron hacia la forma denominada como sociedad o compañía religiosa. Su cons

titución y configuración son semejantes pero no iguales a las cofradías o hermandades creados durante la colonia. Como estas centraron su objetivo al culto, pero a diferencia de las cofradías no estuvieron patrocinados por la iglesia (Varón, 1982 y Celestino, 1982). Fueron mas bien resultado de una continuidad, de cultos andinos que los españoles ya encontraron al llegar a tierras nuevas y vieron las "borracheras solemnes" de los indios, como describió el cronista español Bibar (Hidalgo, 1982: 222), que se reunían en santuarios a beber y bailar mientras el shaman tocaba un tambor. Los conjuntos de baile religioso no son creación ni aporte exclusivo de Europa. En cambio los cultos del catolicismo popular europeo que también trajeron los conquistadores se fundieron con los existentes en el mundo andino (Ramos, 1979), dando lugar a una expresión común pero de distinta matriz. No se puede decir que estos grupos actuaban en la clandestinidad, pues evidente la activa vida pública que llevaron en santuarios y plazas y que contaron con cierta tolerancia oficial, pero no tuvieron reconocimiento como institución. Como grupos autónomos tal vez existían asociados a hermandades o cofradías, a pueblos o centros poblados productivos. Re-
cién al promediar la penúltima déca-

da del S. XIX algunos de estos grupos lograron tener carácter institucional, como la Compañía de Morenos N°1 de Tacna, fundada en 1888.

El conflicto Perú-Chile, que se prolongó hasta 1929, evitó una rápida proliferación de las sociedades religiosas. Junto al problema de la redifinición territorial, el conflicto se extendió al aspecto social, en la que los chilenos sobrevaloraron la raza chilena y el aspecto religioso, limitando por un lado el crecimiento de sociedades de culto, muy ligadas a Tacna, en razón de su origen, y principalmente prohibiendo peregrinaciones y cultos en el Santuario de Livilcar, cuya Virgen era considerada peruana y a quien acudían masivamente en peregrinación los tacneños, en plena etapa del cautiverio, con el objetivo de invocar la pronta solución del conflicto a favor del Perú. Como acto complementario a esta nacionalización de la Imagen es el hecho de haber introducido en su festividad, como obligatorio, el izamiento de la bandera chilena y el pendón de Las Peñas, en una ceremonia cívico-religiosa.

Las sociedades religiosas de baile son instituciones superiores a la categoría de conjunto que hemos venido mencionando. Aunque en ambos el objetivo general es el culto, la sociedad supone un cuerpo directivo jerarquizado,

-presidente, secretario, tesorero, fiscal, vocal, asistenta, instructor y socios, y que tienen un estatuto y reglamento de funciones, deberes, economía, sanciones. Una compañía o sociedad religiosa supone un tercer elemento que le es esencial: los socios de fila, o conjunto de bailarines. Este tercer elemento constituye en realidad un subconjunto de la sociedad, y sus relaciones están claramente prescritas por los estatutos. Sin embargo, cuando los socios de fila están en actividad, ejecutando una danza, durante el ensayo o en el santuario, tiene una relativa economía cuyo máximo poder lo detenta el caporal. La autoridad del caporal con relación a los bailarines es semejante a la autoridad ejercida por la directiva en relación a la compañía, mientras el caporal reproduce al interior de la danza la autoridad del antiguo cacique, pues no sólo dirige la danza sino que tiene capacidad de organizar y sancionar a los infractores, el cuerpo directivo es el organismo que facilita a la sociedad mantener relaciones exteriores con la comunidad civil y con otras compañías de su mismo género. En tal sentido se han formado federaciones de sociedades que tienen carácter local e interlocal -Tacna y Tacna /Arica-, quienes a su vez nombran otro cuerpo directivo. Aunque las pri

meras compañías como tales hallan su partida de nacimiento en las dos últimas décadas del S. XIX es después de 1950 que registran un incremento considerable en la medida que se produce "una expansión geográfica del movimiento religioso hacia las ciudades más alejadas de los santuarios tradicionales" (Van Kessel, s/f: 12). De ese modo la proliferación de sociedades alcanzó a todo el Norte Grande de Chile teniendo como centros de gravitación a los santuarios de Livilcar, Andacollo y La Tirana. Y en el Perú además de Tacna, el escenario de la multiplicación de sociedades, alcanzó a Ilo y Tarata. En veintitres años -50/73-, en el Norte Grande se registró un incremento de 64 compañías a 166, que supuso un aumento demográfico (de miembros) de 4,800 a 11,233 integrantes (Van Kessel, s/f).

La formación de una nueva compañía casi siempre está estimulada por otra compañía, a iniciativa de algunos migradores o de quienes llamándose "devocionarios de sangre" acometen la empresa de organizar una nueva compañía. Esto explica en gran parte la proliferación en serie de estilos, y la identificación de una sociedad con determinada familia, que aparecen en la denominación del Estandarte.

Las normas de reclutamiento

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

son un tanto flexibles, pues para ser acreditado socio o miembro de una danza no se exigen más condiciones que la voluntad y una comprobada devoción cristiana. Algunos ingresan desde niños y continúan en el grupo hasta que la edad se los permite, ascendiendo progresivamente hasta ser cabezas de grupo y tal vez caporal. Son frecuentes los casos en que los hijos heredan de los padres la disposición de ingresar como bailarín, lo que con el tiempo conierte a ciertos grupos en patrimonios familiares, hecho que no debe interpretarse tampoco como una institución cerrada.

Los recursos económicos de las compañías provienen casi siempre de las cotizaciones que realizan los socios, pero estos fondos, que son exiguos, se ven reforzados por actividades diversas, como rifas, kermesse, etc., que les permiten financiar los gastos de participación durante la peregrinación, especialmente para cubrir los gastos de música. Por lo demás cada socio de fila está obligado a financiar sus propios gastos, en los ensayos y cuando asiste al santuario, en la confección de sus trajes de baile y demás implementos.

La década del 50 es por muchas razones significativa para las compañías religiosas. Además del incremento numérico se producen rápidas

transformaciones en su estructura, en su participación en los santuarios y hasta en el aspecto litúrgico, aparte del obligado apoyo oficial que reciben de la iglesia. Particularmente relevante es el hecho de que antes de esa década el concurso de los danzantes era patrocinado por alferados, quienes corrían con los gastos de las bandas de músicos, turnándose anualmente, y de acuerdo a sus posibilidades. Un alferado de Belén, una población rural de Arica, solía llevar bandas de músicos de Bolivianos y bailarines al santuario de Las Peñas. Pero después de esa década se ha generalizado la responsabilidad económica a la directiva de las compañías, después a las de las asociaciones, y finalmente, como ocurre hoy en día, a los organismos federativos, en razón de perfeccionar la participación en las fiestas.

Gracias a las compañías religiosas es que podemos hablar de una peregrinación corporada y de un ciclo ritual organizado, antes y durante su intervención en el santuario.

Una característica particular en la formación y proliferación de las compañías religiosas es el hecho de haberse dado en las ciudades, perdiendo de esa forma su vinculación con el área rural. Su residencia na-

tural en la actualidad son los centros urbanos, aun tratándose de aquellas compañías que se denominan "Hijos de Azapa", "hijos de Codpa", que conforme están consignados en los estandartes, revelan una identidad: no están conformados por residentes de Azapa o de Codpa, sino por los hijos de migrantes a la ciudad de Arica. La totalidad de compañías que acuden a Las Peñas provienen de esta ciudad y de Tacna; salvo la compañía de Tarata, una ciudad evidentemente rural. A pesar que las compañías han fijado su residencia en Arica y Tacna (para decir solamente de las que concurren al santuario de Las Peñas), resulta significativo la distribución de ellas en las dos fiestas "grande" y "chica". Mientras en la "grande" acuden compañías en número mayor, entre 23 y 24, todas de filiación urbana; durante la fiesta "chica", de diciembre, acuden al santuario además de las compañías netamente urbanas, aquellas otras de filiación rural, hijos de Livilcar, Codpa, Lluta, Azapa; y desde el punto de vista numérico, hacen un total no más de quince participantes, es decir diez compañías menos que los que participan en Octubre. Este hecho está respaldado por la experiencia anterior, en que por razones de distancia las poblaciones inmediatas al santuario eran las mejores indicadas para acudir al santuario en sus

dos fiestas. Con el incremento de com pañas, las que tienen filiación rural, preferentemente, son designadas a concurrir en la fiesta chica.

11. LA "FERIA"

Se ha dicho reiteradas veces que las fiestas religiosas populares, y sobre todo las que se desarrollan en los santuarios, tienen un profundo sentido comercial. Al decir de G. Giménez (1978), el sentido original de las fiestas, especialmente campesinas, es el de la feria, de un modo que resultan siendo términos equivalentes, aunque parece inapropiado identificar a la fiesta religiosa de Las Peñas como campesina, debido a las inevitables transformaciones provocadas por el crecimiento de las ciudades inmediatas, y por el predominio de la lógica del valor de cambio, la connotación de feria no ha perdido su valor. El movimiento económico durante los ciclos festivos ha extendido al santuario el sentido de mercado eventual y regional.

Este mercado ha estimulado en las poblaciones rurales de la sierra de Arica el interés por la producción de ganado ovino y vacuno, cuyas carnes son proveídas a las enrramadas para la preparación de alimentos; y en menor

escala de productos agrícolas. De otro lado, este mercado ha fortalecido el interés por la crianza de ganado caballar, para el servicio de transporte entre el paradero y el santuario. En otras palabras, estas poblaciones rurales venden, proveen, pero no consumen, de este mercado eventual. Los productos que consumen, dieta y demás necesidades, son adquiridos directamente de Arica.

Pero su dimensión regional continúa siendo vigente. Al mercado de los bienes de consumo, particularmente alimentos, va asociado el movimiento comercial de otra categoría de productos: los paralitúrgicos. Es esta segunda categoría de productos que el movimiento económico adquiere una extensión que sobrepasa la localidad, y en el que lo regional incluye zonas de diferentes nacionalidades. La venta de estampas, detentes, exvotos, estatuitillas, rosarios, medallas, ceras, etc., adquieren de pronto una presencia dominante en el escenario de los oficios religiosos. Si no todos, la mayor parte de ellos, son comerciantes que proceden de la ciudad de Arequipa. Se trata de comerciantes que han delimitado mercados eventuales pero en fechas fijas, en espacios que corresponden al sur del Perú y norte grande de Chile. Ordinariamente estos centros eventua-

les alcanzan desde Ica (Señor de Luren) Cuzco (Señor de Huanca), Locumba en Tacna, hasta Las Peñas y La Tirana en Arica. Parte de tales productos son elaborados en Lima -estampas y exvotos- y la platería -milagros y medallas- en centros artesanales de Arequipa, y en no pocas veces aquella platería proviene de Bolivia. Tal vez a este hecho se debe en que ocasionalmente la transacción es permisible hasta en tres monedas.

Aun tratándose de comercio paralitúrgico, que no es muy rentable en comparación con productos de otro género, los alferoces de la Federación, encargados de la organización del ciclo festivo, han destacado a un responsable "secretario comercial" para hacer el registro de comerciantes que ingresan al santuario y los distribuidos en la ruta comprendida desde el Paradero, con el objetivo de recaudar fondos mediante cobro de impuestos diferenciados. Fondos que servirán para introducir mejoras en la infraestructura del santuario, asistir a sus servicios, cuidar del camino, etc.

IV. DE LOS CRUCEROS DE HUAYLILLAS

Paralelamente a la evolución de los conjuntos de morenos, en relación al Santuario de Livilcar, otra fiesta religiosa, las Cruces, fue cultivada profusamente por todos los pueblos dispersos en centros cuyas economías se diferenciaban entre pastoras y agrícolas, y se hallan ubicadas desde el valle de Tacna, incluida la ciudad, hasta las comunidades de puna. Desde que la Cruz, el símbolo cristiano más ostensible y móvil, se impusiera como el sustituto obligado de las huacas indígenas, las comunidades andinas la asimilaron particularmente a la agricultura. De allí la generalizada asociación con la cosecha. Y los conjuntos de danzas morenas tuvieron también relación con la Cruz, como en el valle de Azapa, cuyas celebraciones aún se recuerdan entre las personas mayores. Los morenos de Azapa, que después emigraron hacia Arica, distribuían sus intervenciones entre el Santuario de Livilcar y las Cruces. En Tacna la privilegiaron primero los ayllus, que devinieron después en pagos hasta muy avanzado el período de



Virgen
de las Peñas
en el Santuario
de Livilcar,
valle de Azapa.

Campeñinos del Cuzco

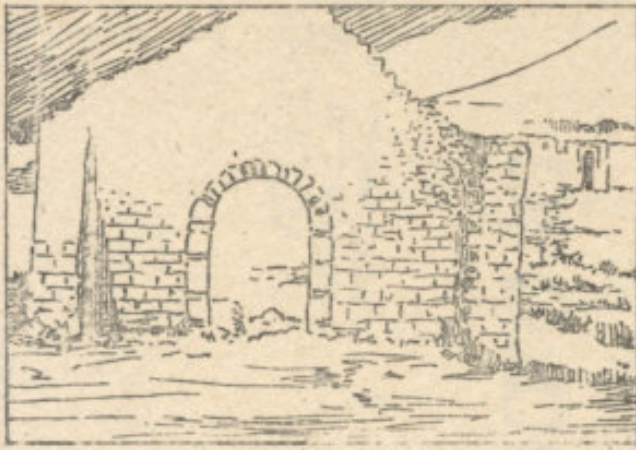


Peregrinos de Tacna y Arica.

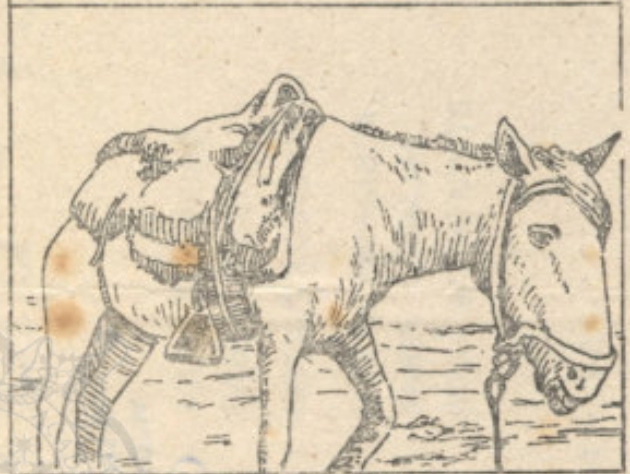




UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
UNIVERSIDAD DEL PERÚ. DECANA DE AMÉRICA



Caminando al templo de Umagata, asiento de los Caciques Cañipa.



Como en los tiempos de la arriería, los caballos son empleados en la peregrinación.



Algunos peregrinos ingresan de rodillas desde el Calvario al templo.



Hijos de Azapa, Codpa, Livitcar, Belén, ahora residentes en Arica concurren especialmente a la fiesta chilina.



En el templo y la mudanza: Morenos (Tacna) y diablos (Arica) danzan a la Virgen.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
UNIVERSIDAD DEL PERÚ. DECANATO DE AMÉRICA

de la República, y posteriormente en barriadas o pueblos jóvenes.

La proliferación de la Cruz en el territorio sometido fue estimulado no sólo por su condición de símbolo móvil, a él ayudo el hecho de condensar el sentido de inmolación tan promovida por la acción catequizadora. Las cruces fueron implantadas sobre los templos prehispánicos, los caminos, invadieron masivamente desde espacios colectivos hasta viviendas particulares. A pesar de esta proliferación las comunidades andinas convirtieron el culto a la Cruz en una celebración colectiva en correspondencia a los lugares de dimensión comunitaria acaso porque, subrepticamente en dicho acto restablecían los vínculos con los santuarios anteriores a la invasión europea.

A diferencia de los morenos, los cruceros representan, aún en los años más recientes, a la comunidad andina. En ambos se puede hallar la distinción entre ciudad y campo considerando la procedencia de sus agentes. Pero desde el punto de vista de la fijación del escenario ambos describen sentidos contrarios. Mientras los morenos acuden de la ciudad al campo, los cruceros vienen del campo a la ciudad y de aquí nuevamente al campo. Entre ambos hay oportunos contactos, especialmente

cuando algún grupo de morenos es solⁱ citado para participar en el ciclo de las cruces.

Aunque tienen disposición diferente y son hasta contrapuestos los recursos paralitúrgicos de culto, son evidentes en cambio la presencia de elementos que corresponden a una misma matriz sociocultural, especialmente en el aspecto de la cosmovisión andina.

Las doce Cruces celebradas en Tacna, identifican un lugar en el camino, un paso, una abra, un cerro. De todas ellas, las Cruces de Huaylillas han logrado convocar mayor atención durante el ciclo de las Cruces, sea por el número de alferados, devotos, duración del ciclo festivo y la magnitud misma de sus celebraciones pese a su reciente difusión en la ciudad en los diez últimos años. Este fenómeno obedece al impulso de un trasfondo histórico y a las migraciones de las zonas de puna hacia la ciudad, y al hecho de estar favorecida por la transferencia de una economía pastora y agrícola al comercio. Aunque se trata de una particularidad propia de los cruceros de Huaylillas, en términos generales la composición y comportamiento religioso de los otros cruceros es similar.

12. HUAYLILLAS Y TACORA

Sobre los 4,200 m.s.n.m., se encuentra Huaylillas, colonial paso de los arrieros que iban a Oruro y lo convirtieron en un tambo menor, a saber por los galpones de adobe y piedra que permanecen al abrigo de un promontorio. Probablemente fue una "huaca" indígena donde se reunían los pastores del lugar para realizar ofrendas desde tiempos prehispánicos. La zona al pie de los volcanes Chupequilla y Tacora posee un clima bastante frígido y muy por encima del límite agrícola (Dolfus, 1981), apta sólo para pastizales que hacen posible la crianza de dos tipos de camélidos andinos: alpaca y llama. La mayor parte de su fauna es de condición silvestre (vicuña, ñandú, parihuana, huallata), que facilitan la caza eventual de peruanos y chilenos. Además de haber sido un "paso" para los arrieros que han venido acumulando durante siglos un promontorio de piedras "para dejar la fatiga", frente a la capilla, Huaylillas es un lugar estratégico por estar ubicado en zona fronteriza, cuyos hitos son permanentemente vigilados por elementos de seguridad de ambos países. No hay alrededor de Huaylillas un pueblo, salvo el tambo de San Manuel, y el campamento chileno de azufre, hoy en desuso. En cambio su gravitación religiosa alcanza toda una re-

..... gión andi
na que sobrepasa la limitación artifi
cial de las nacionalidades. Tal vez
esta atracción religiosa se debe al
hecho de estar situado en el viejo ca
mino de arriería y a la proximidad
del volcán Tacora de gran significado
económico (azufre), a cuyas faldas se
hallo un pueblo del mismo nombre, y
al hecho también de haberse configura
do desde tiempos prehispánicos en el
tutelar del valle de Tacna. Es el ca
mino internacional de arriería a la
que la memoria de los ancianos remite
el origen del culto a la Cruz de Huay
lillas, enriquecida después con la ex
plotación del azufre, y extendida, fi
nalmente, hacia las comunidades agrí
colas de Palca.

Como se ha dicho, Tacora es
un nevado y un pueblo. Por su eleva
da altura (6,000 mts.) lo tuvieron
por deidad tutelar los indios de Tac
na y Arica y todos los pueblos com
prendidos en esa vasta extensión; es
pecialmente las comunidades agrícolas
vieron en Tacora una capacidad propi
ciatoria de los cultivos, pues, según
leyendas de actual circulación, en la
cima del nevado existe una gran cruz
y un espacio fértil donde crece maíz
de la mejor calidad. En Tacora y Chu
pequilla, el volcán vecino, hallaron
a las fuentes de agua, cuyos deshie
los dan abasto al riego de Palca, Ta-

rata y Lluta. Tacora tuvo particular importancia como veta azufrera desde los tiempos de la colonia. En 1618 el Virrey Esquilache recibió las primeras noticias sobre el hallazgo de las minas de azufre de Tacora (Blandot, 1910), aunque su explotación fue considerada sólo después del período de la emancipación. Recién en el presente siglo, 1930, se constituyó la compañía minera y Azufrera del Pacífico con capitales ingleses, y ocho años después pasó a la Compañía Azufrera Nacional (Chile) (Urzúa, 1957 : 170). Entre el año de su descubrimiento y el de su explotación, alrededor de 1879, este último señalado por Urzúa, hay un largo período que no es posible aceptar que el azufre de Tacora fuese desatendida pese al aprecio del que gozaba en la colonia por su buena calidad. Se debe tal vez al excesivo nacionalismo del historiador chileno que le impide reconocer una prolongada etapa en posesión de la jurisdicción peruana. Lo prueba la existencia del pueblo Tacora constituido mucho antes de iniciadas las explotaciones oficiales de azufre. De acuerdo al Padroncillo de la clase indígena, levantado en 1852, vivían en Tacora doce contribuyentes originarios con tierras (AHDT: PL-12). Cifra que es superior a los de Olanique, Aica, Totorani y Palca; lo que hace suponer que existía en Tacora una regu-

gular población cuyas actividades se distribuían entre las labores de la mina y la crianza de alpacas. Sin embargo, es necesario observar que en el mencionado padroncillo de contribuyentes clasificados entre contri- buyentes con tierras y sin tierras, los doce asignados para Tacora son todos con tierras y ninguno sin ellas. ¿Controlaban los contribuyentes de Tacora propiedades en tierras bajas, agrícolas? ¿O se les asignaron como propiedades los pastos comu- nales? Quedan aún abiertas estas interrogantes para investigaciones futuras. Pero en términos generales y desde una óptica mas bien actual, las relaciones de intercambio y el acceso a pisos ecológicos diferentes configuran una economía de complemen- tación entre pastores y agricultores.

Es indudable que después de 1879 la población de Tacora aumentó de volumen convirtiéndolo en un centro exclusivo de mineros conformado por trabajadores y familiares de estos, reclutados entre los campesinos de la zona, peruanos, chilenos y bolivianos. De aproximadamente 400 obreros dedicados a la explotación del azufre, Urzúa (ibid) afirma que la mayor parte de ellos eran de origen boliviano. La actividad minera desplazó a la del pastoreo, entre los hombres, y estimuló el comercio,

revitalizando el circuito de transacción en toda la región andina vinculada a las fronteras. Después de la decadencia del azufre recobrarían su dinamismo anterior la economía de pastoreo y el comercio, esta última favorecida por el ferrocarril Arica-Charaña y la carretera Tacna-La Charaña, después de 1940, que dieron origen a un punto de convergencia trinacional conocido como las ferias del Tripartuto.

Reducida al pastoreo, luego de la debacle del azufre, y bajo otra nacionalidad, Tacora guarda mejor conexión con el archipiélago de "estancias" campesinas de Ancomarca. Hablan el mismo idioma (aymara y eventualmente español), enfrentan una misma economía que montada sobre el trueque supera las limitaciones de la moneda, tiene, en fin, un conjunto de patrones sociales y culturales que los identifica a una común matriz, y su religión está mejor expresada por la Cruz de Huaylillas. Constituye una región bien definida. Desde el S. XIX, para referirse únicamente a los Padroncillos mencionados, predominaban en Ancomarca los apellidos originarios Flores, Calisaya, Lanchipa, Chura, Infantas, Alanoca; y en Tacora Camiño, Silvestre, Flores, Chura, Palza, muchos de ellos hoy vigentes en las comunidades altas y residentes en los pueblos jóvenes de Tacna y Arica. A pesar de estar limitada por la nacionalidad chi-

lena, Tacora tuvo por patrón a la Cruz de Huaylillas, cuyas honras se celebran el 15 de junio. Para ello llevaban aún en los últimos años, en peregrinación de la capilla al pueblo de Tacora, y devolverlo al día siguiente, en la misma modalidad. Los propios campesinos de Ancomarca, cuyo patrón de fundación es San José, encontraron en Huaylillas su máximo benefactor.

13. PASTORES Y AGRICULTORES

Ancomarca, a cuya jurisdicción pertenece Huaylillas, es en realidad un archipiélago de "estancias", pequeños centros poblados compuestos de una a cinco familias dedicadas en su conjunto a la crianza de auquénidos, y al comercio especialmente en la zona denominada Tripartito. Su habitad está definido por la puna, arriba de los 4,000 m.s.n.m., donde es posible sólo el aprovechamiento de pastizales en tierras abiertas que albergan rebaños en forma temporal para facilitar el consumo de pastos en áreas más extensas. La conducción y crianza del ganado lanar corre por cuenta de la unidades domésticas, quienes procuran generar excedentes para su comercialización y para el

intercambio con otros productos generalmente agrícolas (Flores Ochoa, 1977:18). Debido a su aislamiento de los centros industriales (Tacna) y al hecho de constituir una economía secundaria en el esquema de producción del departamento, el pastoreo se ciñe a los patrones tradicionales con escaso estímulo de parte de la tecnología moderna. Si se compara la población de auquénidos en zonas andinas de Tacna y Moquegua, con otras del altiplano y sierra central, es reducida en relación a estas últimas. Entre alpacas y llamas, en Tacna, apenas alcanza la cifra de 40,000 unidades, mientras que en Moquegua existe alrededor de 74,000 unidades (Anuario Estadístico Agrop., 1981).

Entre los campesinos de Ancomarca, la llama reviste una doble dimensión: Económica y ritual. e integran al mismo tiempo una sola unidad que se hace difícil separar la dimensión económica del ritual. Se la utiliza en el consumo alimenticio (carne fresca y/o deshidratada) y la sangre, las grasas, las vísceras, los huesos, pueden además tener importancia religiosa. La fibra es empleada en la confección de vestidos, aperos, costales, sogas que posibilitan a las comunidades contar con amplios recursos. Aún su estiércol, por su alto valor calorífico, es utilizado como material de combustión. La llama es vista desde tiempos inmemoriales también

como animal de transporte, especialmente en los viajes interzonales.

De otro lado, el empleo ritual de la llama es de alto espectro. Atraviesa todo el espacio andino dedicado al pastoreo identificando su economía, sus usos y su religión. Así como las comunidades agrícolas hallaron en las huacas y cruces los centros propiciatorios de reproducción de sus medios de subsistencia, los pastores los emplearon para propiciar la fertilidad de la llama. Por esta razón no extraña encontrar entre los motivos con que son adornadas las cruces de Huaylillas figuras de alpacas y llamas, a modo de abalorios, porque "son la expresión de la economía regional" al que representa, según la declaración de los mismos protagonistas del ritual religioso. Sin embargo, donde la llama parece estar conectada solamente a los pastores, en sentido ritual ha penetrado a sociedades no sólo rurales sino urbanas. La información etnográfica, folklórica, estipuladas entre las más recientes, dan cuenta de prácticas propiciatorias teniendo como elemento más importante la sangre de la llama, en un rito ampliamente difundido como "holocausto de la sangre".

En una experiencia casi con-

tingencial, en 1982, con motivo de realizarse la inauguración de la capilla nueva de Huaylillas, se realizó el rito prehispánico "holocausto de sangre", como un acto previo a la bendición cristiana efectuada por el Párroco de El Espíritu Santo (Tacna). Dos llamas, una hembra donada por un devoto chileno, la otra macho, donado por un devoto peruano, traídas ambas del tambo de San Manuel, debidamente maniatadas por las extremidades y con los ojos vendados, fueron dadas en "pago" a la pachamama. La técnica y los movimientos del sacrificio fueron hechos, con ligeras variantes, de la misma manera como se estilaba en tiempos lejanos en las que se combinaba la técnica del deguello ventral y la Ch'ila (Muller 1977), para extraerles la sangre y el corazón. La sangre para ser empleada en el mito conocido en aymara como "vilancha", que consiste en asperjar los muros de la nueva construcción, y el corazón para ofrendar a la tierra mediante la incineración. Es conocida esta práctica, bastante difundida, en todo el territorio altiplánico y que Nachtigall (1975) presenció en las punas de Moquegua y punas del noroeste argentino (ver también Zora Carbajal, 1969: 244; informe champagnat, 1974; Alpaca-Peru EPS, 1981: 146). Después del "holocausto de sangre", dirigida por "yatiri", descendiente de una antigua familia de Tacora, la carne de llama -

fue ingerida como asado, en un acto que forma parte del rito final del sacrificio.

Por lo general, las comunidades campesinas, cuya subsistencia se basa en la economía de pastoreo, requieren, para completar la dieta familiar, de los productos de origen agrícola, y estos, de la carne y la fibra de lana de los pastores, dando lugar a una economía de complemento de acuerdo a un modelo de verticalidad (Murra, 1975; Golte, 1980), en el acceso a la producción mediante diferentes tipos de intercambio. El archipiélago de estancias que circunscriben a la comunidad de Ancomarca, constituyen un anexo del distrito de Palca, cuya capital se halla en una zona agrícola. Aun considerando accesoriamente la administración política, la relación entre puna y valle, entre las estancias de Ancomarca y las comunidades agrícolas, se da en tres direcciones, hacia el valle de Tarata, hacia Palca y hacia Lluta (hoy territorio chileno). En esta última, por razones obvias, han sido recortadas, pero fueron muy activas antes trazar el límite de demarcación fronteriza. La relación con las otras dos zonas bajas se encuentra estimulada por diferentes motivos, entre ellos porque Ancomarca es la puna natural de Tara-

ta y Palca, por el comercio fronterizo y por las vías de comunicación que la unen particularmente a Palca, primero la arriería y hoy una carretera. En el criterio general de Ancomarca y Paucarani figuran como zonas típicamente de pastoreo, Palca, Challaviento y Vilavilani como zonas agrícolas; entre ambos el tambo de Chachacomani es el límite de los cultivos. Allí se produce maíz, habas, papas, alfalfa, y en menor proporción tomate y frutas, casi siempre para el consumo familiar, destinándose un reducido porcentaje para el intercambio. Challaviento y Vilavilani producen maíz y papas preferentemente, y forrajes, y la propiedad está conformada por pequeñas parcelas y las comunales por pastizales.

Aunque es relativamente menor el acceso de las estancias en los pisos agrícolas en calidad de conductores de parcelas o en la prestación de trabajo durante los cultivos y cosecha, lo contrario si es mucho más evidente. Los agricultores cuentan con rebaños en las zonas dominadas por las estancias, y definen una suerte de economía mixta. A pesar de que Palca y Tarata son áreas agrícolas de regular producción, los pastores de Ancomarca la han tomado secundariamente para su economía. Generalmente los productos con que surten la dieta familiar y demás bienes son adquiridos en la ciudad de

Tacna y en la feria dominical de Tripartito. La moneda es el medio de transacción único, inclusive con las áreas agrícolas. El trueque, aun la moneda como patrón de trueque, han sido dejados de lado al ser fuertemente impactados por el comercio que enlaza directamente Tripartito con Tacna.

A pesar de que la moneda se ha impuesto como patrón de cambio, corvirtiendo la economía de uso en valor de cambio, la organización del trabajo agrícola combina la antigua institución tradicional consistente en la prestación recíproca con los jornales. Bajo la modalidad de servicio mutuo, con obligaciones de bebida, comida, de parte de quien es beneficiado, se atienden los ciclos de cultivo entre los pequeños parcelarios; pero aunque se continúa respetando esta institución cooperativa en el uso de la fuerza de trabajo, en términos generales se ha erosionado por la introducción del jornal. Hay que mencionar que el jornal ha sido largamente estimulado por las modificaciones introducidas en la agricultura, cuya producción, como en Tarata, alcanza niveles industriales con el orégano, que es un producto de exportación. Mientras esto ocurre en la agricultura, en la economía pas

toril el trabajo se sustenta en la uni
dad doméstica, sobre todo cuando se
trata de conductores originarios de An
comarca; pero cuando acceden a tener
rebaños unidades domésticas localiza-
das en pisos agrícolas, la conducción
del rebaño es encargada a un pastor
con quien establece el sistema de "par
tición". Según esto, el pastor tiene
derecho de propiedad sobre la mitad de
las crías machos y/o sobre las macho-
rras, hembras excluidas de la reproduc-
ción.

Los principios de intercambio
y reciprocidad en sus distintas modali-
dades si bien han sido erosionados por
una economía predominante con valor de
cambio, rigen las relaciones sociales
y han mantenido su original fuerza es-
pecialmente en la conducta religiosa y
simbólica. Aún cuando los pastores de
Ancomarca y los agricultores de Tarata
y Palca se han convertido al comercio,
como actividad exclusiva y fuera de
sus comunidades de origen, es evidente
que cuando celebran los ritos de tran-
sición, sus fiestas patronales la cele-
bración de las cruces, reproducen con
una vitalidad sorprendente aquellos
principios andinos.

Paralelamente a esa conversión
de comunidades campesinas al pastoreo
y la agricultura, y sus naturales rela-
ciones complementarias, a una economía

de comercio activo después de 1971, el culto a la Cruz de Huaylillas ha ido superando el contexto restringido a pastores y agricultores hasta convertirse en un culto casi regional, promoviendo desde la misma ciudad de Tacna. El que fuera un culto revelado por la arriería y limitado a los pastores de Ancomarca, Paucarani, y posteriormente Vilavilani y Palca, con la construcción de la carretera Tacna-La Charaña que activó el comercio en la Tripartito, se culto ha terminado por enlazar a Tacna. Con todo, este fenómeno no es exclusivo de la Cruz de Huaylillas; la ciudad ha sido ganada por la decena de cruces que se veneran en los diferentes pueblos agrícolas inmediatos a Tacna y aquellos que se encuentran en los pasos prominentes de caminos. Uno de los principales causantes de este fenómeno es el proceso de migración interna, del campo a la ciudad, cuyo asentamiento natural han fijado en los, ahora, pueblos jóvenes.

14. DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS A LOS PUEBLOS JOVENES.

Identificada Las Cruces, como la fiesta de los "pagos", ex-centros agrícolas, o de los distritos y poblados cuya economía giraba en torno a la actividad agraria (Miculla, Pachía, Palca, Tarata, etc.), durante la década

del 70 se produce en Tacna la transferencia de identidad hacia los pueblos jóvenes. Los continuos y prolongados recorridos de las diferentes cruces por la ciudad durante el mes de mayo tienen, para la mirada reticente de los ciudadanos, sólo dos puntos de referencia: los pueblos jóvenes y un centro religioso, la parroquia El Espíritu Santo. Lo que fuera una fiesta restringida al "pago", al distrito o a la comunidad, ha ido ganando progresivamente audiencia en la ciudad, de un modo masivo que permite hablar de una suerte de andinización de su religión, y su cultura.

Este fenómeno de andinización religiosa es concomitante al proceso de reordenamiento económico y a las modificaciones introducidas en su composición social. De una ciudad "pequeña y pobre" que se rehabilitaba con dificultad de un penoso período de "chilenización" Tacna se ha ido transformando en un polo de atracción en la medida que se fueron definiendo su industria, sus circuitos comerciales y el circuito de la gran minería. Su población global (departamental) que diez años después de su reincorporación a la vida independiente bordeaba los 37,000 habitantes, en veinte años, 1961, aumentó apenas 30,000 habitantes, pero en los siguientes veinte años cuando entraron en ejercicio los circuitos de

la gran minería, y los comerciales, e sa cifra se elevó a 143,085 habitantes (CENSOS VIII de Población y III de Vivienda, 1981: VII).

Es significativo el crecimiento de la población de Tacna, considerando su polo urbano, con relación a Tarata su natural área rural. En 1972 Tacna representaba poco más del 83% de la población del departamento mientras que Tarata sólo el 17% del total, proporción que en 1981 aumenta en Tacna en 6% y, en cambio, disminuye para Tarata en ese mismo porcentaje con relación al censo anterior. En este mismo período la población urbana propiamente dicha, en Tacna, se incrementa de 81% a 85%, en tanto que la población rural disminuye del 19% al 15%. La disminución de la población rural es consecuencia directa de los continuos procesos de migración hacia los centros urbanos, Tacna, Ilo, Moquegua, donde se hallan concentrados la industria y el movimiento comercial. El desarrollo del mercado se vio estimulado particularmente desde 1940 con Gloría S.A. que modificó el patrón de cultivo tradicional y propició en los centros agrícolas el interés por los forrajes, impulsó la industria por los productos lácteos. Junto a la metalurgia. Ilo se convierte en el escenario de la industria de harina de pescado pasando a constituirse en una

ciudad superada sólo por Tacna en 1980. Pero la mayor absorción de la fuerza de trabajo proviene de la industria manufacturera con 200 establecimientos y una mediana industria compuesta por fábricas de gaseosas, aceite comestible, madera para construcción, improntas y explosivos; además de una naciente industria de aparatos eléctricos, relojes, autoradios, etc. De igual modo, al consolidarse el circuito de la gran minería (Toquepala-Cuajone-Quellaveco) se producen modificaciones sustanciales en el sur andino-costero, sobre todo en lo que respecta al mercado regional. Desde 1960 en que entra en explotación el cobre de Toquepala, las poblaciones andinas inmediatas al yacimiento son convertidas en "despensas" del campamento minero, pero sin que ello signifique modificación en su sistema de producción que se mantiene dentro de sus patrones tradicionales, en una típica relación de transnacional/precapitalismo por el cual estimula la producción que necesita consumir pero desestima capitalizar el proceso de la producción y se ofrece sólo como mercado que puede pagar los más altos precios. Por esta razón la gran minería ha constituido más un circuito comercial y propugnado entre los campesinos una economía montada en el valor de cambio (ver Delimitación y Priorización Microregional, Ordetan, 1981 y Panty Neyra, 1980).

Con la conversión del norte de Chile en zona franca, en 1976, se revitaliza una economía especulativa que mueve poblaciones enteras ubicadas en las zonas fronterizas Perú-Bolivia-Chile. Por los puertos de Iquique y Arica ingresan a Tacna productos procedentes de Argentina, Brasil, etc. En relación a Tacna se hallan definidos dos ejes comerciales de intenso movimiento: Tacna-Arica, y el eje Tacna-Tripartito. Debido a ello el comercio de pacotilla de Tacna ha alcanzado una dimensión nacional que ha relegado a segundo plano las actividades del sector primario. El censo de 1981 encontró una PEA dedicada en su mayor parte a la economía terciaria. Pese al incremento de una población asalariada (entre obreros y empleados) del 45% (año 1972) al 57%, la participación relativa de trabajadores de la industria manufacturera bajo el 8%, 1972, al 5%, y, en cambio, en el sector de servicios aumentó del 29% al 39%, y en el comercio del 13 % al 17% (CENSOS, 1981).

Al lado del gran desarrollo industrial, la gran minería, el comercio en diversos circuitos que vinculan a la región con otros espacios del interior y exterior, pero desarticulados entre sí, otros factores ejercieron influencia en la migración de las po-

blaciones andinas hacia Tacna. Tal vez lo más importante de estos factores se refiera a la sequía de los años 56 al 58 que afectó a la sierra peruana provocando la pérdida de cultivos y de ganado vacuno, ovino y auquénidos. Como resultado se vió acentuada en los años inmediatamente posteriores una fuerte presión demográfica sobre el casco urbano de Tacna. Una gran parte de los migrantes procedentes de las provincias de Puno, y en menor proporción de las áreas andinas de Tacna, dieron origen durante la década del 60 a la mayoría de las "Urbanizaciones Populares" asentadas en los espacios eriazos o en las chacras de la periferia. Pérez (1980) ha hecho una reseña cronológica de los Pueblos Jóvenes fundados desde 1955 (caso del P. J. Francisco de Paula Gonzáles Vigil) hasta 1973 (caso del P.J. César Vallejo) que muestra durante ese período la rápida expansión urbana que ha mantenido su ritmo de crecimiento en la década posterior hasta hacer en la actualidad un total de quince pueblos jóvenes. Aunque la sequía fue un factor principiante, el flujo migratorio se mantuvo por la consolidación de los circuitos comerciales. Económicamente ha significado el tránsito de la agricultura y el pastoreo, y en menor escala de ocupaciones artesanales, al comercio activo, la actividad económica de mayor preferencia, cuyos centros de operaciones se han constituido en "mercadillos" o "ferias".

De acuerdo al mismo estudio mencionado, entre 1973 y 1980 se han formado en Tacna 16 "asociaciones" de comerciantes minoristas que corresponden a igual número de "mercadillos" o "ferias", cuyos conductores o socios son producto de este desplazamiento migracional (Pérez, 1980: 93-94). Es necesario agregar a esta categoría de comerciantes estables, la otra masa que sirve de enlace y ejercen como distribuidores mayoristas, condición que adquieren por el hecho de contar con movilidad propia (camión) y /o porque son originarios de lugares estratégicos dentro de la red comercial, como ocurre con los comerciantes de Ancomarca. Parte de ellos se hallan establecidos en los mercadillos y han fijado su residencia en alguno de los pueblos jóvenes; otros prefieren mantener su residencia en su comunidad de origen o en centros próximos como Tarata, desde donde realizan sus operaciones en relación al Tripartito, acceden a Tacna o a la ciudad de Arica. En este caso utilizan con ventaja la carretera Tacna-La Charaña y el ferrocarril Arica-La Charaña. En buena parte de casos combinan la actividad económica de su comunidad, el pastoreo, con el comercio.

Aunque son desiguales los grados de asimilación a la vida urbana, los pueblos jóvenes identifican una zona intermedia entre la ciudad y el campo, en

tre la metrópoli y la comunidad campesina. Los signos ostensibles de esta condición intermedia están dadas por el aspecto urbanístico, de modo que parecen espacios rurales transplantados a los contornos de la ciudad; pero especialmente por la retención y reproducción de usos y modos de ser sociales y culturales de la comunidad de origen. El cambio relativo de la actividad económica (ahora obrero, comerciante o empleado) no supone el abandono de los patrones de comportamiento de la comunidad agrícola o pastora; los vínculos de parentesco que tienen una particular fuerza de cohesión familiar y colectiva, y los principios de reciprocidad o intercambio, tienen ahora, en el nuevo contexto, más importancia social y cultural. Con relativa frecuencia los migrantes tienden a identificar en la ciudad zonas (PJ) que en cierto modo son espacios designados como exclusivos (no excluyentes) donde se han instalado quienes proceden de una provincia o área andina y se ofrecen como espacios receptores a los siguientes flujos migratorios de la misma provincia. Cuando esto no ocurre les queda únicamente el club provincial o distrital "Hijos de ...residentes en..." cuyo principal objetivo es vincular institucionalmente a la población migrante con la comunidad de origen.

Otras veces este vínculo institucional no está dado por el Club Provincialiano, sino por otra institución de carácter religioso: LA HERMANDAD. Aunque su orientación principal es la conmemoración de la fiesta patronal de la comunidad de origen, las hermandades no dejan de cumplir aquellos objetivos que son comunes a los clubes provinciales, sólo que en vez de valer se del deporte o la actividad cultural como medios de expresión, lo hacen a través del culto religioso. Este es el caso de los campesinos migrantes de la comunidad de Ancomarca que, dispersos en pueblos jóvenes y ocupados en el comercio de pacotilla, se han aglutinado en la institución "Hermandad Santísima Cruz de Huayllas".

15. EL CICLO DE "AYMORAY QUILLA"

En el calendario andino Mayo es el mes de la cosecha de maíz. Los incas lo conocieron como el mes de la abundancia a cuya recolección de frutos y almacenamiento se entregaban en forma general, y sus ritos y celebraciones revestían gratitud a la tierra y los apus. Los ritos incluían desde canciones denominadas "aymoray" hasta sacrificios de llamas; tal vez por eso designaron al mes (quilla) con el nombre de "aymoray", el canto

del regocijo, que la mayoría de cronistas respetaron al clasificar los meses del año inca (vr.gr. Huamán Poma, Betanzos, Calancha, Cobo, Acosta) (Rostrowsky, 1953). Con la propagación de la Cruz la asociación con la cosecha o la maduración del fruto fue inmediata y convirtieron la fiesta de las cruces en el epílogo de los ciclos agrícolas.

Los mismos viñecos de Moquegua, Tacna y Arica, para señalar sólo territorios de la costa sur, lo tuvieron como mes de festividades antes de evolucionar al Santuario de Livilcar, como ocurrió en Azapa. Y los valles y centros agrícolas en cuyo ámbito no han logrado imponerse otros símbolos cristianos, la Cruz continúa concentrando los tributos religiosos. A la fiesta de la Cruz se la denomina por antonomasia como la fiesta de los agricultores. Hasta no hace poco, antes de que pasara al dominio de los pueblos jóvenes, en Tacna se le designaba como la fiesta de los pagos, y sus celebraciones se extendían a todas las poblaciones de Tarata, hasta donde alcanzaba el límite de los cultivos.

Como se ha mencionado en otra parte, el ciclo festivo de las cruces envolvió también a las poblaciones asentadas en puna, quizás en razón a que fue asimilado como símbolo propiciatorio en todo el espacio andino.

Entre Huaylillas y Tacna, entre la puna y el valle, el ciclo de las cruces transcurre desde los últimos días de abril hasta la primera quincena de junio, sobrepasando ampliamente al limitado mes de mayo; y aunque el 23 de este mes está señalado como la fecha central del culto, los cruceros de Tacna han convertido cada domingo de ese período en un día central debido al crecido número de alferados que han determinado una especie de subciclos dentro del ciclo general.

Mientras el tiempo ritual comprende 45 días, encadenados por los subciclos, y enmarcados por los extremos que suponen el inicio (bajada de las cruces) y el punto culminante (subida a los cerros de origen), el espacio en el que se desenvuelven los ritos es delimitado por la residencia natural de las cruces, y la residencia de los alferados. Para emplear términos de Eliade (1972) espacio y tiempo rituales coinciden por oposición a su dimensión cotidiana. La casa del alferado se convierte en un espacio ritual mientras se cumple en ella uno de los subciclos de la Cruz.

Antes de 1971 las cruces de Huaylillas, (cara mayor y cara menor) donados por A. Vega, de Calana y G. Lombardi, artesano de Paucarani, alrede-

dor de 1933, eran requeridos en Ancomarca, Challaviento, Vilavilani, Causure, Calana, Palca, lugares a los que eran transportados en romería haciendo escalas en cada pueblo o caserío, y sólo de forma ocasional eran "bajadas" hasta la ciudad de Tacna, a lomo de caballo, en una larga jornada, en cuya catedral, San Pedro, se realizaban las honras. De allí el retorno a Huaylillas demandaba otro esfuerzo físico que todavía se recuerda como auténticas peregrinaciones. Pero en la década del 70, a partir de la apertura de la trocha carrozable que consolida el circuito comercial Tacna - Tripartito, la "bajada" de las cruces se vuelven anuales, y de un modo directo que terminó por excluir las antiguas "escaladas" en los pueblos comprendidos en la trayectoria. Cambiaron también los aspectos exteriores de la romería. El transporte motorizado, constituido en su mayoría por camiones, desplazó la jornada a pie y a lomo de bestia.

"Bajar las Cruces" constituye en sí mismo un subciclo completo, aunque en relación a la fiesta es sólo el comienzo. Una romería compuesta por camiones cuyo número corresponde al de los alferados, quienes están obligados a proporcionar una unidad móvil, emprenden la marcha de la casa del primer alferado promediando las 12 de la noche. Tras un recorrido de seis a siete horas, durante el cual se ha ascendido de 500m

s.n.m. (nivel de Tacna) a 4,500ms.n.m. (nivel de Huaylillas), la romería asiste a la constelación de gestos rituales que se inician apenas hacen el registro de llegada. Desde 1982 Huaylillas tiene dos capillas, la vieja y la nueva, y los romeros encabezados por los alferados, y éstos por la "yatari", las oficiantes de canto, los sahumadores, ingresan a la capilla nueva donde se encuentran las Cruces. Allí se improvisa una misa, al modo católico, cuyas oraciones son dirigidas por la oficiante del canto, mientras se entona la canción de llegada, una variante de la de Las Peñas (A tus pies Señor/ cansada llegué/ cercado de espinas / y de penas mil/ Sin padre ni madre/ a dónde iré a dar/ a tí como padre/ mis quejas daré// Del cielo a la tierra/ baja Usted Señor/ dando luz al mundo/ y a todos tus hijos). Cuando ha salido el sol y ha bajado la intensidad del frío (que alcanza hasta 15°C bajo cero) las cruces son "sacadas" y expuestas al sol en el muro Este de la vieja capilla, de cara a los volcanes Tacora y Chupequilla. Cada uno de los alferados ha puesto a los pies de las cruces un atado ("mesa") con los elementos rituales que servirán para que la Yatari oficie el "pago a la pachamama" y la ofrenda a la "gloria". Con tales elementos preparados, la Yatari, seguida por los alferados, se dirigen al Sahu-

merio, un promontorio cercado de piedras, distante a 50 mts., donde queman incienso para la "gloria" y Copal para la "pachamama". Todo este acto está dirigido al achachila San Pedro de Tabora y a María Chupequilla, su esposa. El ofrendante lo hace de rodillas dando una vuelta completa elevando el sahuma con ambas manos; después, ya de pie, debe "challar" el vino o licor, echando el contenido de la copa fuera del sahumero. Al cabo de dos horas, la Yatari vuelve a la capilla vieja y siempre al pie de las cruces rehace las "mesas" de los alferados, mientras que estos se disponen para la "paravina".

Para expresar "buena hora, todo se ha cumplido" que entraña la intención de felicitar a los alferados que han iniciado oficialmente la fiesta o para dar satisfacciones por alguna falta cometida, la desatención al ritual, o la poca solidaridad entre ellos, los alferados y sus esposas, identificados con un "aguayo" de colores atados a la espalda que contienen las "mesas" forman una columna, todos arrodillados. En ese estado reciben el abrazo y las excusas de los ex-alferados y de todos los peregrinos. Algunos de ellos deben caminar de rodillas hasta diez metros con el sombrero o gorro en la mano para susurrarle al of

do "perdón, hermano, por las faltas que he cometido".

Después la merienda, o pachamama, y el vino. Así como los alferados han dispuesto un camión para facilitar a los peregrinos, también han cuidado de llevar comida fría en ollas grandes con el propósito de atender a todos los peregrinos. El principio de solidaridad imprime cada acto que se realiza en función de los ritos, así se trate de compartir la bebida o durante el transporte. Al abandonar Huaylillas, con las cruces instaladas en el primer camión, la caravana empieza el descenso hacia el campamento de azufre y Aguas Calientes, Cerro Colorado, Quilla, Chocopeña, Copapuquio, Curvas Yarada y Tambo de Chachacomani, el límite entre la paja y la yareta de puna con los primeros cultivos del valle. Todos los camiones deben llevar las Cruces por turno, para lo cual hacen un "alto" cada diez o quince kilómetros, cambian de "cargador", y el camión de turno pasa a encabezar la caravana. es una especie de altar rodante, pues, durante el recorrido, prosiguen sin cesar los cánticos y oraciones. Si algunos de los vehículos sufre una avería, los demás aguardan a que sea reparado se dá por descontado el que el ingreso triunfal a Tacna lo hagan en con-

junto.

Para quienes esperan en Tacna, familiares de alferados y demás devotos, acaba de llegar el "Señor de Huaylillas". Su recepción oficial la realiza el sacerdote en el templo más próximo a la casa del primer alferado. Celebra una misa de bienvenida antes que las cruces sean llevadas para su "velación" donde el alferado. Allí permanecerá hasta las funciones de víspera y mientras se prolongue el subciclo antes de ser transferido al siguiente alferado. A modo de ilustrar, veamos un subciclo con un caso.

EP y Sra. son alferados que tienen el tercer turno (1983). Su casa, P. Joven San Martín de Porras. Viven de atender su puesto de comercio en el Mercadillo Bolognesi. EP es migrante de Ancomarca, su esposa de Puno. Desde que fueron ungidos como alferados el año anterior han trabajado pensando y ahorrando e invirtiendo en la fiesta del Señor de Huaylillas. Como es propietario de un medio camión, con el que se ayuda en el comercio, transportando mercaderías del Tripartito a Tacna, y viceversa, no tuvo necesidad de alquilar un camión para la "bajada" de Cruces; llevó el suyo. Mientras las Cruces estaban en "poder" de los otros alferados, EP ha estado ultimando los detalles de la fiesta: arreglo de la

casa, una de cuyas habitaciones ha des
tinado para altar; enramada en la acé
ra donde estará la mesa y los bancos
de los invitados; iluminación eléc
trica de la casa y calle que cercará an-
tes de la víspera; adquisición de can-
tidad suficiente de cerveza, vinos, ma
racuyá, vodka, además de la chicha que
fermenta en botijas de barro. Todo se
encuentra presupuestado, incluso los
tres días de comida que servirá a invi-
tados y público en general, y los músi
cos: dos conjuntos, uno compuesto de
zampoñas y otra de banda. A partir
del día jueves, en que se le han trans
ferido las cruces, su casa se convier
te en un escenario religioso y pasa al
dominio público.

Sin embargo, es a partir del
sábado de vísperas en que se hace noto-
ria la función de patrocinador de EP.
Debe llevar las Cruces a la Parroquia
de San Martín de Porras para la misa
de 6.30 p.m., rodeado por un séquito.
Preside la procesión un estandarte
con grabado y denominación de Huaylu-
llas; en el trayecto se turnan los car-
gadores que marchan a dos columnas. U-
na banda de músicos, "Melodías folkló-
ricas de Candarave", cierra el cortejo.
De regreso a casa de EP, las Cruces
son colocadas en la habitación que ha
destinado para altar. Ingresan en or-
den los alferados para saludar a EP en
el mismo altar, después de orar y sahu

mar a las Cruces; los siguen el resto del público. Luego, en la enramada, EP y su esposa ocupan la mesa acompañados por sus padrinos; los bancos que rodean la mesa, en forma de cuadrado, están destinados para los alferados del año y años anteriores. El resto del público ocupa el espacio abierto de la calle que ha sido previamente encerrada por cercos, de manera que, mientras dura la fiesta en caso de EP, esa parte de la vía pública sirve como gran patio. Esa noche EP y Sra. sólo invitarán chicha entibiana debido al frío y la garúa, coca y unas copas de pisco. Hace un rato la banda de músicos ha dejado de interpretar ritmos sacros y ahora ejecutan huaynos, marineras, valsos y cumbias. Cuando EP y Sra. inician el primer baile, los demás alferados y público entienden que la fiesta ha sido autorizada, y el escenario se transforma en una pista de baile. Para evitar los excesos, y porque lo bueno recién empezará al día siguiente, EP tolerará la diversión sólo hasta las 11 p.m.; se lo advertido el presidente de la Hermandad, y además pesa en su conciencia estar vigilado por enviados del Obispo que ha sancionado reiteradas veces el carácter nada religioso de las fiestas.

Domingo es el día más importante para EP. De primera intención

debe cambiar de traje a las cruces. Como este es un trabajo que exige conocimiento, pues cualquier error puede traer infortunio, a él y su familia, acude muy temprano donde la "vestidora", cuya especialidad es vestir al Señor. La mujer realiza de voluntad, sólo exige movilidad y atención. Ahora las Cruces lucen el terciopelo que EP ha mandado confeccionar en Lima. Esta vez la misa será en el Espíritu Santo y no en San Martín. Como está algo distante y el tiempo es breve se ve obligado llevar en su medio camión. En el atrio del templo y en su interior se hallan concentradas las demás cruces, lo mismo que los músicos y conjuntos de bailarines que han sido contratados especialmente de Puno o pueblos de Tacna. EP, alferados y devotos de Huaylillas ingresan al Templo, algunos de ellos llevan ceras ornamentales. En un aparte el rito católico, EP y Sra. acceden delante del altar para colocar una banda en el pecho de JM que será el próximo año el alferado del tercer turno. Después del sacerdote y una muestra del baile ejecutado por diablos de otras cruces, las de Huaylillas abandonan el templo y son llevadas en procesión a casa de EP. A ratos se mezclan o alternan las zampoñas con los instrumentos de bronce, mientras una larga fila de cargadores se aprestan a reconstruir el camino bíblico del Calvario.

Otra vez la casa de EP. Tras dos horas de recorrido, las Cruces en el altar y un numeroso público que cubre el escenario. Sentados bajo la enramada, EP y Sra. se disponen a recibir los gestos de compensación. Es el momento de las "eljatas" o "arcos". El primero en entregarles el arco es el padrino; en segundo lugar lo hace JM. Les siguen los demás alferados del año y años anteriores, parientes y amigos. Una hija de EP va anotando en un cuaderno nombres de "donantes" y valor del "arco"; igualmente el monto de billetes "prendidos" en la solapa de EP, su esposa y más tarde con los "prendidos" al manto del Señor. Un arco es una especie de abanico decorado con elementos de valor: objetos de uso doméstico, lozas, billetes de mil, cinco mil, diez mil soles (algunas veces como en Magollo suelen prender dólares) y hasta productos agrícolas representativos de la región. Lo menos que puede esperar EP es que los donantes lo hagan en el valor equivalente al que él haya donado en ocasiones anteriores. En todo caso para eso está el cuaderno, para confrontar. Hasta muy entrada la noche el ingreso de arcos se ven anunciados por la banda de músicos que ejecutan una Diana. Al recibir un arco EP corresponde con una bandeja de copas de diferente tamaño que contienen coctel, pisco, vino, maracuyá, cerveza. En la apertura de la tarde, poco después de haber realizado la "chuba" (que consiste en verter chicha a las cuatro esquinas de la mesa) EP

ha hecho almorzar a los alferados, invitados y público, y hace distribuir continuamente bebidas mientras el escenario se convierte en una pista de baile masivo. Sin embargo, recién el lunes será la "joroba" cuando EP haga el convite en forma selectiva a los grandes donantes de arcos y prendidos, pero la fiesta alcanza nuevamente al público. En realidad el compás de la fiesta terminará para EP al cuarto día, con la "Cacharpaya" en que saldrá con parientes y amigos por calles y plaza de San Martín para mostrar al público las ollas y botijas vacías como una prueba que la fiesta ha terminado y "todo cuanto había por consumir ha sido consumido". La noche del jueves EP transferirá las Cruces al siguiente alferado de turno e un acto litúrgico celebrado en el templo.

Si bien ha terminado el subciclo de EP, su participación en los otros subciclos será obligatorio, devolverá la "visita" a los otros alferados de la misma forma como hicieron con él, hasta el momento que al finalizar el ciclo general los alferados deben "devolver" las Cruces a Huaylillas. EP volverá a subir con los mismos avíos de servicio a los peregrinos y la "mesa" de gratitud que con ayuda de la Yatiri ofrecerá a la tierra.

16. ALFERAZGO Y ACUMULACION DE CAPITAL

El sistema de cargos de función religiosa y civil ha sido ampliamente estudiado en las comunidades campesinas tradicionales y en aquellas comunidades afectadas por el proceso de urbanización (Ver reseña de D.GOW, 1973 : 131-32). De tales estudios se desprenden cuatro líneas de interpretación de los sistemas de cargos. Cuando los individuos de una comunidad acceden a ser alferados probablemente están poniendo en juego una aspiración de poder y status, por el cual la autoridad religiosa no es más que un puente a la autoridad civil, ascenso que supone también el tránsito a una clase social superior. Puede ser asimismo que la comunidad, al elegir a determinados individuos como alferados, lo hagan impulsados por un "mecanismo de nivelación" que impida la desigualdad económica entre sus miembros. Puede ser también que la comunidad admita en los cargos a quienes ostentan los signos de riqueza, pero no con la intención de nivelar la desigualdad, sino porque encuentran como hecho legítimo el que los más ricos paguen la fiesta. En comunidades semiurbanizadas que han entrado ya en proceso de secularización, el sistema de cargos, erosionado en sus bases tradicionales, respon-

de mas bien a necesidades de recreación y provecho económico y con escasa referencia a los valores morales y religiosos.

Cualquiera sea el punto de vista, depende mucho del grado de relación que una comunidad mantenga con el mercado; lo que no puede estar en duda es la importancia económica que tienen los sistemas de cargos.

Los cruceros de Huaylillas, hemos dicho, no constituyen una comunidad, provienen de una comunidad. Han establecido su domicilio en cualquiera de los 15 pueblos jóvenes de Tacna. La comunidad de ellos está en referencia al lugar de inmigración y el medio que los agrupa no es el club provinciano sino la Hermandad y el culto a las Cruces de Huaylillas. Pero a pesar de haber perdido el espacio comunal y estar envueltos por una economía dominada por la lógica del valor de cambio, así milados dentro de una estructura urbana, el ciclo de "aymoray quilla", que ahora se desenvuelve en un contexto comercial, permite reproducir y condensar en los alferazgos de Huaylillas el sistema de cargos con características combinadas que hemos mencionado arriba, sobre todo desde que se han vuelto exclusivas a Tacna desde 1973.

Para ser designado alferado del Señor de Huaylillas es preciso que el interesado lo solicite exhibiendo algunos requisitos mínimos (contemplados en estatutos de la Hermandad) como ser católico, mayor de edad, casado y tener solvencia económica. Se da por descontado el que sea devoto de Huaylillas, pero es mucho más abierto en relación a su origen, puede ser migrante de alguna de las comunidades pastoras de Palca o no, aunque hasta la fecha (1983) todos los alferados son migrantes de Ancomarca. A diferencia de otras cruces que concurren a Tacna, resulta significativo el crecimiento numérico de alferados de Huaylillas en 10 años (73-83). En el siguiente cuadro vemos ese incremento y el esfuerzo desplegado por la Hermandad de fijar un tope de seis alferados por año.

ALFERADOS entre 1973-1983

<u>AÑO</u>	<u>N° de alferados</u>	<u>Ocupación</u>
1973	1	Y
1974	2	ZX
1975	3	ZZZ
1976	3	XXX
1977	3	XXX
1978	4	XQX
1979	5	ZXYXX
1980	6	XXXYXX
1981	6	XXZXXZ
1982	6	XXXXZX
1983	6	XXXXXX

X= Comerciante
Z= Transportista
Q= Agricultor
Y= Otros: obrero, panificador.

En total 45 alferados, considerando sólo elementos masculinos; pero que en forma unánime se designan también a la contraparte femenina en igualdad de condiciones: las alferadas, esposas de aquellos. Al proporcionar la información no señalaba mi informante 45 alferados, sino 90, en obediencia a una dualidad panandina de los sexos. Macho/hembra, en este caso, alferado/alferada.

La razón que impulsa a muchos devotos a realizar el alferado no puede explicarse sólo en función de la devoción. La década 73-83 marcada por una crisis económica generalizada y una alarmante pérdida del valor adquisitivo de la moneda nacional no permitiría la aluvional demanda por convertirse en alferados si es que no extrañara un mecanismo de compensación y acumulación. Quienes asisten a la fiesta en casa de un alferado y observan el desfile de arcos durante varias horas no pueden ocultar la fascinación porque todo esto se trata de un "negocio". Sin embargo, los alferados alegarán que los gastos fueron superiores a las donaciones. Por eso resulta difícil tener acceso a las cuentas de ingresos, que cada alfera-

do lleva celosamente en un cuaderno propio, y más difícil aún conseguir la cuenta de egresos, pues la mantienen en reserva definitiva o no la llevan simplemente. Se limitan, por lo común a dar una cifra global aproximada. A pesar de tal contratiempo podemos examinar un caso, susceptible de ser generalizado a los demás alferados con las comprensibles diferencias especialmente numéricas.

T.E.CH. : ALFERADO N°6-1982

=====

INGRESOS

=====

Concepto	Valor
Coa	818,000
Arco	711,242
Manto	87,430
Otros	280,833
TOTAL	1'897,505

=====

EGRESOS

=====

Concepto	Valor
Transporte de Cruces	?
Subciclo de 4 días	?
Músicos	?
sacerdote y otros	?
TOTAL	?

Fuente: Cuaderno de Cuentas, de T.F. CH., 1982.

Para quienes han asistido puntualmente a los subciclos resulta fácil disolver la interrogante de egresos apoyado en parte por las informaciones dadas por personas allegadas a los alferados. Es el caso de T.F.CH. el monto de egresos no pudo haber sido superior al millón de soles considerando además que predomina el sentido de colectividad que permite distribuir relativamente los gastos entre amigos y parientes, aunque está demás decir que T.F.CH. se quejará de haber invertido aproximadamente dos millones de soles. En cambio, los ingresos son evidentes y el alferado cuida de registrarlos minuciosamente porque será revertido en la misma forma a sus donantes. Los ingresos por concepto de COA se refieren a los billetes prendidos en la solapa; el ARCO a los objetos ornamentados con productos (loza, vajilla, etc.) y dinero en efectivo; el MANTO al dinero prendido en el terciopelo de las Cruces; y OTROS a donaciones en objetos de consumo aislados (cerveza, vino, etc.) y dinero. Aunque T.F.CH. devolverá cada COA y cada ARCO a sus donantes en el próximo subciclo, el próximo año y los años siguientes agregando al valor que ha recibido los que resultan de la inflación y la devaluación, es notorio que al cerrar su alferazgo quedará un excedente esti-

mable que le permita invertir en el comercio. Si comparamos con los otros alferados, T.F.CH. resulta siendo un alferado modesto al lado de ellos. A los comerciantes más prósperos se les mide por la pompa de la fiesta que supone mayor egreso pero también mayores ingresos. En realidad los ARCOS son una forma de inversión que acumulados en el momento del alferazgo permiten captar un capital destinado a estimular el comercio.

Entre los cruceros de Huaylillas el alferazgo no distribuye poder ni status porque la base comunal está ausente, en términos del espacio colectivo que los contenga, y porque la autoridad religiosa se encuentra separada de la autoridad civil, fenómeno que es propio de las sociedades urbanas. El alferazgo como sistema tampoco es un mecanismo de nivelación; a través de los cargos no se ponen frenos a las desigualdades en la distribución de excedentes, muy al contrario, entre los cruceros de Huaylillas, está en juego un mecanismo de acumulación de capital por el cual la religión favorece el desarrollo comercial. En cambio si es ostensible el "mecanismo de estratificación" gracias al cual la realización de los cargos muestran las desigualdades de la riqueza, legitimando las diferencias. Por otra parte, y en relación al contexto urbanizado en que se realizan las fiestas, es evidente la erosión de valores religio-

sos y morales al haberse transformado en escenario de recreación, sobre todo, para un público que se ubica al margen de los cruceros. Lateralmente el sistema de cargos ofrece ventajas a un movimiento económico externo que se adhiere a las fiestas.

A pesar de la pérdida de patrones tradicionales, común a las comunidades de Candarave, Camilaca, Tarata o al mismo Ancomarca, donde el sistema de cargos distribuye poder y se comporta como mecanismo de nivelación y relativamente de estratificación, el alfezazgo entre los cruceros de Huaylillas reproduce las bases sociales y culturales campesinas en lo que se refiere a la organización de la fiesta, distribución y transmisión de cargos y hasta los mecanismos de compensación económica. No puede negársele la distinta orientación económica que le ha imprimido a los cargos debido a su inserción en la zona urbanizada y a la corriente de secularización que la afecta.

Si bien el alferazgo constituye todo un sistema económico-ideológico, la Hermandad se identifica como su base institucional. Es una instancia reguladora y fiscalizadora del culto y los aspectos festivos. Pero se comporta también como una empresa capitalista incipiente (Celestino, 1982: 151), porque se aplica un criterio selectivo para o-

torgar el cargo de alferado con el cual entrega a uno de sus miembros una etapa de acumulación de capital. Aunque la Hermandad de Huaylillas es una institución nueva, su fundación data de 1979 y sus estatutos aún no han sido sancionados en asamblea, ya se perfilan sus características de empresa religiosa y económica y, amplia, al mismo tiempo, la cobertura de reproducción de los aspectos andinos de comunidad.



V. FIESTAS E INTERCAMBIOS SIMBOLICOS

Lo que ha dado sustento al mundo andino, en su modo de organizar el trabajo, de distribuir la producción, de encarar el poder, de acceder a lo trascendente, esta basado en una forma de cooperación: el intercambio recíproco. Este principio organizador de la coexistencia en sociedad tal vez encuentre su mejor estimulante en el hecho de reconocerse entre los miembros de la comunidad como miembros de familia. No se está obligado al otro porque sea prójimo o semejante, sino porque es "hermano", "ahijado" o alguna denominación que lo interpele en la extensa red de parentesco. De ahí lo recíproco, ya que es una entidad ideológica, revestida por el trabajo, los bienes o servicios no sea mas que la extensión de una peculiar manera de entender al hombre de la comunidad.

El intercambio en sus distintas modalidades económicas y sociales (Alberti/Mayer, 1974), cumple también una revitalizadora función normativa en la religión popular de pronunciada

vcomunidad toma distancia de sus
patrones tradicionales

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

extracción campesina. A medida que una comunidad toma distancia de sus patrones tradicionales, de organización, su economía y religión, antes conformando una unidad difícil de separar, tienden ahora a definir una relativa autonomía. Son las consecuencias inevitables de su inserción en el capitalismo. Pero más que una inserción pasiva, se trata de un tránsito marcado por signos de regresión, resistencia y hasta de subversión limitada (García, o.c.: 142), que imprimen a las expresiones populares de una fuerza creadora capaz de sobrevivir y coexistir con aquellas manifestaciones urbanas. Cuando asistimos al escenario donde ensayan o actúan los morenos o donde queman incienso los cruceros, nos sobrecoge la amalgama de significados que son reproducidos subrepticia o abiertamente en cada gesto, elemento o, acto, y que guardan correspondencia con principios transhistóricos del mundo andino.

17. ¿FIESTA O ESPECTACULO?

Antes que nada depende de cómo se da el escenario a la comunidad, puesto que no es lo mismo una fiesta "abierta a todos", sin distinción de clases, que otra encerrada por criterios selectivos. La forma de esta apertura ya es de por sí significativa

para persuadirnos si de lo que se trata es de una fiesta campesina o está marcada por los signos de una fiesta urbana; por consiguiente, no interesa tanto la ubicación topográfica del escenario, sino su grado de relación con las fuerzas urbanas que, en última instancia, remiten al mercado. De ese modo puede tratarse de una fiesta más rural o más urbana aunque su vinculación con la topología parezca contradictoria. Giménez (1978: 164-65) ha confeccionado un cuadro comparativo de ambas fiestas que nos permiten discernir varios criterios en relación a los morenos y los cruceros.



NOTA.- Ver cuadro en la página siguiente.

Fiesta campesina tradicional

Fiesta urbana

- a. Ruptura del tiempo normal.
- b. Carácter colectivo del fenómeno festivo, sin exclusiones de ninguna clase, como expresión de una comunidad local.
- c. Carácter comprensivo y global por el que la fiesta abarca los elementos más heterogéneos y diversos sin disgregación ni "especialización" (juegos, ritos, música, etc. dentro de una misma celebración global).
- a. Integración de la fiesta a la vida cotidiana como apéndice, una complementación o compensación.
- b. Carácter fuertemente privatizado, exclusivo y selectivo de la fiesta.
- c. Su extensa diferenciación fragmentación y "especialización" (se disocian los elementos que en la fiesta popular coexistían dentro de la unidad de una misma celebración global).

- | | |
|--|---|
| d. Consecuente necesidad de des-
plegarse en grandes espacios
abiertos y al aire libre (la
plaza, el atrio de la iglesia) | d. Consecuente necesidad
de desarrollarse en
espacios íntimos y ce-
rrados. |
| e. Carácter fuertemente institu-
cionalizado, ritualizado y sa-
grado (la fiesta tradicional
es indisociable de la reli-
gión) | e. Laicización y secula-
rización de la fiesta,
mayor espontaneidad y
menor dependencia de
un calendario estereo-
tipado. |
| f. Impregnación de la fiesta por
la lógica del valor de uso (de-
donde: fiesta-participación,
y no fiesta-espectáculo). | f. Penetración de la ló-
gica del valor de cam-
bio: fiesta-espectácu-
lo, concebida en fun-
ción del consumo, y
no fiesta-participa-
ción. |
| g. Fuerte dependencia del calen-
dario agrícola en el marco de
una agricultura de temporal. | |
-

El atrio de la iglesia, la mudanza o la casa del alferado son espacios públicos donde los elementos con currentes de la celebración admiten cierto grado de especialización (danzas-ritos-música). Los morenos constituyen un cuerpo de danza cuya "especialidad" la cultivan durante seis o siete meses de entrenamiento antes de actuar en el Santuario; muchas veces, como ocurría hace veinte años, ponían en escena un motivo de la actividad agrícola relacionada con los viñedos (Pisa Pisa); y cuidan innovar, dentro de la monotonía, algunos elementos de su coreografía, sobre todo cuando su intervención está orientada a las mudanzas. Paralelamente los músicos, que no siempre conforman un cuerpo in desligable, asisten de modo independiente al escenario de las celebraciones. Similar aspecto presenta la casa del alferado donde bailarines y músicos que son convocados, y que suponen un rubro especial en los egresos, invierten una buena cantidad de tiempo en su preparación. Está visto que en unos y otros (músicos y danzantes no morenos) la devoción ha sido sustituida por la compensación pecuniaria. Excepcionalmente, y de forma individual, se dan casos de participación de voluntad propia obedeciendo mas bien a una "manda", o promesa cultural.

Está fuera de duda el "carac-
ter colectivo del fenómeno festivo",
lo mismo que su institucionalidad y
su dependencia del calendario religio-
so. Para los morenos primer domingo
de octubre (Festividad de la Virgen
del Rosario) y 8 de diciembre ("fies-
ta chica"); para los cruceros, mayo.
Desde que el comercio ha definido la
economía de los Cruceros de Huayli-
llas toda la vinculación con la a-
gricultura ha desaparecido, a diferen-
cia de otras cruces, como en Tarata o
Palca, que mantienen de algún modo su
expresión agrícola. Como es evidente,
el comercio sustituye a la agricultu-
ra, en tanto que actividad económica,
pero no en la identificación de un ca-
lendarario ritual: el comercio es un mo-
vimiento continuo mientras que la a-
gricultura precisa de ciclos. More-
nos y Cruceros sólo pueden reconocer
su dependencia respecto del calendario
religioso. ¿Cómo entender esta de-
pendencia? ¿Continuidad o ruptura
del tiempo normal?.

La suspensión de toda activi-
dad que no esté relacionado con la
fiesta, tratándose especialmente de a-
llas de tipo económico, y la consi-
guiente concentración numérica de la
comunidad en el escenario donde evolu-
ciona la fanfarria, ha sido interpre-
tado como ruptura del tiempo normal.

(Elfade), pues de acuerdo a este punto de vista los campesinos distinguen el gran tiempo (la del patrón del pueblo), día o dos días en que no se debe trabajar, de aquel otro tiempo normal en el que transcurre su existencia marcado por las tareas económicas. En otras palabras, significa el pasaje de lo profano a lo sagrado, la recaptura necesaria del tiempo original, posibilitada sólo por el abandono de lo cotidiano. Percibido de modo contrario, como lo hace García Canclini (ibid: 61), la fiesta en vez de interrumpir la vida cotidiana la continúa y completa de otra manera; muestra muchas veces valiéndose de símbolos, la estructura social, sus excesos o deficiencias. Para conjurar una calamidad, en el ritual llamado Itu, los indios se veían forzados a privarse precisamente de todo lo cotidiano (no ají, no chicha, no mujer), para, al final de varios días de privación, desembocar en el desenfreno. Pues bien extender el concepto de privación al de la fiesta religiosa para terminar afirmando una ruptura con lo cotidiano, no es más que una verdad a medias. Igual fisura presenta el otro concepto de teatralización al encontrar continuidad de lo cotidiano en el tiempo festivo, sin más argumentos que las de "otra manera de ser". ¿Por qué no pensar en una síntesis de ambas concepciones?. No por el prurito de to-

mar un partido ecléctico. Si se quiere, el tiempo festivo exige elementos un tanto exclusivos, gastos que no sean los habituales, pero no porque no deban ser habituales, sino porque, siéndolo, perdería su valor ritual. De modo parecido, proveído con los elementos de uso festivo, no ordinario, la comunidad al entrar en contacto con lo trascendente pone en escena, teatraliza, reproduce, sus deseos, problemas, aspiraciones, es decir: transmite al acontecimiento festivo la estructura cotidiana. Tiene, por eso, tal valor documental que permite leer lo que la fiesta dice. Como ocurre entre los Cruceros de Huaylillas, la vida transcurre casi en forma exclusiva en función del ciclo festivo, con suspensión de la actividad comercial, al menos para quienes poseen cargo de alferados, en cuyo conjunto reside la institución, la comunidad. La obligación moral de participar en todos los subciclos de la celebración global hace que algunos días o del mes completo "se den" vacaciones. Fiestas de días sucesivos, que transcurren entre el lucero matinal y el lucero vespertino. Ocurre en Livilcar con los morenos: tres días cuando más. Y con suspensión de toda actividad que no sea la litúrgica. En ambos casos se existe para la religión. Aunque claro, los cruceros han agregado al oficio religioso, otra motiva-

ción social: la diversión que, al decir de mis informantes, no es ajena al tiempo religioso. En ese sentido, los morenos han logrado reducir al máximo todo lo que sea ajeno a la religión. A pesar de esto, los morenos se localizan en el centro de una fiesta-espectáculo, los cruceros están más próximos de una fiesta participativa. Ambos están rodeados e inmersos en un contexto dominado por la lógica del valor de cambio, con capacidad de convertir al consumo aún los espacios religiosos; pero si los cruceros han logrado mantenerse con esfuerzo, y nadie podría pronosticar por cuanto tiempo, mucho más cerca de una fiesta-participación que del espectáculo se debe a la presencia del sistema de cargos andino urbanizado: los alferazgos, y particularmente a su capacidad de reproducción en el tiempo y a una red de relaciones creadas en torno a ellos. Lo que no ha ocurrido, por ejemplo, con los caporales de los morenos que se cedieron su poder a la Sociedad.

18. CAPORALES Y ALFERADOS. VIEJAS Y NUEVAS FUNCIONES.

Pese a los efectos transferidos por la secularización, podemos decir que los morenos y cruceros mantienen un "carácter institucionalizado",

ritualizado y sagrado", cuyos soportes específicos, al margen de la Hermandad o Sociedad, común a ambos, están dados por los Caporales y alferados, respectivamente. El caporal como jefe conductor del grupo de danza ritual, el alferado como patrocinador del rito festivo. Al interior del grupo y el culto cada uno cumple funciones especiales y determinantes, envueltos en una red de relaciones que hablan por sí mismos de sus elementos organizativos andinos. Con la consiguiente salvedad. Mientras los alferados integran aún parte de una realidad, los caporales perviven en una dimensión coreográfica, a una distancia ya definitiva de la estructura social que le dió origen. Pero es en la danza, a través del cual un grupo social salía al encuentro con lo trascendente, donde encontramos una suerte de teatro histórico: pone en escena las aspiraciones o la composición de una realidad que no es inmediata, pero que sí pertenece a otra época. De allí que la danza sea más bien un documento histórico y el caporal un personaje que encarna a un sujeto también histórico. Como resultado, el caporal cumple dos funciones generales: en la coreografía como jefe de danza, en la escena como símbolo de una otra época, al que reproduce.

Los antecedentes históricos del

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

caporal de baile se hallan, en primer lugar en los caciques indios, gobernantes de las parcialidades Hanan y U^urin sayas (en quechua) o Alasaa y Maa^usaa (en aymara), común en todas las poblaciones asentadas en sierra y valles de costa. Cabezas de parcialidad, los caciques ejercían el gobierno local con ayuda de segundones. De acuerdo a jerarquía estos eran: yanapaques (inmediatos al cacique), hilacatas y mandoncillos (Rostorowsky, 1933: 117), cada uno de los cuales tenía poder sobre un determinado porcentaje de la población. Esta biparticipación social de los cacicazgos constituye la base organizativa de las danzas indias: el grupo compuesto de dos columnas (sayas), a cuya cabeza se halla el cacique o curaca (caporal en el baile), secundado en cada columna por guías y trasguías (yanapaques e hilacatas) (Kessel, 1982: 285). Debemos a Kessel un acucioso análisis estructuralista de la conformación de los bailes morenos del Norte Grande chileno, de la racionalidad cacical que gobierna el desplazamiento de los bailarines durante la danza, de su vinculación con otras instancias andinas que superviven en la coreografía y cuatripartición social, equilibrio y percepción del espacio, etc.

Habría que considerar que el término "caporal" es también un engen

dro de la hacienda colonial y la hacienda capitalista, y fuertemente reforzado por estas. El reclutamiento de fuerza de trabajo y la organización y conducción del mismo corrieron a cargo de un responsable jefe, caporal, capataz, desde esa unidad económica de la colonia llamada encomienda hasta las haciendas del S.XX. Como en los viñedos del sur del Perú (incluido Arica antes de la Guerra del Pacífico), esa modalidad de trabajo se basaba en grupos de negros, mestizos e indios, bajo la conducción del caporal. Los morenos del sur son el resultado directo de los viñedos. Pero al lado del caporal, mandamás en el trabajo agrícola, coexistió la institución cacical por lo menos hasta 1824 en el que fue anulado por Bolívar.

Hoy, desaparecidos los cacicazgos y las haciendas, el "caporal" reconstruye en el baile ritual la organización cacical y la modalidad del trabajo en las haciendas. Al interior de los mismos grupos de baile el caporal ha evolucionado también en sus funciones y responsabilidades de manera que podemos distinguir al caporal del antiguo tipo del nuevo (Kessel, s/f: I: 13-14). La autoridad paternalista caracterizaba al caporal de antiguo tipo; en él se daban simultáneamente el poder perso-

nal y la representación de un clan familiar. En el grupo de estructura es casamente diferenciada, el caporal cumplía las funciones financieras, jurídicas, además de conducir personalmente a los bailarines y el culto. Aunque la presión social y las costumbres tradicionales regulaban el comportamiento del grupo, el caporal tenía atribuciones de sancionar directamente las infracciones cometidas por sus integrantes. Lo más saltante, sin embargo, era el sentido vitalicio del que gozaba el caporal, y a través de él el clan familiar; la transmisión de cargo de caporal estaba marcado por la herencia, al modo de la sucesión de los cacicazgos hereditarios del sur antes y después de la llegada de los europeos. En cambio, el caporal de nuevo tipo tiene una autoridad limitada al culto, se mueve en relación a un grupo de estructura interna más diferenciada y sus funciones están reguladas por estatutos y reglamentos de la Sociedad o Compañía. Según esto, los aspectos económicos, antes exclusividad del caporal, pasan a la directiva de la Sociedad. Desaparece todo sentido vitalicio en la permanencia del caporal en la conducción de los bailarines y la transmisión de mando ya no se realiza por vía de herencia; y aunque una compañía fue fundada por iniciativa de una persona o

familia, al conformarse la junta directiva deben admitir a otros socios. De este modo, la autoridad del caporal se restringe al interior del rito, y está investido con un distintivo, que es generalmente una "vara" de madera, a la manera de los "varayoc" campesinos y con el orienta la danza respetando un esquema de desplazamiento de arriba/abajo (de los guías a los "mandoncillos"), de izquierda a derecha, en zigzag, entre un banlo (saya) a otro, a modo de equilibrar la relación de las dos columnas. Al margen del ritual empieza la vida civil, el grupo y su caporal se disuelven en el conjunto de la Sociedad.

En un medio en que sólo el color del rostro y la fiesta remiten a lo andino parece contraproducente y extraño que algunos servicios, comida y vino, circulen gratuitamente y en cantidad apreciable. Lo que es corriente en comunidades tradicionales, aparece extraño y hasta curioso en la ciudad, tratándose sobre todo de eventos abiertos al público. Sin embargo, detrás de esa rareza protagonizada por migrantes se está reproduciendo espontáneamente o a ultranza las bases sociales-culturales de la comunidad tradicional. Sabemos que el alferado es el sostén de esa fiesta, en su condición de patrocinador. Y también que no sería posible dicho cargo si no estuviera de

por medio el principio de intercambio precedido por el colectivismo que , como hemos reseñado en otra parte en su aspecto económico, repercute hasta la acumulación. Pues bien, es el principio de intercambio, con sus diferentes modalidades, la que condiciona una red de relaciones, teniendo por centro al alferado, y que permite la fiesta y su reiteración cíclica.

El intercambio en forma de servicios o bienes varía de acuerdo al tipo de relación establecida entre el alferado y alferados, entre alferado y padrinos, y entre alferado y devotos. Por lo general el primer tipo de relación remite al intercambio recíproco regulado por la simetría, por el que un servicio o bien recibido es devuelto en su mismo valor. En cambio la relación alferado/padrinos reviste un intercambio recíproco por lo común desigual. El nombramiento de padrinos persigue la ayuda efectiva en los egresos y servicios. La retribución por parte del alferado es casi siempre simbólico, basta el reconocimiento colectivo extendido al padrino como persona poseedora de "don" y su solvencia económica y moral para garantizar la fiesta. Resulta igualmente desigual la relación alferado/devotos. Los servicios y distribución de bienes en comidas y bebidas que realiza el alferado tienen escaso re-

torno que no compensan los gastos, es to es considerado en conjunto, pero también, y en forma aislada e individual, los devotos contribuyen al alferado con un valor que sobrepasa los servicios que recibe. Esto ocurre especialmente entre devotos que, por razones de parentesco o amistad, se ven moralmente obligados a "ayudar". En ningún caso el alferado se encuentra solo y los gastos se distribuyen en una base colectiva amplia.

Aparte del aliciente económico que impulsa a "agarrar" el alferado, otro mecanismo permite la reiteración cíclica: la transmisión del alferazgo. La renovación de lo viejo por lo nuevo en un centro religioso y cristiano: la iglesia. En el momento no caduca, cuando ya todo ha terminado, sino en el momento culminante, cuando la celebración del alferazgo se encuentra en su punto central, el alferado pasante entrega en acto público al nuevo alferado el signo distintivo (una banda de tafetán) que lo unge en el cargo. Un tácito juramento que es celebrado con el abrazo. Pero la transmisión no termina allí. Proseguirá durante el día y los días subsiguientes hasta que finalice el subciclo, y el nuevo alferado se verá obligado a permanecer junto al pasante en cada uno de los actos celebratorios ratificando

su situación de nuevo como "aprendiz", de "afianzamiento", en las tareas y funciones que protagonizará en el año siguiente. La coexistencia de ambos alferados, nuevo y pasante, se prolongará hasta otro momento ritual, esta vez de tipo andino, cuando "devuelvan" las Cruces a Huaylillas y ofrendan el "holocausto" de incienso y copal, en el sahumero, a los volcanes Tacora y Chupequilla: el pasante agradecerá por el resultado de su cargo mientras el nuevo alferado lo hará en demanda de "ayuda". Con este rito el alferado pasante deviene en "cesante" y el nuevo deja de serlo para adquirir la categoría oficial de alferado. Esta transmisión que ha ocurrido en relación solo a uno de los subciclos se reiterará en los demás subciclos, que, a partir de 1980, hacen seis.

Tanto alferados como caporales orientan sus funciones hacia el interior del rito y la fiesta y se constituyen en elementos de cohesión del grupo y la comunidad. Fuera del grupo y la comunidad han sido reemplazados por la Hermandad o la Sociedad, instituciones que han tomado a su cargo las relaciones con la sociedad civil. Pero también se dirigen al interior de la fiesta con criterios normativos con los que persiguen depurar de sus componentes "ajenos a la religión y las buenas costumbres". La Sociedad ha terminado por envolver a los caporales, limitándolo a la coreo -

grafía; igual tendencia se puede observar en la Hermandad de Huayllillas que en el futuro puede sustituir al alferado al apropiarse de la organización del culto y la fiesta.

19. ELJATAS: MODELOS DE INTERCAMBIO SIMETRICO (I)

En aymara se emplea la palabra "eljata" corrientemente "para devolver" lo que se ha recibido en ocasión anterior. La expresión designa una obligación, sancionada por la costumbre, en la cual la demanda es permisible en caso de olvido o incumplimiento. Contiene además otros sentidos: préstamo, igualdad, inversión. Donde rige el principio de comunidad, la reciprocidad es su norma. Las tareas y servicios son obligación de todos y por turno. Entre dar y recibir la comunidad ha consolidado su personalidad colectiva. Se da porque se tiene la seguridad de recibir. Y en iguales circunstancias e igual valor. Es una forma de racionalizar las relaciones sociales y de saber proyectar la comunidad al futuro.

Más que un enunciado abstracto la solidaridad, la amistad, el sentimiento comunitario son formas concretas. Es preciso exhibirlo a través de algo porque la solidaridad

consiste "en esto" o "en aquello". En aymara esa forma concreta, esa consistencia, está dada por la "eljata".

Según el producto que se "dona" la eljata tiene diversas formas. Puede ser en especies, en arco, o cuando no se dispone de recursos en el momento el cargo de hacer efectiva en el futuro (inmediato) adquiere la forma de "promesa" que, debido a la presión social y haber prometido en acto público tiene tanto valor como los demás. Entre los Cruceros de Huaylillas, especialmente, cuya economía está determinada por el mercado, y todas las comunidades afectadas por el valor de cambio, la eljata tiene una cuarta forma: el dinero, que va desplazando paulatinamente a las otras formas. En las comunidades altas de Tacna, el intercambio de especies está relacionado a la economía agrícola y/o ganadera, y la donación puede variar desde un cuartillo de maíz o papas hasta un carnero o llama. El arco, que antes se confeccionaba sólo con productos, ahora incluye dinero, en cuyo monto, está fijado casi todo su valor. Entre los cruceros de huaylillas, la eljata en especies se reduce por lo común a una caja de cerveza o botijas de vino y cuando se trata de arcos, los decorados se hacen con objetos de loza, cubiertos, etc., (productos comercializados en los mercadillos)

dinero.

Hemos dicho que los alferados llevan el registro de las eljatas en un cuaderno. La misma operación hacen los donantes para tener presente la cantidad donada. En ambos casos el objetivo está referido al futuro. El próximo domingo, el año venidero o en los años subsiguientes, la eljata debe ser devuelta en su valor inicial, agregando los efectos que se desprendan de la inflación y la devaluación. Receptor y donante se vuelven a encontrar, pero esta vez en condición invertida. La simetría es un principio regulador de las relaciones de intercambio a través de las eljatas. Su posesión por parte del receptor es considerada como temporal, mientras llegue el instante de la devolución, por lo que a la eljata se le conoce también con el término castellanzado: la turna.

¿En qué consiste el valor esencial de la eljata? ¿Constituye sólo un recurso de la participación solidaria? Su condición de objeto en la interacción social, en el intercambio, remite a una unidad fundamentada por el sentido de comunidad que se antepone al sentido de privacidad. En lengua aymara no existe el "yo", sólo existe el "nosotros" (Hartman, 1982 :

comunicación personal). Esta peculiar concepción del hombre, por el cual disuelve al individuo en la colectividad, constituye el principio primario de la vida en sociedad y refuerza sus vínculos de unidad, en el trabajo, en el acceso a los recursos del medio, en las celebraciones religiosas y festivas. Y la eljata es sólo uno de esos vínculos de expresión. Pero el desarrollo supraurbano del mercado, que termina por envolver a las comunidades en una economía de oferta y demanda, estimula el sentido de la privación y se extiende una nueva orientación a los vínculos de origen comunitario. Las comunidades campesinas erosionadas en sus bases por el mercado tampoco han consolidado a su existencia la lógica del valor de cambio, por lo que transcurren en una etapa de transición. En este tránsito de valores de mezclas y confusiones, los vínculos comunitarios, como la eljata son revalorados no en función de su origen comunal, sino en función al sentido privatista. Donde ser alfero era considerado como un sacrificio, en el contexto urbano de Huaylillas es tenido por negocio. El intercambio simétrico está desarticulado del trabajo y más que distribuir el gasto permite la acumulación de capital.



-
- (I) Semejante al ayni cusqueño, y al waje-waje de Tangor, Huánuco, es estudiado por Mayer (1974).

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú, Decana de América

VI. COSMOVISION ANDINA

Toda expresión, gesto o acción realizada por hombres, en el contexto de su comunidad tradicional o coabitando centros urbanos, durante el comportamiento religioso, y aún en la vida cotidiana, adquiere un significado sustentado por una cosmovisión. Todo cuanto hace en el rito está determinado por un patrón de ordenamiento mental, ideológico, que mantiene el sentido de la existencia.

Tanto morenos como cruceros, el santuario de Livilcar, escenario religioso de los morenos, como Tacora, escenario de los cruceros de Huaylillas, se encuentran integrados a una misma región andino-aymara, pese a las nacionalidades. Esa integración que proviene desde tiempos prehispánicos hizo que tuvieran una misma base social organizativa y una sola cosmovisión. Aún en la actualidad es posible observar esa identidad en su religión y cuando se recorre sus pueblos y estancias dispersos en sus valles y zonas elevadas de puna. Lo mismo podemos decir del proceso de sincretismo entre lo andino

y lo cristiano católico que configuran una homogeneidad religiosa.

20. LA VIRGEN. LA CRUZ. LA TIERRA

Que los indios admitieron la imagen (estampa o ícono) de la Virgen al cual le dieron significado los de sus propias creencias, es un fenómeno común a todas las tierras y pueblos sometidos por los europeos, según los estudios históricos y antropológicos hechos en las Antillas, centro y subcontinente de América. La barrera lingüística rechazó el credo, pero la mística de sus costumbres asimiló el símbolo. "Al recibir los indígenas la estampa de la Virgen, en ambos casos lo hacen sin conocer el idioma del donante y sin entender, desde luego, la compleja mística en torno a María. En otras palabras, lo que reciben es un objeto material más que un sistema de creencias. Y de ahí que a la imagen igual que a las de sus propios dioses" (Arrom, 1971: 192).

A la natural apertura de la mentalidad indígena contribuyó en buena parte las elucubraciones teológicas de los misioneros en su afán de adaptar las creencias de los indios a la concepción cristiana, quizás para en-

contrar un ordenamiento lógico que permitiera una rápida acción pastoral. Calancha y Ramos, por ejemplo, cronistas agustinos que estuvieron en Copacabana entre 1610 y 1619, sortuvieron la identificación de la virgen con el monte, o cerro. "María es el monte de donde salió aquella piedra, que es Cristo", (Ramos, cit. por Kessel, 1982: 272). Esta argumentación fue una especie de reconocimiento oficial a la identificación que los indios habían empezado a generalizar entre la madre de Dios y la Pachamama.

Para Kessel (o.c.) el proceso de identificación entre María y cerro, o monte, fue simultáneo a su identificación como la madre tierra. Y su veneración alcanzó a todos los calvarios y Apus anteriores a la conquista.

La expresión del padre Ramos Gavilán hace alusión además a otro elemento esencial en la cosmología: la piedra. Del monte (María) salió la piedra (Cristo). Piedra resplandeciente que irradió a la Virgen. Los indios aymara conocieron al cerro de plata Potosí y a María indistintamente con el mismo nombre: coya o roy na. Y representaron a ésta en forma de un cerro (triangular) para advocar

a la Candelaria y, como contraparte le dieron a la montaña un rostro femenino y un par de manos abiertas a los lados.

El "Cristo resplandeciente" de Ramos obedece asimismo al esquema mítico del huevo cósmico, recogido por Galanchá en la costa central y estudiado por Pease (1972). La relación a ese esquema resulta el símil: Dios fecundador de María, como el Sol fecundador de la tierra. De allí que los indios llamaran a pachamama "la Virgen" o "La Virgina", y la adoraran con frutos y flores en razón de su capacidad fecundadora.

Ciertamente la piedra no fue, en la retórica de Ramos, una simple metáfora. Los indios hicieron de ella un motivo central de su veneración porque hallaban en la piedra la explicación del origen de la humanidad. "Que el hombre no es hecho de tierra, barro o arcilla como en otros mitos; no es hecho de madera o de pasta de maíz como aparece en otras mitologías americanas. Es hecho de piedra y de allí numerosas leyendas que hay sobre hombres de piedra; hombres que se convierten en piedra y piedras que se animan y que ocupan la mayor parte de la literatura mítica de los

antiguos peruanos. La piedra juega un papel muy importante en la religión, el mito y la magia; es una constante en el pensamiento mágico-religioso de los antiguos peruanos" (Valcárcel, 1981: 91-92). En la crónica de Diez de Betanzos, las piedras que se transforman en hombres salen de las entrañas de los montes y de la tierra. Y aún en la actualidad la ideología andina y popular encuentra en las piedras los lugares donde habitan los gentiles (Basadre, 1957: 9) o son motivos que ayudan a limpiar los pecados o quitan la fatiga cuando se coloca una ofrenda de piedra en los pasos de camino. "Arriba de la cuesta, cada uno escupió sobre su piedra y la tiró sobre el montón de piedras formado por miles de peregrinos que ya habían pasado por este lugar. No dijeron que con este rito el alma quedaba libre de sus pecados" (Sallnow, 1974: 113).

La Virgen de las Peñas de Livilear constituye una síntesis de la concepción andina del hombre y la imagen cristiana de la madre. No sólo está asociada a una peña, ella misma está esculpida y empotrada en la peña. Para la conciencia popular, su capacidad fertilizadora y autogeneradora está anunciado, además de aquellos productos con los que la tradición la

adorna, por la creencia de que aum
ta do estatura cada un año. De acuer
do al testimonio de Gracia Santa Mar
ría, recogidos por Urzúa (1957: 251),
la imagen habría tenido 56 cm. en 1860,
pero que en sus inicios, cuando la con
oció la madre de aquella, habría ton
ido apenas 20 cm. En el tiempo de Urz
úa alcanzaba el metro de estatura.

Fenómeno parecido ocurrió
con la Cruz. Su asociación al sentid
o de fertilidad se produjo simultan
eamente al de la Virgen. Con la dif
erencia de que los ritos a la Cruz
no se confunden con los ritos a la tier
ra. Por otro lado, es necesario rem
arcar que mientras el culto a la Virg
en fue dominado por parcialidades past
oras, el de la Cruz fue preferido por
agricultores. Lo que nos significa que
los agricultores tuvieran en monos a
María y viceversa.

Si adoptamos el criterio de
dualidad de los sexos para los ritos
religiosos, encontramos una directarel
ación entre la Virgen con el "florco"
-período de parición- del ganado, en
las parcialidades de pastores, y, en
cambio, la Cruz está en relación a las
cosechas de las zonas agrícolas. Así
tenemos una fecundidad femenina a los
pastores, lo que una fertilidad mascul

a los agricultores. La masculinidad de la Cruz, es bien conocida por los agricultores en los ritos de propiciación. En Calana, Tacna, "los agricultores creen que colocando ramas de vid y árboles frutales en la Cruz, las cosechas serán abundantes y muy buenas ese año" (Informe Champagnat, 1974: 665), o cuando es preferido por la invocación femenina. "Se dice que cuando una mujer viste la Cruz se casa pronto, y si es casada le dá otro hijo" (Ibid: 666). Y en algunas comunidades de la sierra central, utilizan la Cruz para los ejercicios porque es "macho".

La dualidad, como principio de racionalización andina, no supone sólo división, sino complemento. En el culto a las cruces se percibe esa noción de un modo evidente cuando designan a las parcialidades de arriba y abajo. Las cruces de Huaylillas se componen de "cara mayor", que representa a los pastores de Ancomarca y Paucarani, y "cara menor" que representa a los agricultores de Falca y Calana. Ambas "caras" mantienen sus respectivas representaciones aunque de un modo débil por haber sido transferidos a un contexto económico dominado por el comercio. Como consecuencia, los motivos con que son ornadas las cruces han variado sustancialmente. Los frutos a-

grícolas o figuras de auquénidos cumplen una función evocativa, y, en cambio el dinero "prendido" en el manto sustituye la fertilidad de la naturaleza por la multiplicación del dinero.

Las asociaciones de símbolos y significados, el proceso de síntesis religioso, sus relaciones duales en el mundo andino-aymara se vieron favorecidos por una concepción del espacio, organizado en zonas de producción, y una población distribuida concordante con la asistencia recíproca; donde sus dioses siguieron esemismo esquema de organización. Entre los aymaras esa cosmovisión se denomina acapacha, "este mundo nuestro".

21. EL ACAPACHA

La dualidad entre lo alto y lo bajo, conocido en quechua como "hanan" y "urin", tuvo que regir también con la misma modalidad a los aymaras en cuya lengua se designaban "a lasaa" -parcialidad de arriba- y "masaa" -parcialidad de abajo- (Laura, 1975: 199). A esta "zonación vertical" determinada por criterios ecológicos, correspondió una percepción andina de la realidad en función de va-

lle y puna, ampliando el sistema de mitades, generalmente organizado en torno a una quebrada, entre sectores derechos e izquierdos, masculinos y femeninos, además de los sectores altos y bajos, que configuraron un complejo esquema de cuatripartición, presente también en la cosmovisión (Hidalgo-Chacama-Focacci, 1982: 93). De allí se derivan una red de relaciones combinadas, duales y cuatripartitas. Según Platt (cit. por Hidalgo, 1982: 92), el sector alto, hanan, corresponde al mundo masculino conformado a su vez por los sectores izquierdo (hombre de hanan) y derecho (mujer de hanan) que, en la cosmología corresponden al Inti y la Killa respectivamente; mientras que el sector bajo, urin, se halla identificado por la mujer, y constituye el mundo femenino, compuesto a su vez por los sectores izquierdo (hombre de urin) y derecho (mujer de urin) que corresponden respectivamente a Pacha y Pachamama. Esta misma cuatripartición encuentra Rogtorowsky (1983: 132) para la conformación del Cuzco por Inca Capac, en base a las noticias escritas por el Inca Garcilazo, pero sólo en términos que competen a la organización social y de poder.

En un contexto más específicamente aymara, y considerando sólo

la verticalidad del espacio, las parcialidades altas-alasaa- corresponden a las tierras y ayllus de pastores, y las bajas -maasaa- a las tierras y ayllus de agricultores. Entre estos sectores se dieron también las relaciones horizontales y combinadas en función de una organización comunal que buscaba, mediante vínculos de parentesco y matrimoniales, un aprovechamiento eficaz de las zonas productivas.

A pesar de esta correspondencia quechua-aymara para designar el sistema de dualidades en su idioma propio, su adopción en la concepción de los mundos parecen forzados, sobre todo a partir de la invasión europea. Y esto ocurre especialmente con el aymara. Mientras en quechua, Hanan Pacha, Kay Pacha y Uku Pacha, en sus extremos son derivaciones de Hanan y Urin, cuyo origen prehispánico está fuera de duda, en aymara presenta otra particularidad. En tanto que se tiene seguridad de la autenticidad prehispánica de "acapacha", "este mundo nuestro", los otros dos: "arajpacha", "el mundo de arriba", y "manqhapacha", "el mundo de abajo", (cielo e infierno, ---- respectivamente) resultan dudosos antes de la conquista, (Hidalgo 1982: - 232; Cadoratto, 1977: 121).

En principio, el "acapacha" es una concepción territorialista; completa en sí y sin dimensiones metafísicas. Está dividido en tres niveles: Mallecu, Pachamama y Amaru, figuras mitológicas que representan a la tierra sectorizada entre las elevaciones más altas, medias y los valles. En el siguiente cuadro elaborado por Kessel - (1982: 273) encontramos estas relaciones: Ver página 165.

Los mallecus son las cumbres altas y su nombre específico deriva de la geografía y tiene generalmente una dimensión regional. Constituye algo así como el centro de orientación de todos los rituales y los pueblos andinos los tienen en calidad de cerro tutelador al que invocan especialmente en situaciones de crisis y grandes necesidades colectivas y aún privadas. Es tenido como fuente de vida por su capacidad proveedora de agua y yerbas medicinales; de allí el otro nombre con que es conocido: "aviadores" (proveedores). Por otro nombre se lo llama también "compadre", en razón de que su principal invocación la realizan en verano, de abundantes lluvias, coincidente con el "día del compadre" de febrero, en que "la gente sube al cerro, hasta cierta altura, y levanta un palo llamado arco, que es revestido co-

no pastor autóctono y ornado con los signos señoriales de prestigio para representar el espíritu" (Kessel, 1982: 276). Entre los ritos dirigidos a los mallcus destacaban (aún hoy) la Vilancha (sacrificio de sangre de llama y sus partes nobles) y los holocaustos de especies.

En la región descrita para Cruceros y Meronos el volcán Tacora, y Chupequilla, dominó la extensión - comprendida entre los valles de Codpa, hacia NO. Tacora fue un mallcu, y sigue siéndolo para las poblaciones campesinas y populares de esta región al que invocan en sus rituales. En la literatura mitológica los mallcus hablan, discuten y luchan entre ellos, y muchas veces adquirieron la apariencia de un Cóndor (Carbajal, 1969). Sus deshielos nutren de agua para el riego de los valles agrícolas. Y son temidos por pastores y agricultores cuando se produce alguna actividad sísmica. Por esta razón en época prehispánica, y parte de la colonia, las ofrendas a los mallcus-volcanes incluían sacrificios humanos y de llamas, como tributos indispensables para aplacar su "ira". Cuando los cruceros de Huxyllillas suben hasta el pie del Tacora, para bajar la Cruz o cuando la devuelven, ofrendan fuego, quemando incien-

Sector	Figuras Mitológicas	Animal Simbólico	Culto	Lugar del Culto	Ubicación Ecológica	Curso del Arco de la Vida
1º	Mallcus (cumbres)	Cóndor	"Día del Compadre"	Cerro	Cumbres al este (5000 metros)	Fuente (principio, origen) de la vida: (agua, yerbas medicinales, elementos de culto)
2º	Pachamama (madre tierra)	Puma Lagarto Sapo	"Floreo"	Corral	Zona de Vi- viendas y pastores - (centro - 3,000-4,000 metros)	Abundancia (de vida, de agua, etc.) rebaños y riquezas; envío de ganado hacia abajo.
3º	Amaru (ríos y canales)	Serpiente Pez	"Limpia de canales regado"	Campo	Quebradas de agricul- tura de la precordi- llera (Occi- dente: 2,000 -3,000 met.	Distribución del agua (y pro- ductos de la cordillera); envío de pro- ductos agríco- las hacia arri- ba.

<p>1875</p> <p>1000</p> <p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>
<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>
<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>
<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>
<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>	<p>...</p>



so y copal, a los dos malleus, Tacora y Chupequilla; coca y alcohol, y una figura en miniatura de llama, en representación simbólica de los antiguos ho locaustos de sangre viva.

De acuerdo al complejo sistema dual, el sector alto se divide a su vez en izquierda y derecha obediendo a un criterio sexual. Y entre los malleus unos responden al sexo masculino y otros al sexo femenino. Para los cruceros de Huaylillas esta división es manifiesta y distinguen a sus malleus anteponiendo nombres cristianos: San Pedro Tacora y María Chupequilla (su vecina y esposa).

El segundo sector del tríptico aymara corresponde a Pachanama. Su zona: entre los 3 y 4 mil metros, los pastos de cordillera y la agricultura de complemento. Es indicado como la zona de abundancia del agua y robafios. Su culto: entre enero y febrero, verano de lluvias y "enfloramiento" del ganado. Sus símbolos: el puma (que anidrenta al ganado), el lagarto (que habita la estopa) y el sapo (que nace en el bofedal). El rito: "mosa de pago". En cada "mosa": una llamita hecha de bollón o "suyu" del mismo animal, pero tierno; chocolates, confitos, 4 arbolitos de coca, 2 bandorines (uno de oro y otro de

plata), para distinguir q'ora nisa y q' olque nisa); pisco, otra vez coca, vino y cigarros. La oficiante de los cruceros de Huaylillas, Yatiri, dirigirá la ofrenda en un "corral" de piedras sobrepuestas llamada "sahumorio", llamada también desde los arrieros "la apacheta de Huaylillas". El pago a la tierra porque se está ocupando un espacio de ella. Cuando el fuego consume las especies, favorecidos con incienso y copal, y está orientados por la Yatiri y los alferados a Tacora y Chupequilla (mallcus), en ese acto están sintetizados la ofrenda a Pachamama (y en ella a los mallcus) y la ofrenda a la "gloria" (aquí "arajpacha"). A la tierra no se le conoce esposo, y le llaman "La Virgen" porque su reproducción y abundancia se bastan en su autosuficiencia. En otros tiempos y otros espacios, aquí, en el corral, se levanta ba otro "arco".

El sector bajo del acapacha está representado por el Amaru. Serpiente o pez, que merodea la riberas de ríos o canales de riego o vive en el agua. Corresponde a la agricultura de terrazas y riego, entre 2 y 3 mil metros. Representa la distribución del agua y su culto se realiza al comienzo del ciclo agrícola, en la "limpieza de acequias". Los ritos buscan la inte-

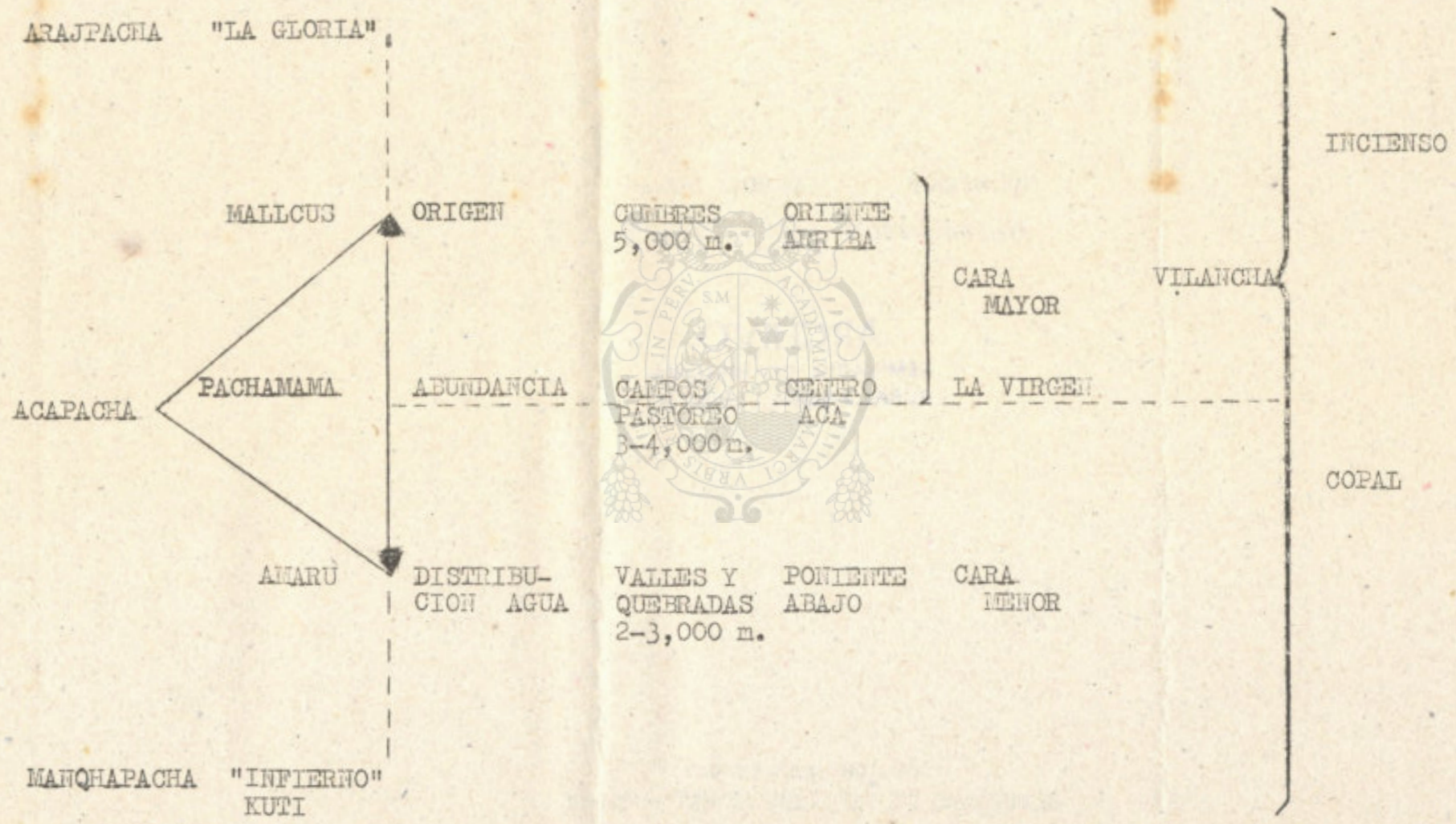
gración. El culto de Amaru en la apertura de los cultivos se complementa con la celebración del "arco" al cerrar el ciclo agrícola, pues los "arcos" están en relación a los períodos de abundancia, no de la escasez. Y los arcos a los amarus coinciden ahora con las Cruces de Mayo.

El acapacha constituye una unidad territorial, económica, comunal y ritual. Su tripartición ecológica explica una zonificación vertical del territorio en función de una fuerza productiva: el agua (su origen, abundancia, distribución). Su unidad económica se reproduce en su unidad ritual, particularmente cuando el rito es dirigido de abajo hacia arriba. El culto a la Pachamama supone culto a los mallcus, y el de los amarus incluye a los otros dos sectores. En sus celebraciones los agricultores de Falca, Nogollo, Pachía, etc. invocan a Tacora para que haya cosecha buena (que no falte agua) en la certeza de que aquí abajo haya tan buena producción como el buen maíz, sandilla o melón que crece en la cima de Tacora, y adornan las cruces aquí abajo como si lo hicieran en la imaginación con la Cruz de oro que algún misionero colocara en la cima del volcán.

Las sucesivas dominaciones que se impusieron sobre los aymaras ampliaron la unidad triangular del aca-pacha. Primero los incas, transfiriendo el "inti" de "hananpacha", y después la influencia católica con la introducción de "la gloria" y el "infierno". De ese nodo el universo cósmico de los aymaras adquiere tres niveles, y sus cultos en las prácticas religioso-mágicas actuales combinan elementos y símbolos aymaras, quechuas y cristianas, aunque, en su conjunto, se puede observar el predominio de lo que fuera la unidad triangular, por lo menos en lo que respecta al aspecto ritual pero cuyos significados e intenciones hayan sido derivados a propiciar el rendimiento de nuevas actividades económicas.

22. EL ARCO DE LA VIDA

La concepción del espacio en tres sectores, en su forma vertical, que ha fijado en los aymaras su economía su organización comunal y sus ritos, en un sentido que permite identificar zonas, se complementa con otras dimensiones conceptuales: orientación y extensión. La observación de los ritos, forma de disposición de las "mesas", orientación de las can-





chas de baile, templos, dirección de la ofrenda de fuego, etc., facilitan percibir el ordenamiento de los rituales en relación a la orientación misma del espacio. La dirección de las aguas, durante su trayectoria, desde las fuentes de origen hasta su desembocadura; el lugar por donde sale el sol, son elementos de la naturaleza que ayudaron a entender que el espacio vital transcurre de oriente a occidente, de levante a poniente. La propia vida obedece a ese ordenamiento: es fructífera donde abunda el agua, que son los lugares próximos a los malleus y a levante, y está escaso o ausente más allá de las quebradas y valles, en los desiertos, a medida que se aleja por occidente. Allí está quizás la razón de por qué en la religión andina y popular los altares de la Virgen tienen orientación hacia el Este, las puertas y ventanas de casas y templos miran de preferencia al lugar por donde sale el sol, que la cabecera de mudanzas se encuentran ubicadas al oriente; la misma razón de por qué en la Apacheta de Huaylillas el fuego es orientado en la dirección del Este; las llamas son sacrificadas con la cabeza dirigida a los malleus y al sol, mientras las cruces son expuestas durante toda la mañana respetando esa misma orientación detrás del muro de la capilla vieja.

La valoración del espacio es tá mejor definido por el oriente que por los mismos mallcus. Las cumbres más elevadas son objetos de invocación preferentemente cuando están al Este de un conjunto de pueblos andinos de modo que guarde una relación lógica con la salida del sol. Pero cuando están ubicados en el sentido contrario (occidente), para esos mismos pueblos, dejando ser fuentes de vida y adquieren una valoración opuesta. Coropuna es mallcu, fuente de vida, para los pueblos ubicados en sus flancos occidentales, y es el lugar donde emigran los muertos para los pueblos ubicados en sus flancos orientales. De allí la posterior asociación del "mal" con occidente y del "bien" con oriente que tienen repercusión en los aspectos sociales, culturales y morales.

La cuatripartición del espacio inca se evidencia en los ritos de cruceros. Los cuatro suyos: anti/con-ti y chincha/colla son expresados en el rito de ofrenda "la Chuba". De pie ante la mesa de ágape, antes de recibir el curso de Arcos y Prendidos, el alferado hará un brindis obligatorio a las cuatro esquinas de la mesa pintando una cruz imaginaria en este orden: E-O y N-S. Ofrenda de licor y chicha a lapa chanaña en el mismo orden que ofrecie-

ra en el sahumerio de Huaylillas.

En el sector de los mallcus, como de pachamama y los amarus, la celebración de los cultos incluye la confección de "arcos", un palo "revestido como pastor autóctono y ornado con los signos señoriales de prestigio para representar al espíritu". Esos signos representan al mismo tiempo las características naturales de la puna alta y contiene además los elementos que provienen de las zonas bajas con los cuales mantienen relaciones de intercambio. Similares atribuciones se le confieren a los "arcos" levantados en la honra a pachamama, entre cuyos elementos destacan motivos en base a bellones de lana y réplicas en miniatura de auquénidos. En los valles aquellos no tienen consisten en elementos propios de la agricultura. En cualquiera de los casos mencionados los arcos expresan la economía de la zona.

Un palo revestido con vestimenta humana, al que le dan forma de muñeco, pastor o agricultor, según los casos, es una manera de personificar al mallcu, pachamama o amaru. A través de esa representación, que en el rito se transforma en el espíritu de la montaña, la tierra o los acueductos, se invocan las fuerzas benefactoras de la

fertilidad y la abundancia. Los productos que le sirven de ornamento le son entregados para su protección y propiciar su multiplicación.

Con el advenimiento del cristianismo los "arcos" fueron sustituidos por las cruces y la Virgen. La Cruz ornada con los mismos elementos de la zona convierte al antiguo muñeco en un Cristo pastor uo un Cristo agricultor; lo propio ocurre con la Virgen cuyo manto la transforma en una Virgen campesina por los adornos y demás productos con que la distinguen.

Si bien esta práctica persiste en la escena rural, los períodos de transformación económicas han terminado por separar los "arcos" de los símbolos cristianos, aunque sin clausurar del todo la inicial asociación. Este hecho se produjo particularmente en las comunidades ganadas a una economía dominada por el valor de cambio. En muchos casos fueron reducidos a una curiosidad folklórica. Y en otros, como las zonas andinas de Tacna, y entre los cruceros de esta misma ciudad, los arcos adquieren valor económico y social al desempeñar un papel mediador de intercambio o facilitar la distribución del costo de la fiesta. O permite, como entre los cruceros de Huaylillas, la acumula



Las cruces de Huayllillas: Cara Mayor y Cara menor, durante la permanencia en Taena



Sacrificio de llamas para inaugurar la Capilla Nueva de la Cruz. La sangre y el corazón como ofrenda a la Pachamama.

Cada alferado besa el corazón de la llama antes de ser inclinado.



La Paravina: "perdón por las faltas."

ción del capital. En el contexto comercial, los arcos modifican el sentido de la fertilidad y de la abundancia; aunque sus escenarios rituales de desplazamiento continúen siendo las mismas; aunque el millicu Tacora continúe siendo el centro de las peregrinaciones y en las ofrendas ya no se le invoque por la abundancia de agua sino por la abundancia del dinero, y se dejan alrededor del sahumero de Huaylillas modelos rústicos de casas, carros modelados en tierra, para que la pachamama, con su fecundidad, convierta en realidad el sueño de la casa o del carro propios.



VII. LA SINTESIS URBANO/RURAL

23. LA CULTURA "CHICHA"

El crecimiento supraurbano ha hecho que el encuentro entre lo andino y lo occidental, entre lo rural y lo urbano o, de acuerdo a una valoración aymara del espacio, entre levante y poniente, produzca resultados sorprendentes marcado por las fuerzas de la asimilación o del rechazo. Hemos diversos modos de producir y reproducir las subsistencias, modos contrapuestos de organizar la solidaridad, símbolos de desigual valoración y función en la práctica colectiva, desatan en el escenario de este encuentro múltiple, fuerzas centrífugas que condenan al aislamiento mutuo; pero también descubren vasos comunicantes que posibilitan no ya la existencia de los diversos modos de ser, sino la síntesis de los mismos. Así es posible encontrar nuevas expresiones culturales que presentan características de ambos componentes, especialmente en sus aspectos formales y cuyos signos reunidos remiten a una orientación diferente a la que tuvieron en sus contextos originales.

Desarticulados del contexto andino los migrantes participan del espacio urbano como ciudadanos de segunda categoría. Aunque geográficamente vienen de "arriba", su lenguaje, su vestimenta, y hasta el color de su rostro son tomados como signos de una identidad "inferior". Igual suerte corresponde a su cultura al que el lenguaje de la dominación estigmatiza como folklórica. Etnicamente es indio o cholo, pero no en razón de su mestizaje sino en razón de su procedencia. Ocupados en su mayoría en la economía terciaria son condenados a la individualidad nostálgica. En ellos la suspensión es el término que mejor se adecúa a su modo vivo y subjetivo: viven en las áreas marginales de la ciudad pero sin dejar de estar pendientes de la comunidad, de la provincia. Por eso el Club Provinciano, la celebración religiosa o la festividad evocativa se convierten en los espacios necesarios del encuentro con la "semilla" y son, al mismo tiempo, medios que ayudan al proceso de asimilación a la ciudad.

La irrupción del valor de cambio en la economía campesina y las continuas crisis naturales (que han estimulado directamente las migraciones) han dado lugar a que el proceso de urbanización sea el fenómeno más importante del presente peruano, pero ese mismo proce-

so ha determinado su contraparte, y no menos importante que él: la andinización de la ciudad.

En esos encuentros masivos y diálogos plurales el lenguaje, la religión o la música hallan su mejor caldo de cultivo. Nuevos giros lingüísticos, nuevos sentidos asociados a los símbolos religiosos, nuevos ritmos. Y así como hay combinaciones que dan productos híbridos, en los que se ha anulado el sentido de fertilidad, hay productos culturales dotados plenamente por la capacidad de reproducción.

Tomemos como paradigma la "música chicha", mal adjetivada "híbrida". En ella no es más importante el lugar y circunstancia de origen como su origen mismo. Pudo haber sido la sierra central o Lima, (Castro, 1983), lo interesante es que las circunstancias de su surgimiento estaban dadas por las necesidades de expresión musical de sectores marginales. La cumbianga (de donde viene cumbia) antes común en Venezuela, Colombia, Perú, países donde la cantaban y bailaban esclavos negros que trabajaban en las plantaciones azucareiras de los valles de la costa. De allí pasó a la ciudad y a las fiestas y jaranas populares. En la década del 60, con las masivas migraciones a Lima o con el

impulso modernizador de la sierra central, particularmente Mantaro, surge una nueva tendencia cumbiambera interpretada en ritmo de huayno por las orquestas y bandas típicas del centro, mientras en Lima la guitarra eléctrica es acoplada en la interpretación del huayno. El producto: "Cumbia-huayno", "cumbia andina" o "cumbia peruana". Su inmediata aceptación se hace notable en la población migrante cuyo lugar de residencia natural son los pueblos jóvenes. Este fenómeno que ocurre en Lima se desplaza pronto al resto de ciudades y pueblos andinos del país, favorecido por los medios de difusión. Mientras no se hagan estudios que demuestren lo contrario seguiremos pensando que la cumbia andina surgió de esos dos focos, Lima y la sierra central. Pero es legítimo pensar, al menos como hipótesis, que los gérmenes de este mestizaje musical se dieron además en otros lugares. Los conjuntos típicos regionales tienen, por lo común, un repertorio que incluye géneros musicales de difusión nacional. Los "ccaperos" de Arequipa suelen interpretar marineras, valses, cumbias, aparte de marchas militares, géneros religiosos y los ritmos de su propia región: huaynos, pampeñas, yaravíes. Igual fenómeno se observa en Moquegua y Tacna donde las bandas típicas o conjuntos de zampoñas alternan

huaynos con marineras, valeses, cumbias. El hecho de poseer un amplio repertorio supone en ellos un signo de prestigio. De esa variedad de géneros ejecutados sin instrumentos especializados resultan ritmos entremezclados: marineras-huaynos, valeses ligeros, cumbias-huaynos, etc., combinaciones que son estimuladas por las fiestas andinas y populares.

Enfrentamos un momento en que se ha masificado el fenómeno "chicha" de un modo que, lo que pensamos para la música, abarca también a las demás expresiones sociales y culturales. Lo indio, lo cholo, lo huachafo, términos acuñados con una fuerte carga peyorativa, vuelven a surgir bajo el concepto "chicha". En términos culturales este fenómeno significa la revitalización de lo andino en la escena urbana, a través de lo que Quijano (1980) llama proceso de "cholificación".

Este proceso en que lo andino -usos, costumbres, religión-, se adapta a los esquemas urbanos, pero sin perder su identidad andina, conocido como urbanización, se complementa con el otro proceso inverso: la andinización de lo urbano. En este segundo proceso la cumbia hace un giro hacia el huayno, los morenos asimilan esquemas y

movimientos andinos, pero sin dejar su envoltura determinada por la economía del mercado. La composición así lograda supone pérdida de los valores originales y el surgimiento de nuevas características que llegan a constituir un tercer espacio: la cultura "chicha".

El espacio formado por el - cruzamiento de este doble proceso: andinización y urbanización, encuentra su primer sustento en los migrantes padres quienes viven de modo inmediato la des contextualización social; pero con sus descendientes quienes mejor identifican estos espacios intermedios al verse de s articulados de lo andino y de los s sectores urbanos "inaccesibles" por su e levado costo social y económico. Sus u sos, sus aspiraciones, su visión de la vida continúan siendo, de algún modo, la de los padres, especialmente hasta la adolescencia, a partir del cual su a asimilación a los patrones urbanos se hace más evidente. Para los padres, la m música chicha es una especie de v ventana a través de la cual asoman a la cultura "moderna", para los hijos es un punto de partida en el proceso de a asimilación a la ciudad, pero también la v ventada a través del cual asoman al m mundo andino.

dronos", las casas de de los alferados se convierten en pistas de baile de la música chicha en los renatos de la celebración religiosa. Allí es posible encontrar a padres e hijos envueltos por angustias diferentes, pero igualmente sensibles a la "Chicha", donde la chicha cumple todavía funciones diversas: es el elemento ritual, es la bebida indispensable para reafirmar la identidad comunitaria, es la música de la preferencia común. La chicha atravieza toda la esfera de la fiesta religiosa: sirve como tributo a la pachamama, emborracha y divierte. Por sus dimensiones múltiples, el término de esta síntesis no es lo "híbrido" sino el "fermento". Pero también por esto mismo marca una etapa de transición entre lo establecido y lo que todavía está por consolidarse. La cultura chicha constituye uno de los momentos básicos de configuración de la cultura popular, de resistencia y adaptación, donde la religión es un fin pero también un pretexto.

CONCLUSIONES

1. El sur del Perú y norte grande de Chile definieron una sola región territorial sujeta a los mismos patrones sociales, económicos y culturales, por lo menos hasta antes de cerrar el Conflicto del Pacífico. Las primeras formaciones étnicas de la región, constituidos en cacicazgos menores, se derivaron de los núcleos étnicos de la cuenca del Lago Titicaca y fueron controlados por ellos siguiendo un sistema de acceso vertical a los pisos ecológicos ubicados en valles y costa. El circuito minero-comercial de la colonia reforzó la unidad de esta región convirtiendo a los puertos de Arica e Ilo en la salida natural de minerales del altiplano. Con la división artificial de la región en nacionalidades, como producto de la guerra, dicha unidad se vió debilitada y restringida a las áreas propiamente andinas, la que es estimulada más recientemente por la revitalización de un circuito comercial en

torno al Tripartito.

2. La religión andina prehispánica fue profusa en danzas, peregrinaciones, "holocaustos", muchos de cuyos referentes han sido ampliamente registrados en los valles de costa, proximidades del mar, en las cabeceras de pueblos indios, que, puesta en marcha el proyecto colonial, derivaron en santuarios cristianos, especialmente aquellos que estuvieron localizados en lugares estratégicos de intercambio comercial, límite ecológico, frontera regional o pasos de caminos más significativos. La redefinición de la religión andina con elementos cristianos supuso un proceso en relación preferente a estos espacios prehispánicos y recogió en su contenido la dualidad que caracterizó a su organización social y los elementos de su cosmovisión.
3. La composición social y su distribución en los diferentes sectores de producción colonial estimuló directamente el desarrollo de la religión andina y popular. Las danzas de Morenos tuvieron su origen en los negros que constituían la fuerza laboral más significativa en los valles, en las plantaciones

de la caña de azúcar, vid y olivo, en Locumba, Sama y Azapa, como en otros valles de la costa peruana y chilena. Los primeros grupos de danza de carácter ritual reproducían en su organización, coreografía, y en el contenido de sus coplas las condiciones de vida y de trabajo a la que estaban obligados en calidad de esclavos. Su permanente contacto con los indios enriqueció su expresión religiosa y cultural, granjeándole un aspecto más andino. Por otro lado, los indios tampoco eran ajenos a las expresiones negras, hecho que facilitó notoriamente su influencia en los grupos negros.

4. Entre los cruceros de Huaylillas es más evidente la continuidad de lo andino mediante la reproducción de las expresiones de comunidades vinculadas a las actividades pastoril y agrícola. A pesar de su transferencia a una economía de comercio, por la consolidación de las ferias fronterizas y el circuito de la gran minería, además de las continuas migraciones internas, que han repercutido en el crecimiento urbano de Tacna, los cruceros de Huaylillas convirtieron la fiesta de la comunidad campesina

na en fiesta de los pueblos jóvenes fuertemente impregnado por lo andino.

5. En este nuevo contexto económico, el sistema de alferazgo, una institución típicamente andina de función religiosa, de nivelación social o promoción de status en la comunidad, juega un rol diferente en concordancia con la orientación comercial pero sin anular sus características originarias. De ese modo el alferazgo es mucho más un sistema que permite la acumulación de capital destinado a estimular el comercio.
6. El elemento más visible de este sistema lo constituye la eljata, el medio concreto y eficaz que regula la relación del intercambio simétrico, cuyo valor no se mide en especias, productos agrícolas o bienes, sino en circulante efectivo.
7. La secuencia histórica de cambios y transformaciones sociales fueron asimilados por los grupos de baile morenos y los cruceros en un sentido que modifica los aspectos organizativos y de conducción. Los primeros grupos de morenos restrin

gidos al valle y emparentados al ayllu y la conducción cacical han derivado en el presente siglo a Compañías o Sociedades Religiosas, organizadas jerárquicamente y con funciones diferenciadas, dentro de las cuales la autoridad del caporal es recortada al interior del grupo de danza; mientras que las funciones de orden civil son delegadas a una directiva. El mismo efecto se extiende hacia los cruceros con la conformación de Hermandades destinadas a suplantar la autoridad y funciones del alferazgo.

8. En este mismo orden la secularización traslada sus efectos al escenario de la fiesta religiosa. En Las Peñas o entre los cruceros de Huaylillas. Por su antigüedad, el carácter de espectáculo está mejor formulado para Las Peñas, donde la expresión religiosa es más una representación, una teatralización, "civilizada" y mejor controlada por la Iglesia. En cambio, la fiesta/participación envuelve con persistencia a los cruceros debido a su reciente ingreso en la escena urbana.

9. Aunque son evidentes los cambios

de base entre los merenos y de manifiesta transición entre los cruceros, en ambos se halla, con original fuerza que organiza su comportamiento ritual, el mismo denominador común identificado por la cosmovisión aymara: el acapacha. Entre los merenos es más accesible en sus símbolos, su coreografía, su valoración del espacio y entre los cruceros en casi la integridad de su práctica ritual.

10. Propio de la sociedad en transición, marcado por el doble proceso de urbanización y andinización, son los espacios intermedios donde los sujetos de la migración directa y sus descendientes encuentran el vínculo necesario con la identidad de origen, o el vehículo de asimilación a los patrones de vida urbanos. Donde estos espacios intermedios no son cubiertos por el club provinciano, lo hacen las Hernandades religiosas, con similares funciones sociales y efectos subjetivos. El escenario de la religión popular exhibe de un modo vivo las relaciones sociales andinas y su cosmovisión, pero también la irrupción de elementos urbanos, en cuyo encuentro halla su mejor caldo de cultivo el fenóme-

no "chicha", otra forma de llamar en la cultura a lo mestizo, a lo cholo.





BIBLIOGRAFIA

- Albordi/Mayor (Comp.)
1974 Reciprocidad o intercambio en los Andes peruanos.
IEP, Lima.
- Alpaca Perú EPS
1981 La Alpaca, ese camélido desconocido, Lima.
- Anónimo
1982 Libro del peregrino al Santuario de Nuestra Señora de las Peñas; Chile.
- Arco, Jorge y Otros
1910 Crónicas Ariqueñas, Tacna.
- Armas Medina, Fernando
1953 Cristianización del Perú 1532-1600. Sevilla.
- Arrom, José Juan.
1971 Cortidumbre de América: estudio de letras, fol

kloro y cultura, Edit.
Creador S.A., Madrid.

Barrios, Walter
1974

Diccionario Histórico
Geográfico de Tacna;
Girón Editor, Tacna.

Barriga, Vitor
1939

Documentos para la his-
toria de Arequipa, 1534
-1558, T.I, Arequipa.

1940

Memorias para la his-
toria de Arequipa, 1790
1793, T.II, Arequipa.

Blandot, Teodoro
1910

Minas de Tacora y de
Tagnamór. En: Crón.A-
riqueñas.

Barrionuevo, Alfonsina
s/f

Los dioses de la llu-
via, Edit. Univ. S.A.,
Lima.

Basadre, Jorgo
1975

La vida y la historia,
ensayos sobre personas
lugares y problemas,
Lima.

Borroa y Bornedo, Vitaliano
s/f El problema religioso durante la ocupación chilena de las parroquias de la Diócesis de Arequipa (1879-1926), Lima.

Botanzos, Juan Diez de
1924 Suma y Narración de los Incas 1533-1552, Lima.

Caderotto, Raymundo
1977 Perspectivas mitológicas del mundo aymara. En: Allpanchis N° 10, pgs. 115-136.

Calancha, Antonio
1938 Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú. Barcelona.

Carbajal, Zora F.
1969 Tacna: historia y folcloro, Edit. Santa María, Tacna.

Colestino, Olinda
1982 Cofradía: continuidad y transformación en la sociedad andina. En: Allpanchis N° 20, pgs. 147-166.

- Cúneo Vidal, Rómulo
1977 Historia de la fundación de la ciudad de San Marcos de Arica, V. 5 T.5. Prado Pastor, Editor, Lima.
- 1977 Historia de la civilización peruana, T-I; Prado Pas. Edit. Lima.
- Dagnino, Vicente
s/f Departamento de Tacna: geografía física.
- 1909 El corregimiento de Arica (1535-1784), Arica.
- Doncristi Luna, Félix
1978 Notas para la historia de los primeros períodos tacnoños, 1840-1850.
- Duvignaud, Jean
1970 Espectáculo y sociedad; Edit. Tiempo Nuevo, Caracas.
- Eliade, Mircea
1972 El mito del eterno retorno; Alianza Emecé Madrid.

Encina, Francisco

1949

Historia de Chile: desde la prehistoria hasta 1891, T.I; Edit. Nacimiento, Stgo. de Chile.

Flores Ochoa Jorge

1977

Pastoreo, tejido e intercambio. En Pastores de Puna, IEP, Lima, pgs. 133-154.

García Díez de San Miguel

1964(1567)

Visita hecha a la Provincia de Chucuito; Casa de la Cultura del Perú, Lima.

García Canclini, Néstor

1982

Las culturas populares en el capitalismo; Casa de las Américas, Cuba.

Gimenez, Gilberto

1978

Cultura Popular y religión en el Anahuac; Centro de Est. Ecuménicos, México.

Gow, David y Rosalind

1975

La alpaca en el mito y el ritual. En: Allpanchis, N° 8, pags. 141-164.

- Hidalgo, Jorge
1982 Culturas y etnias proto
históricas: área andina
meridional. En: Revista
Chungara, N° 8, Arica, Chi
le; pgs. 209-253.
- Kessel, Juan Van
1982 Danzas y estructuras so
ciales de los andes; Ceñ.
Bartolomé de las Casas.
Cuzco.
- s/i El desierto canta a Ma
ría, Ts. I-II, serie -
"La fe de un pueblo".
- Kleymeyer, Charles
1982 Poder y dependencia en
tre quechuas y criollos:
dominación y defensa en
la sierra sur del Perú,
CISE, Lima.
- Lumbreras, Luis G.
1964 El área cotradicional
meridional andina; Aya
cucho, sep. pgs. 65-79.
- Llorens, J. Antonio
1983 Música popular en Lima:
criollos y andinos IEP,
Lima.

- Martínez Soto-Aguilar, Gabriel
1981 Los aymaras chilenos;
En: Acerca de la Historia
y el universo aymara, -
CIED, Lima, pgs. 35-42.
- Marzal, Manuel
1977 Estudios sobre la reli-
gión campesina; PUCP, Li-
ma.
- Masuda, y otros
1981 Estudios etnográficos -
del Perú meridional; Sho-
zo Masuda, Editor, Uni-
versidad de Tokio.
- Millones, Luis
1981 La religión indígena en
la colonia; en: Historia
del Perú, T.V. Edit. Juan
Mejía Baca, pgs. 423-491.
- 1973 Minorías étnicas en el
Perú. PUC, Lima.
- Murra, J.V.
1975 Formaciones económicas
y políticas del mundo
andino; IEP, Lima.
- Nachtigall, Horst
1975 Ofrendas de llamas en la
vida ceremonial de los

pastores. En: Allpandis
Nº 8, pgs. 133-140.

Neyra, Panty
1980

Tacna, economía y socie-
dad, 1970-1980. Edit.
Liberación, mimeo, Tac-
na.

Ortiz Rescaniere, A.
1981

El dualismo religioso
en el antiguo Perú; En:
Historia del Perú, T.III,
Edit. J. Mejía Baca, pgs.
9-72.

Pérez Alferez, I.
1980

Las migraciones altiplá-
nicas hacia Tacna; Te-
sis Lic. Cuzco.

Pease, Franklin
1973

El Dios creador Andino;
Mosca Azul, Edit. Lima.

Pomareda Gálvez, Antonio

1910

Quince años de azogue y
veintitres de plata.
En: Crónicas Ariqueñas.

Portugal Catacora, José

1981

Danzas y bailes del al-
tiplano. Editorial Uni-
verso, S.A. Lima.

- Plaza, O. (Comp.)
1979 Economía Campesina. Des
co. Lima.
- Poolle, Deborah
1982 Los santuarios religio-
sos en la economía re-
gional andina (Cuzco);
En: Allpanchis, N° 19,
pgs. 79-116.
- Peralta, Germán
1979 Las rutas negreras. Univ.
Federico Villarreal, Li
ma.
- Quijano, Aníbal
1980 Dominación y cultura, lo
cholo y el conflicto cul-
tural en el Perú. Mos-
ca Azul Edit. Lima.
- Ramos Smith, Maya
1979 La danza en México duran-
te la época colonial-CA
SA, La Habana.
- Rostorowski, María
1983 Estructuras andinas del
poder. IEP, Lima.
- 1953 Pachacuti Inca. Lima.

Sallnow, Michael

1974

La peregrinación andina.
En: Allpanchis N° 7, pgs.
101-142.

Scharf, Betty

1974

El estudio sociológico
de la Religión, Seix Ba-
rral, Barcelona.

Urbano, Enrique

1981

Wiracocha y Ayar: héroes
y funciones en las socie-
dades andinas: Jen. Bar-
tolomé de las Casas, Cuz-
co.

Uribe Echevarría, Juan

s/f

Fiesta de la Tirana de
Tarapacá; Edic. Universi-
taria de Valparaíso, Chi-
le.

Urzúa, Luis

1957

Arica, Puerta Nueva: His-
toria y Folklore, Edit.
Andres Bello, Santiago
de Chile.

Valcárcel, Luis

1981

La Religión Incaica; En:
Historia del Perú, T.III,
J. Mejía Baca, Lima,
pgs. 73-195.

- Vargas Ugarte, Rubén
1947 Historia del culto a Ma
ría en Iberoamérica y
de sus imágenes y san-
tuarios más celebrados,
Edic. Huarpos, S.A. Bue-
nos Aires.
- 1953 Historia de la Iglesia
en el Perú, 1532-1600,
T. I, Sevilla.
- Varón, Rafael
1982 Cofradías de Indios y
poder local en el Perú
colonial: Huaraz, Siglo
XVII. En: Allpanchis,
Nº 20, pgs. 127-146.
- Vidales, Raúl y Kudo, T.
1975 Práctica religiosa y
proyecto histórico: hi
pótesis para un estudio
de la religiosidad po-
pular en América Lati-
na: CEP, Lima.
- Vidales, Raúl y otros
1976 Religiosidad Popular.
Equipo Seladoc, Sala-
manca.
- Waal, Annemarie de
1975 Introducción a la Antro-
pología Religiosa; Edít.

Verbo Divino, Pamplona,
España.

Hidalgo, Jorge
1978

Revisita a los altos de Arica en 1750, efectuado por el Oficial Real don Joaquín de Cárdenas Dpto. de Antropología, Universidad del Norte, Sede Arica. Estudio introductorio de J. Hidalgo.

CENSOS Y OTROS DOCUMENTOS:

ANDT (Archivo Histórico departamental de Tacna)
1772

Revisita y numeración de los indios de Codpa, hecho por Demetrio Egan, Legajo 1, cuaderno N° 8, 79 folios.

1852

Padroncillo de la clase indígena del distrito de Tacna con separación de aillos. Sección Padroncillos.

Dirección y Ejecución de la Prefectura
1936 del Departamento de Tacna.

Censo de la Población
de la Ciudad de Tacna y
distritos de Calana y
Pachía levantado el 22
de julio de 1935.

Ministerio de Agricultura
1981 Anuario Estadístico, Tacna.

ORDETAM
1981 Delimitación y Priori-
zación microregional.
Unidad de Planes y Es-
tudios, Área de Inves-
tigación y Capacita-
ción.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA
1982 Censos Nacionales VIII
de Población y III Vi-
vienda, julio de 1981.

REVISTAS Y ARTICULOS PERIODISTICOS

Vásquez Benitt, Eric
El Santuario de Las Pe-
ñas. La Estrella de A-
rica, 25/9/83.

Castro Noé; Carlos
A propósito de la cum-

bia-wayno-chicha. El Ca
ballo Rojo, 1983.

---- Al son de la Chicha. La
República, 17/1/84.

---- La Chicha, su vida y
pasión. La República
15/5/84.

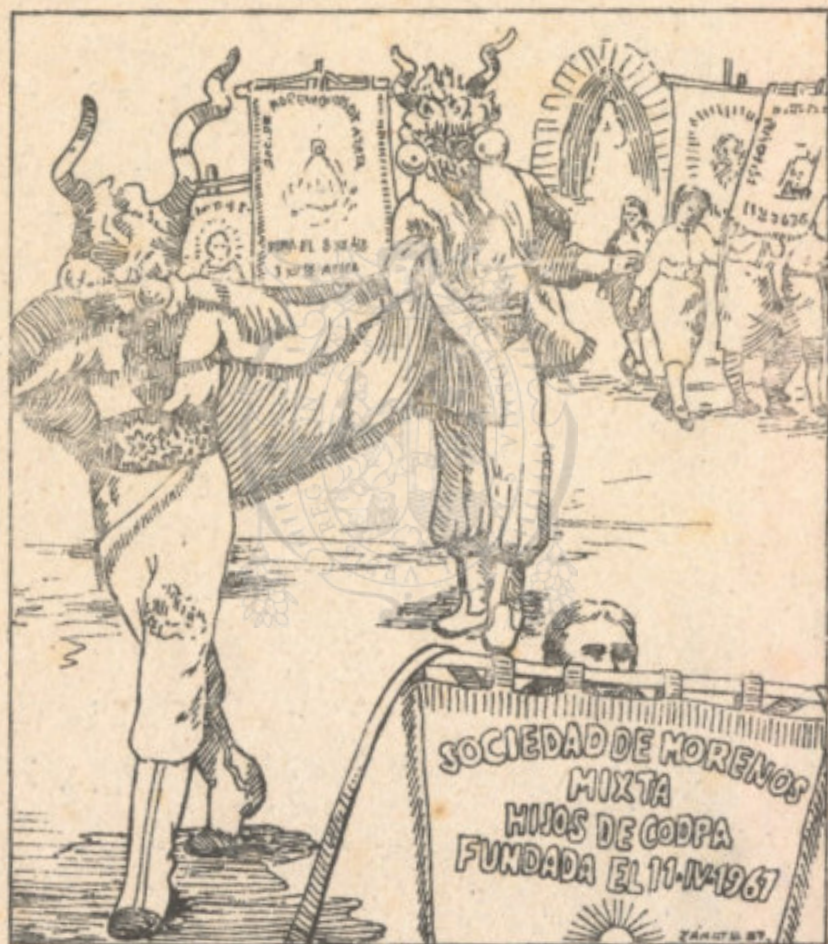
Hiró Quesada, Roberto
La Música Popular Lati-
noamericana, 15/5/83.

Iván Degregori, Carlos
El bolero cantinero: la
erotización de la derro-
ta; El Diario de Marca,
17/7/83.

---- Santuario de Las Peñas,
Año I, N° 1, s/f. Revis-
ta.



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú, Decana de América



DE MORENOS Y CRUCEROS

RELIGION POPULAR / INTERCAMBIO
Y COSMOVISION ANDINA

ARCHIVO

SEMINARIO DE HISTORIA
RURAL ANDINA - UNM

