

La Batalla de Chiaraje: Una Pelea Ritual en los Andes del Sur de Perú.

I. DESCRIPCIÓN DE LA BATALLA DE CHIARAJE

Los campesinos de diferentes distritos y pueblos de la provincia de Kanas se reúnen hasta seis veces al año, durante la temporada de lluvias, en un sitio sagrado llamado Chiaraje (fig.1), enfrentándose con hondas, zurriagos, boleadoras y piedras con el fin de entregar sangre a *pachamama*, la diosa de la tierra, y tener así un año próspero. La ceremonia tiene lugar en la elevada pampa de Yuraqkanca.



Figura 1: El cerro de Chiaraje, donde tiene lugar la batalla ritual. Fotógrafo: A. Brachetti.

La provincia Kanas, en quechua: *K'ana*, creada por ley del 14 de setiembre de 1833, se encuentra situada al extremo sur del departamento de Cuzco, entre las márgenes del río Apurímac y los primeros altiplanos de la cadena montañosa del Qollao. En sus límites están las lagunas de Langui y Tungasuka. La zona se caracteriza por tierras secas y pobres, y en consecuencia de pastos malos y xerofíticos. Los árboles están prácticamente ausentes en este paisaje semidesértico, sólo algunas gramíneas cubren las desoladas pampas y montañas. No todo es páramo, existen también pequeños valles con microclimas donde se dan muy bien la tuna y el melocotón. El clima en general es seco y frío, con abundancia de lluvias en la temporada de estío y fuertes heladas en los meses de invierno. Sus distritos son: Pampamarca, Langui, Cheq'a, Layo, Q'ewe, Túpaq Amaru,

¹Dumézil denomina la cadena de montañas de esta región como Chiaraje. "Chiaraje es el nombre propio del conjunto de alturas (Concretamente la Gongorilla) que bordean los valles del sur" (1953: 22).

Yanaoca, Kunturkanki. La población se compone de campesinos que se dedican a las actividades agrícola-ganaderas, sobre todo a la producción de papas y cría de ovinos, bovinos y camélidos.

Pequeñas casas diseminadas de adobe, con techo de paja, y algunas manadas de alpacas y llamas intensifican el aislamiento de ésta región llamada Puna, situada a una altura de 4.800 metros sobre el nivel del mar, donde los vientos glaciales corren sin cesar. Pero el 8 y 25 de diciembre, el 1 y 20 de enero, el 2 de febrero y en "compadre", una semana antes del carnaval, grupos, parejas o individuos, en su mayoría indígenas, acuden desde muy lejos, a pie o a caballo, a este sitio.

Como ya se ha mencionado, los meses de diciembre, enero y febrero son los de la época de lluvias y por ende del descanso de la cosecha y coinciden con la reproducción animal en las zonas de altura y con pastos abundantes. Es el momento entre el fin y el comienzo. En esta temporada hay tiempo para celebrar, en su caso, las batallas rituales. Y como en estas regiones de mayor altitud la actividad principal ha sido siempre el pastoreo, las prácticas rituales están relacionadas con la ganadería. *"El día más importante de todas estas fechas es el 20 de enero, la fiesta principal"*, comenta Emeterio Mamaniquispe, indígena quechua que desde hace diez años lucha como guerrero en ésta batalla ritual. *"Las otras son adicionales, lo que se nota también en el número de participantes. Sólo hasta 300 personas están presentes. Pero son los mismos distritos y pueblos los que luchan aquí"*, concluye él.

Otras batallas similares se desarrollan en las provincias altas del departamento de Cuzco con nombres como *Mik'ayu o Toqto*, pero en el departamento sur de la provincia de Cuzco se enfrenta la provincia de Kanas contra la provincia de Chumbivilcas (Ernesto Vargas, 1994: 76-78). André Alencastre y Georges Dumézil (1953) mencionan también las siguientes luchas rituales: En el departamento de Ayacucho de la provincia de Cangallo, entre los pueblos de Vichongo y de Pomacocha (Puma quca), el domingo de la Quinquagésima. En Carnaval hay otra batalla colectiva a las orillas del lago Waqarpay, entre los habitantes de Urqus y los de Wanp'u t'iyin de la provincia de Quispicanchi, en el S-E del Cuzco; antiguamente, en el mismo Cuzco durante el Carnaval, el ejército del barrio de San Blas y el de San Cristobal combatieron al pie de la fortaleza de Sacsahuaman, y en el libro de Manuel E. Bustamante (1943: 71) se encuentra mencionado el peligroso juego denominado *Huarakanakuy*, en quechua "tirarse pedradas unos a otros", con consecuencias fatales entre los barrios de San Sebastián y Capilla-pata, de la Magdalena y el Arco, de forma que las autoridades locales lo han combatido y finalmente prohibido. Esta batalla tenía lugar entre dos grupos integrados por varones jóvenes el domingo y días festivos, entre las cuatro y las cinco de la tarde.

En el centro del Perú, en Jauja en el departamento de Junin, hay una pequeña corriente de agua denominada Yacus, que se encuentra situada al este del pueblo y que sirve como frontera natural entre los pueblos de Pancan y de Huasquicha. Es una antigua costumbre que durante el Carnaval los danzantes de estos pueblos vengán a estas orillas a jugar al *Takanacuy*, en quechua "golpearse mutuamente". Los dos grupos se ponen en fila en cada orilla del Yacus y se lanzan con fuerza naranjas y manzanas. También puede suceder que alguien por estar borracho lance piedras o piezas de madera, heriendo así a un adversario, lo que genera represalias que terminan en batallas de verdad. Otra batalla muy semejante pero sin violencia, que recibe el nombre de *Sunthuthu*,

tiene lugar entre los pueblos de Qulqi-marka y Qhipa-marka de la provincia de Chumbivilcas, en el departamento de Cuzco. Como armas se utilizan frutas como membrillos, o los tunos de un cactus. Una escena muy análoga al juego de *Huarakanakuy* se encuentra descrita en el *Archivo Folklórico de Lima* (acta 46/64: 84). El martes de Carnaval tiene lugar una lucha entre los indígenas de Compona y los de Inkill-pata, y en señal de desafío los dos grupos pelean con hondas. Finalmente, los dos más fuertes de cada grupo avanzan uno contra el otro armados de un terrible *añapancu*, una especie de tuno nopal que tiene mucha aspereza, o de un nabo, y después de intercambiarse miradas furiosas empiezan a hondazos, cuyo efecto a veces es mortal porque apuntan al cráneo, y al que han golpeado cae inconsciente. El ganador le da aire y le orina en la cara para reanimarlo, y después se lo llevan con la ayuda de los otros (Dumézil, 1953: 31-37).

En *Chiaraje* los participantes, tanto mujeres como hombres mayores de 16 años, aparecen con su mejor traje tradicional, puesto que se trata de una fiesta religiosa, y mientras los varones luchan, la tarea de las mujeres indígenas consiste en animar a los combatientes. Una forma de estímulo es la danza ritual y el canto. Se cogen de las manos y bailan en círculo cantando el siguiente texto:

*Yahuar unupi kaspapas
waywqiy Fulano
ayrampu unullan ninki
wifalay, wifalay!*

En una agua de sangre, aún siendo
mi hermano Fulano
sólo es agua de ayrampu, dirás
wifalay, wifalay!

*Rumi cickipi kaspapas
kunfitis hank'allan ninki
wifalay, wifalay!*

En una lluvia de piedras, aún siendo
sólo son confites tostados, dirás
wifalay, wifalay!

(Gorbak, 1962: 253)

*Ama wayqey manchankichu
wayqechallay fulanito
yawar mayu unupiña
rikukuspapas.*

Nunca temas hermanito
hermanito fulanito
ni aunque te veas envuelto
en un gran río de sangre

*Ama wayqey manchankichu
wayqechallay fulanito
rumi chiqchi chaupinpiña
rikukuspapas.*

Nunca temas hermanito
hermanito fulanito
ni aunque te veas en medio
de un gran lluvio de piedras

(Barrionuevo, 1969: 125)

El baile y las canciones se repiten durante toda la ceremonia con pequeñas modificaciones y las mujeres también se preocupan por la comida y la bebida de los luchadores.

"En este sitio se enfrenta la zona alta con la zona baja. La zona alta son los tres distritos Q'ewe (Quehue), Yanaoca, Pampamarca y el pueblo Tungasuca. La zona baja significa los tres distritos Langui, Layo, Cheq'a y el pueblo El Descanso. En la fiesta principal, hasta 700 personas participan" sigue diciéndonos Emiterio Mamaniquispe. "Hay que defender o ganar el cerro que está situado en este terreno de Chiaraje, que lleva el mismo nombre, porque los indígenas lo tratan como un apu²", comenta el maestro Hector Montes Muniz, mestizo que también participa en esta lucha desde hace años. La zona alta se posiciona en la cima y la zona baja se reúne en la pie del cerro. "Nunca hay un cambio en estas posiciones. Los de arriba siempre defienden el cerro y los de abajo siempre intentan ganar la cima del cerro", explica Emiterio Mamaniquispe. Los espectadores, a veces más numerosos que los que luchan, se ubican en la montaña de enfrente (fig. 2 y 3), donde se instalan también las indígenas con su indumentaria festiva y las vendedoras con sus comidas y bebidas para los no-participantes.



Figura 2: Espectadores indígenas del departamento de Cuzco. Fotografía: A. Brachetti.



Figura 3: Un grupo de luchadores, con hondas en las manos y sobre los hombros. Fotografía: A. Brachetti.

Antes del combate, los guerreros hacen su "pago" a la madre tierra, la *pachamama*³, y a los apus para asegurarse la victoria, y finalmente alrededor de las 11 de la mañana comienza la batalla. No hay ninguna señal o persona que dirija este encuentro, ni tampoco empiezan de forma ordenada, simplemente el movimiento indica el inicio (fig.4). Los campesinos luchan a pie y a caballo. Primero los dos partidos se gritan insultos el uno al otro y luego algunos empiezan a utilizar su honda, lanzando piedras de diferentes tamaños. Con el tiempo la atmósfera comienza a calentarse, y los dos grupos se acercan más y más hasta mezclarse. El aire está lleno de gritos, de los chasquidos que producen las hondas y del ruido del botar de las piedras. Hombres, en su mayoría entre los 20 y 40 años,

² *Apu*: En el territorio de la población aymará y quechua, los apus, los dioses, tienen su sede en las altas cumbres de cada región. "Los apus o linajes están muy presentes en la vida de los campesinos. Protegen tanto las unidades sociales como también a los individuos. El poder de un apu, también su potencia protectora depende de la altura del cerro" (Gutmann:1998: 47).

³ En la *Historia General del Perú* de Martín de Murúa se lee: "...no había cosa fuera de los términos comunes, a quien no atribuyesen los indios alguna deidad y reverencia, ofreciéndole sacrificios a su modo, y así adoraban la tierra fértil, que llaman *camac pacha* [el creador], y la tierra nunca cultivada que dicen *pacha mama* [es la madre tierra], y en ella derramaban *chicha* y arrojaban *coca* y otras cosas, rogándole que les hiciese bien (...)" (1987: Cap. XXVIII: 423).

se atacan en grupo o individualmente el uno al otro. Los viejos encabezan a los jóvenes novicios enseñándoles como se tiene que combatir. "La batalla esta bien organizada", explica Moises Cuba, cinematurgo del Instituto Nacional de Cultura de Cuzco. "Los viejos la planifican ya mucho antes. Hay una estrategia de combate". "Son luchas preinkas", interviene Hector Montes Muniz, " que surgen de la rivalidad fronteriza entre los pueblos de Kanas (Provincia Alta) y de Colla (Provincia Baja, Puno). Además Tupac Amarú II utilizó esta tradición en su rebelión (1780-81), puesto que no tenía ni armamiento ni soldados formados".



Figura 4: Enfrentamiento con hondas durante la batalla. Fotografía A. Brachetti

Respecto a los Canas y su región podemos encontrar referencias en *La Crónica del Perú* del soldado español Cieza de León (1518/20 -1554): "Luego que salen de los Canches, se entra en la provincia de los Canas, que es otra nación de gente, y los pueblos de ellos se llaman en esta manera: Hatuncana, Chicuana, Horuro, Cacha, y otros que no cuento. (...) Antes que los incas los señoreasen tuvieron en los collados fuertes sus pueblos, de donde salían a darse guerra; después los bajaron al llano, haciéndolos concertadamente. (...) Afirman por cierto los indios que los naturales de este pueblo de Ayavire fueron de linaje y prosapia de los canas, y que Inca Yupangue tuvo con ellos algunas guerras y batallas (...)" (Cieza de León, 1984, Cap. XCVIII).

También podemos encontrar información de la zona que habitaron los Canas en Glave (1992: 25-26), quién manifiesta que formaba parte "del conjunto espacial y simbólico Aymara del altiplano sur andino. El altiplano propiamente se inicia, de norte a sur, en el punto conocido como La Raya, donde nace el río y valle del Vilcanota en dirección opuesta. Hacia el noroeste, con una figuración geográfica similar, marcada por las grandes altitudes y los páramos, se ubican los territorios de los antiguos canas (también K'ana). (...) Junto con los canchis (también canches), con los que formaron una confederación, marcada en su evolución etnohistórica por su cercanía con la capital de los Incas, fueron el último escalón del conjunto aymara que pobló los andes del sur".

" En lo que ahora son provincias de población quechua, hacia el sur de la ciudad del Cusco, se encuentra así el inicio de los territorios antiguamente poblados por varios señoríos aymaras, uno de los cuales ha sido indentificado como el de los canas. Ellos fueron, luego del dominio cusqueño y su posterior incorporación por el colonialismo hispano, un conjunto segmentado de varios grupos sociopolíticos que ocupaban territorios de los actuales departamentos de Cusco y Puno". Los K'anans fueron conquistados por Pachakúteq (1438-1471), el noveno Inca, y alrededor de 1780 su territorio fue el escenario inicial de la Revolución de José Gabriel Túpac Amaru, cacique de Surimana, Tungasuka y Pampamarca.

Sobre la nación de los Collas, Cieza de León menciona que: "Esta parte que llaman Collas es la mayor comarca, a mi ver, de todo el Perú y la más poblada. Desde Ayavire comienzan los Collas, y llegan hasta Caracollo. Al oriente tienen las montañas de los Andes, al poniente las cabezadas de las sierras nevadas y las vertientes de ellas, que van a parar a la mar del Sur" (1984, Cap. XCIX).

"Concuerdan unos y otros que sus antecesores vivían con poca orden antes que los incas los señoreasen, y que por lo alto de los cerros tenían sus pueblos fuertes, de donde se daban guerras (...). Antes que los inkas reinasen, cuentan muchos indios de estos collas que hubo en su provincia dos grandes señores, el uno tenía por nombre Zapana y el otro Cari, y que estos conquistaron muchos pucares, que son sus fortalezas; (...). Y más dicen: que pasado esto tuvieron grandes batallas con los canas y con los canches (ibid, Cap.C).

Por otra parte el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) escribe en sus *Comentarios Reales de los Incas*: *"(...) Collasuyu (es una provincia grandísima que contiene en sí muchas provincias y naciones debajo deste nombre Colla). Unos dicen que sus primeros padres salieron de la gran laguna Titicaca: teníanla por madre, y antes de los Incas adoraban entre sus muchos dioses, y en las riberas della le ofrecían sus sacrificios. (...) Solamente en un dios se conformaron los Collas, que igualmente le adoraron todos y lo tuvieron por su principal dios, y era un carnero blanco, por que fueron señores de infinito ganado". (1973, Libro Segundo, Cap. XIX).*

"Pelearon con gran pertinacia y ceguera, particularmente los Collas, que como insensibles se metían por las armas de los Incas, y como bárbaros, obstinados en su rebeldía, peleaban como desesperados sin orden ni concierto, por lo cual fue grande la mortandad que en ellos se hizo. En esta porfiada batalla estuvieron todo el día sin cesar. El Inca se halló en todo, entrando y saliendo, ya a esforzar los suyos (...)". (ibid., Libro Tercero, Cap.V).

"Andando en estas conquistas, le llegaron mensajeros de dos grandes capitanes que había en aquel distrito que llamamos Collasuyu, lo cuales se hacían cruel guerra el uno al otro. Y para que se entienda mejor la historia, es de saber que estos dos grandes curacas eran descendientes de dos capitanes famosos que en tiempos pasados, antes de los Incas, se habían levantado en aquellas provincias cada uno de por sí y ganado muchos pueblos y vasallos y héchose grandes señores. Los cuales, no contentos con lo que iban ganando, volvieron las armas el uno contra el otro, por la común costumbre del reinar, que no sufre igual. (...). El uno de aquellos señores se llamaba Cari y el otro Chipana: los mismos nombres tuvieron sus antepasados, desde los primeros; querían los sucesores conservar la memoria con sus nombres, heredándolos de uno en otro, por acordarse de sus mayores e imitarles, porque fueron valerosos." (ibid, Cap.XIV).

Mirando ahora al escenario del campo de batalla, parece que la zona alta domina a la baja. Los gritos de las muchachas indígenas con sus hermosos trajes se pueden escuchar desde la montaña de enfrente (fig.5). Una, por ejemplo, grita a su mozo: *"¿Para qué estás luchando si no sabes utilizar tu honda?"*. De pronto Emiterio Mamaniquispe está apuntando a un grupo que ha cercado a "un enemigo", *"¿Si lo consiguen, lo van a matar!"*, dice agitadamente. Ya había algunos heridos que fueron llevados a los dos coches ambulancia que están ubicados en frente del cerro Chiaraje. "Si corre sangre es buena señal", sigue el indígena, *"eso significa un buen año para todos, para la multiplicación y protección del ganado, para la cosecha, la familia, el pueblo y la provincia"*. A veces hay muertos, lo que es la mejor señal para un año próspero. Cuando esto sucede generalmente *"el grupo ganador se lleva al muerto, y para conseguir recuperarlo su familia tiene que hacer un canje, que consiste en dar productos como maíz, papas o ganado"*, explica Moises Cuba y concluye, *"para el muerto, que tiene la categoría de héroe, hay un entierro con una ceremonia especial"*.

Después de una hora, los luchadores se retiran del campo de la batalla. La primera parte del encuentro ha terminado. Ahora comienzan dos horas de descanso con comida, aguardiente y chicha para recuperar las fuerzas perdidas. Mientras los unos se fortalecen, otros, hombres mayores, empiezan a bailar, a tocar los *pinkuillos*⁴ y a cantar canciones que hacen referencia a batallas pasadas. También las mujeres bailan y cantan y parece que hablan con las flautas. Esto se entiende como un diálogo.

La segunda parte del enfrentamiento es mucho más desenfadada gracias al alcohol, por lo que puede ser que ahora haya más heridos accidentales. Ese combate se desarrolla más o menos como el primero, pero después de la lucha hay "rpto de muchachas", lo que implica que los ganadores no casados tienen la posibilidad de raptar a una mujer, también soltera. Por otra parte los vestidos de las muchachas son muy llamativos lo que es una manifestación de que a ellas les gustaría ser raptadas. Normalmente el casamiento es la consecuencia del rpto, pero según Emiterio y otros campesinos hay muy pocos raptos. El día termina con que los diferentes distritos y pueblos de la provincia de Kanas se reúnan amistosamente volviendo sin rencor a sus casas.



Figura 5: Mujeres indígenas en traje festivo. Fotógrafo: A. Brachetti.

II. INVESTIGACIÓN E INTERPRETACIÓN

Al leer estudios y publicaciones sobre la fiesta de *Chiaraje*, surgieron preguntas que no podían contestarse satisfactoriamente. Es por ello que el primer paso, para obtener más transparencia y claridad sobre la estructura de esta batalla, fue reducirla a sus puntos más destacados en el siguiente cuadro, y a partir de aquí intentar contestar las cuestiones planteadas:

⁴ *pinkuillos*: flauta vertical de warango que usan con profusión los campesinos de Espinar, Chumbivilkas, Kanas, Canchis y Acomayo. Alcanza hasta más de un metro de longitud, tiene seis agujeros para las variaciones tonales y una lengüeta que facilita su manejo. Ya Guaman Poma de Ayala menciona que estas flautas que se utilizaban en las fiestas.

nombre:	<i>Chiaraje</i>
provincia:	Canas
mes:	diciembre, enero, febrero
época:	tiempo de lluvia
fiesta:	batalla ritual
formación:	dos partidos en subdivisión espacial [zona alta -- zona baja]
tiene lugar:	dos veces al día
participante:	dos grupos de hombres se enfrentan con armas; mujeres bailan, cantan y se preocupan por la comida y la bebida; hombres bailan y cantan
luchador:	desde 16 años hasta viejos
armas:	honda, zurriagos, boleadoras y piedras
objetivo guerrero:	defender o ganar el cerro "Chiaraje"
objetivo religioso:	entregar sangre para la <i>pachamama</i> para tener un año próspero
final:	"raptos de mujeres" y volver a reunirse amistosamente

1.- La primera pregunta planteada respecto a su desarrollo en la actualidad está en relación con su nombre. ¿Porque esta batalla ritual se llama Chiaraje?.

Aparentemente parecía que los campesinos nombraban esta batalla por la región, pues al preguntar a los habitantes de la provincia de Canas me dijeron, que el cerro, donde se celebra esta batalla, se llama Chiaraje. Sin embargo, según Gilt Contreras (1961: 1) "*la palabra Chiyaraqe viene de dos voces aymaras. Chiyara que significa color negro, y Aqe que significa peña, peñon o peñolerías, luego su interpretación sería Peñolería negra. Efectivamente este lugar enclavado en plena puna, está rodeado de altas »peñolerías negras«*".

Por otra parte, como estos enfrentamientos se realizan también en otras regiones, aunque con nombres diferentes, indagamos en otros estudios. Así por ejemplo, Gorbak, Lichetti y Muñoz refieren que otra lucha llamada *Tocto*, tiene lugar "*en la frontera de Kanas y Chumbivilcas, en el cerro del mismo nombre*" (1962: 240). Estas autoras también mencionan diferentes lugares en el departamento de Puno, diciendo: "*Acora a dos leguas del pueblo (...) se realiza el Korawisiri (el hondeo) entre las parcialidades de los kollas, colocados cerca del cerro (...)*" (ibid: 258), *en la prov. Chucuito " El encuentro se denomina en aymara, nuwasiña. Participan las parcialidades de las pampas y de los cerros y se congregan en las alturas de Pilcullo", o en Chimu, a 10 km. de Puno " (...) se reúnen las parcialidades de Chimu y de Callawalla, en los cerros que se hallan detrás de la aldea, por la noche, y se golpean (...)*" (ibid: 259). Aunque estos encuentros están referidos a cerros, batallas semejantes tienen también lugar en las orillas de arroyos, lagos o pequeños ríos. Alencastre y Dumézil (1953: 31-37) mencionan también lugares diferentes en la provincia de Chumbivilcas, de Jauja, o de Quispicanchi.

De lo anterior podemos concluir que en la realización de estas batallas destacan, en la mayoría de los casos, tanto cerros como algunos arroyos o lagos. Esto puede ser interpretado como que estas batallas se concentran en lugares específicos, dado que esta lucha tiene como objetivo

religioso influir a los *apus*, los dioses de las montañas, y a la *pachamama*, la diosa de la tierra. La región en sí no importa, sino el cerro, el arroyo o el lago en concreto.

2.- La segunda pregunta planteada está en relación con su estructura: ¿Porque tiene esta batalla dos partes?.

Como se puede ver en la descripción de *Chiaraje*, la batalla tiene su primera parte en la mañana y la segunda en la tarde del mismo día, sucediendo lo mismo en la lucha de *Tocto*, pero para "¿el porque dos veces al día?", no se ha encontrado ninguna explicación. El único paralelismo que hasta la fecha se ha logrado hallar se encuentra en los *Comentarios Reales de los Inkas de Garcilaso de la Vega* (1539 -1616): "*Cada año o cada dos años, o más o menos, como había la disposición, admitían los mozos Incas (...) a la aprobación militar: habían de ser de diez y seis años arriba. Metíanlos en una casa que para estos ejercicios tenían hecha en el barrio llamado Collcampata (...). En esta casa había Incas viejos, experimentados en paz y en guerra, que eran maestros de los novicios (...). Otro día los dividían en dos números iguales: a los unos mandaban quedar en la fortaleza y a los otros salir fuera, y que peleasen unos contra otros, unos para ganar el fuerte y otros por defenderle. Y habiendo combatido desta manera todo aquel día, lo trocaban el siguiente, que los que habían sido defensores fuesen ofensores, para que todas maneras mostrasen la agilidad y habilidad que en ofender o defender las plazas fuertes les convenía tener. En estas peleas, aunque les templaban las armas para que no fuesen tan rigurosas como en las veras, había muy buenas heridas, y algunas veces muertes, porque la codicia de la victoria los encendía hasta matarse*" (1973: Libro Sexto, Cap. XXIV).

Pero dado que este paralelismo es heteromorfo no sirve para el caso de *Chiaraje* ni de *Tocto*, pues aunque hay dos grupos que tienen su enfrentamiento dos veces (durante dos días), el problema es su cambio de posición, una estructura de batalla que no existe en *Chiaraje*. Y al comparar las publicaciones que hablan de otras luchas semejantes, surge la débil impresión que las batallas mencionadas se realizan sólo una vez, nunca se habla explícitamente de dos veces al día. Por otra parte, las indicaciones del tiempo se limitan a: "*La batalla transcurre hasta el crepúsculo*", o "*La lucha se inicia después del almuerzo*", o "*por la noche*" (Gorbak, Lischetti, Muñoz, 1962:258-9). Alencastre y Dumézil mencionan: "*Tenía lugar (...) entre las 4 y 5 de la tarde*" (1953: 31).

3.- La tercera pregunta esta en relación con si: ¿Se trata verdaderamente de un "rapto de mujeres" o de un premio por la victoria?

La batalla de *Chiaraje* termina o puede terminar con "rapto de mujeres". Alencastre y Dumézil (1953: 21) escriben al respecto: "*A veces capturan también mujeres, que se llevan para siempre o liberan después de haberlas despojado de sus vestidos, hechos por sus madres*". Sin embargo, Gilt Contreras (1966: 4) hace referencia al concepto de botín de guerra: "*Todo lo que han podido coger y quitar al contrario, en el momento final de la refriega, como caballos ensillados, vestidos, hondas liwis, etc. es llevado para no ser devuelto. En cambio, las mujeres tomadas en el campo de batalla, están unos días, que pueden hacer una semana, al servicio del vencedor y luego son devueltas, salvo que alguna haya sido amante de éste, en cuyo caso, se queda para formar*

nuevo hogar". También en el trabajo de Gorbak, Lischetti y Muñoz se dice: "*Respecto al rapto de mujeres, éste se realiza con dificultades ya que éstas huyen antes que finalice el combate. Las mujeres capturadas son llevadas en calidad de concubinas y pueden ser devueltas al cabo de un tiempo, a sus padres*" (1962: 255).

Por otra parte, los mismos campesinos hablan de "rapto de mujeres", pero hoy en día nos debemos preguntar: ¿Se trata verdaderamente de un rapto? Durante nuestra asistencia a la fiesta el 20 de enero de 2001, nos dimos cuenta de que había algunas muchachas con trajes y ademanes muy llamativos. Al preguntar a algunos de los presentes por la significación de esta vestimenta nos explicaron, que a esas jóvenes les gustaría ser raptadas. Nos dijeron también que, en repetidos casos, las "víctimas" ya conocían a sus raptadores y que de antemano se ponían de acuerdo en el "rapto". Además, los campesinos nos aseguraron que "el rapto" implica casamiento.

Así, de lo anterior podemos deducir que como la batalla *Chiaraje* está institucionalizada entre los dos partidos, "el rapto" es parte también de lo institucionalizado, lo que significa que es legítimo. En este sentido, la victoria reemplazaría el complejo de los arreglos matrimoniales de las familias (véase Estermann, 1998: 243), ofreciendo así una válvula para el amor romántico y sustituyendo el lugar del pagamiento y de las otras obligaciones de reciprocidad. Sería por ende la excepción institucionalizada.

En el caso de su consideración como botín, se trataría de un premio. Mujer como premio a la victoria, por lo que en este contexto no se puede hablar de rapto, aunque es posible que haya conservado la denominación de "rapto" de las luchas de los tiempos pasados, cuando se enfrentaban unidades étnicas. Pruebas evidentes de estas luchas no-rituales, que incluyen como botín de guerra raptos de mujeres, se encuentran en las crónicas.

Así, Cieza de León escribe: "*Otros hacían en los cerros castillos que llaman pucaras [fortines], desde donde, ahullando con lenguas extrañas, solían pelear unos contra otros sobre las tierras de labor o por otras causas y se marchaban muchos dellos, tomando el despojo que hallaban y las mugeres de los vencidos; con todo lo cual iban triunfando a lo alto de los cerros donde tenían sus castillos y allí hacían sus sacrificios a los dioses en quien ellos adoraban, derramando dellante de las piedras e ídolos mucha sangre humana*" (1985: Cap.IV)

Garcilaso de la Vega nos narra que: "*Conforme a la vileza y bajeza de sus dioses era también la crueldad y barbariedad de los sacrificios de aquella antigua idolatría, pues sin las demás cosas comunes, como animales y mieses, sacrificaban hombres y mujeres de todas edades, de los que cautivaban en las guerras que unos a otros se hacían*" (Libro Primero, Cap. XI). El indígena Guaman Poma de Ayala hablando del "*cuarto edad de yndios*", manifiesta: "*De sus pueblos de tierra baja se fueron a poblarse en altos y serros y peñas y por defenderse y comensaron a hazer fortalezas que ellos les llaman pucara (...). Y comensaron a rreñir y batalla y mucha guerra y mortanza con su señor y rrey (...) y peleauan con armas que ellos les llaman chasca chuqui, zachac chuqui [lanzas], sacmana, chanbi [porras], uaraca [honda] (...). Y se quitauan a sus mugeres y hijos (...)*" (1980: 64).

Por lo tanto estos raptos no tenían lugar con el acuerdo de los víctimas, ni tenían como finalidad el casamiento, sino la violación, la matanza o el sacrificio.

4.- La cuarta pregunta está en relación ¿Por qué los luchadores se entregan literalmente en cuerpo y alma a esta batalla?

Esa pelea ritual está unida con un sacrificio de sangre, de sangre humana, que según los campesinos se entrega para satisfacer a la *pachamama* y asegurarse así, en palabras de Emiterio Mamaniquispe "un buen año para todo: para la multiplicación y protección del ganado, para la cosecha, la familia, el pueblo y la provincia". Se trata aquí de la sangre de los luchadores y cada uno de ellos está dispuesto a verter su propia sangre, de forma que se entregan totalmente a la lucha. Indudablemente se trata del culto a la *pachamama* que como manifiesta Zecenarro (1992), es una práctica casi constante en su vida diaria.

En el estudio sobre la "*pachamama* o madre devoradora" de Raquel Thiercelin (1991: 787-788) podemos leer lo siguiente respecto al "pago" a la *pachamama*: "(...) El despacho [tributo ritual] es ponerse a la Tierra el corazón del mejor 'anejo' (cordero mayor), del mejor borreguito, del mejor cordero, de la mejor llama. Se saca el corazón vivito y se entrega en sacrificio a la Tierra, a la Santa Tierra. Se pone con un despacho preparado en forma muy especial, con mucha fé para que haya bastante producción de ganado, para que las hembras paran. (...). La parte más importante de la llama es el corazón. Con el se paga a la Tierra. Se saca vivito, latiendo aún, caliente nomás (...), y se entierra en la tierra y ahí se hace quemar".

"Los Andes atribuyen una gran importancia a todo lo que se refiere al pastoreo o ganadería. Y no me refiero solamente a la época prehispánica o a las llamas y alpacas. Hoy día, con los ovejunos, con los vacunos, los Andes siguen implorando ritualmente la multiplicación y protección del ganado. Las prácticas precolombinas de la ciudad del Cusco eran en gran parte gestos litúrgicos relacionados con la ganadería" (ibid: 788). Por otra parte, la existencia en el siglo XVI de esta forma de sacrificio, sacar vivo el corazón de un cordero, queda ratificada en uno de los dibujos de la obra de Guaman Poma de Ayala (fig.6).



Figura 6: Dibujo de Huaman Poma de Ayala, de la Nueva Coronica y Buen Gobierno. t.II

Estermann en su estudio intercultural nos dice que: "Según el runa [gente; poblador indígena], la *pachamama* vive; es un ser vivo orgánico que 'tiene sed' (por eso la *t'inka*), que se 'enoja', que es 'intocable', que 'está muerto o estéril', que 'da recíprocamente' (1998: 176). También menciona como testimonio un ejemplo, tomado del estudio de Rosalind Gow y Bernabé Condori, respecto a cómo vive la *pachamama*:

"Debajo de la santa tierra, en su interior viven las tres personas. Pacha Tierra, Pacha Mama y Pacha Ñusta. Esa tierra vive y en ella todos estamos viviendo juntos: los del mundo y los cristianos. A ella saludan los peruanos; vivimos trabajando sobre ella. Como nuestra madre nos está amamantando y nos cría. Pero nuestra madre de todas maneras se muere. La tierra nunca muere. Al morir desaparecemos en la tierra, nos está absorbiendo. Como a su propio hijo nos está criando. Su pelo crece: es el pasto, es la lana para los animales. Con ese pasto se alimentan los animales». (1998: 176-177)

"El hombre está ligado estrechamente a todos los fenómenos 'naturales', porque forma 'parte' de ellos. Un cambio en la 'naturaleza' también afecta al hombre, y un cambio irregular por parte del ser humano (interviniendo en los procesos naturales) lleva a trastornos meteorológicos, agrícolas y hasta cósmicos. (...) La forma más estricta de 'observación' (...) en el sentido de 'cuidar', 'ayudar' y 'co-crear' entre hombre y naturaleza, se da con respecto a la pachamama. El campesino está en permanente 'conversación' o 'diálogo' con ella, observando sus días intocables que se relacionan con acontecimientos astronómicos, (25 de diciembre al 1 de enero por el solsticio de verano o qhapaqraymi; 24 de junio por el solsticio de invierno o intiraymi, fechas agrícolas (1 al 6 de agosto como tiempo de los pagos, antes de la siembra) y fiestas religiosas (domingo de Trinidad; martes de la Semana Santa). También le pide permiso antes de arar para poder abrirla, y le da sus gracias mediante un despacho [tributo ritual] por la cosecha, devolviendo algo de sus productos en forma simbólica. Siempre cuando bebe de sus frutos (chicha), tiene que asperjar (t'inkay) algo del líquido sobre la tierra, porque ésta 'tiene sed'. También a los animales, antes de matarlos, el runa les pide 'permiso' para que el alma del animal (en especial de la alpaca y llama) no se 'enoje' " (1998:177-8). "...hay tiempos 'rituales' para hacer los despachos y los pagos a la pachamama. Los rituales y las ceremonias no son 'neutrales' con respecto al tiempo, si no es el 'tiempo' apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado" (ibid: 181).

"La verdadera productora es la pachamama, y el hombre la 'cultiva'. El cultivo es entonces una forma de 'culto', una presentación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida. Por eso, el trabajo para el campesino andino no es simplemente un acto 'productivo' (o la creación de plusvalía), sino un diálogo íntimo e intensivo con las fuerzas de la vida, una 'oración' a la pachamama, un acto simbólico de carácter cúltico y ritual" (ibid: 199).

"En cierto sentido, todo el cosmos 'vive' (...) y es, por lo tanto, 'animado'; los cuerpos celestes, los cerros, los manantes, la pachamama y los fenómenos meteorológicos también tienen 'alma' (animu)" (ibid: 214)

"Muchas enfermedades, por ejemplo, son atribuidas a una falta (ritual) con respecto a la pachamama; se dice que la pachamama "le ha agarrado" (hap'isqa) a una persona que se enferma porque no ha realizado debidamente los rituales" (ibid: 219).

"Cada miembro de la comunidad da algo de su esfuerzo, para que el bien común realizado en forma mancomunada, a su vez, esté al alcance de cada miembro. Una falta de reciprocidad tiene normalmente como consecuencia la exclusión de la persona faltante del bien social realizado (agua de riego, herramientas), lo que significa una severa amenaza para la sobrevivencia. (...)

Cada infracción contra el principio de reciprocidad 'trastorna' en cierta manera el orden pachasófico, de acuerdo al nivel y la gravedad de la falta. Esto no se mide según el daño efectivo y físico, sino mucho más según el daño simbólico-ritual. Por eso, una falta con respecto a la pachamama o los apus es juzgada mucho más grave y de mayores consecuencias que una falta con respecto al ayni [forma de trabajo en reciprocidad]" (ibid: 237).

"Pachamama asegura la vida y el orden. Pachamama gobierna kay pacha [el espacio-tiempo concreto y actual] con todos los procesos vitales. La pachamama también en sí misma es la chakana [puente, nexo o mediador] o 'mediadora' entre kay pacha y uray pacha [región de abajo; mundo inferior]" (ibid: 272-3).

Una cierta conformidad con esta división del universo puede encontrarse también en la crónica de Garcilaso de la Vega: *"Los incas dividían el universo en tres mundos: llaman al cielo Hanan Pacha, que quiere decir mundo alto, donde decían que iban los buenos a ser premiados de sus virtudes, llamaban Hurin Pacha a este mundo de la generación y corrupción, que quiere decir mundo bajo; llamaban Ucu Pacha al centro de la tierra, que quiere decir mundo inferior de allá abajo, donde decían que iban a parar los malos (...)" (1973: Libro Segundo, Cap. VII).*

Así pues, podemos concluir que frases como *"la pachamama vive; es un ser vivo orgánico que 'tiene sed' (Estermann, 1998: 176); o "la parte más importante de la llama es el corazón. Con el se paga a la Tierra. Se saca vivito, latiendo aún, caliente nomás (Thiercelin, 1991: 787-788); o "la pachamama gratificará sin duda a todos aquellos que le hagan un don tan precioso" (ibid: 786), dan a entender que la pachamama, la diosa de la tierra, es sangrienta, exigente y poderosa. Ella gratificará los sacrificios sangrientos y castigará su ausencia o negligencia, pues tiene exigencias claras y hay que cumplirlas.*

Como la existencia del indígena, de la comunidad, depende en los Andes profundamente de la *pachamama*, pues ella asegura la vida y el orden, es lógico que ellos hagan todo lo posible, hasta entregarse a sí mismos con su cuerpo y alma, lo más valioso que tienen, para que la *pachamama* este satisfecha, y les asegure su existencia. Es lógico que la comunidad entera está interesada en su bien, en su prosperidad y en la estabilidad de su reciprocidad, ya que cada infracción contra el principio de reciprocidad 'trastorna' en cierta manera el orden pachasófico, como manifiesta Estermann (1998), lo que implica que se preocupan por cumplir con sus deberes respecto a la *pachamama*. Y este preocuparse consiste en que la comunidad preste atención a que cada miembro cumpla con sus obligaciones. En la batalla esto significa que la presencia está obligada. Hay que estar presente, puesto que la existencia de toda la comunidad, y hasta de la provincia de Canas, depende del resultado de la lucha. Ahora se hace comprensible por qué se ha conservado tanto tiempo ésta pelea, y por qué los grupos la defienden contra las autoridades locales e incluso el ejército, como ya pasó varias veces. La prohibición de ésta pelea significaría poner en peligro o aún destruir su existencia económica, identidad y particularidad cultural.

5.- La quinta pregunta se refiere a épocas pasadas con el fin de conocer si ¿Se derivaron estas batallas de enfrentamientos entre unidades étnicas, o son consecuencia de una estructuración dual?

Para poder responder a esta cuestión hemos indagado en documentos históricos en que se mencionan dichas batallas rituales, pues es cierto que esas luchas no han surgido en el último siglo. Un ejemplo y prueba de ello es un proceso judicial, que tuvo lugar en 1772, en el que se hace relación a que en esos pueblos se realizaban peleas rituales periódicas, en las que se enfrentaban con violencia e intensidad, una mitad del pueblo contra la otra (Galindo Flores, 1988)).

También en las crónicas del siglo XVI y XVII hay abundantes y diferentes descripciones de luchas rituales. Así, el cronista del siglo XVI Cristóbal de Molina, apelado el Cuzqueño, menciona, en sus *Fábulas y Mitos de los Incas*: "*Llamaban el mes de diciembre Camaquilla, en la queda (?) el primer día de la luna los que se avían armado de cavalleros así de la parcialidad de Anan Cuzco como de Hurin Cuzco, salían a la plaza con unas hondas en las manos, llamadas huarracas, y los de Anan Cuzco contra los de Hurinan Cuzco se tiravan hondaces con una (...) que llaman coco⁵, , que se da en unos cordones, y benían algunas vezes a los braços a provar las fuerzas, hasta que el Ynga que estava en la plaza se levantava y los ponía en paz. Llamauan a esto chocanaco [Chocanaco. Chocani (Domingo de Santo Tomás): Apedrearse con piedras]; hacían esto para que fuesen conocidos los de más fuerças y más baliente; concluydo lo qual se sentavan todos por sus parcialidades, vestidos los nuevos cavalleros con unas bestiduras nuevas, y unas plumas en las caveças blancas de unos pájaros llaman tocto (...).*" (1988: 111).

Juan José de Betanzos, un conquistador que vino a Cuzco con Francisco Pizarro y se casó con la hermana del Inca Atahualpa, Doña Angelina, escribió su obra *Suma y Narración de los Incas* en el año de 1551 por orden del vicerey Antonio de Mendoza, y en ella nos da también cuenta de una batalla entre los jóvenes nobles y recién iniciados, durante la luna nueva: "*y otro día de mañana salgan todos los noveles a la plaza todos juntos en orden de pelea y bien ansi como si quisiesen dar batalla con sus hondas en las manos y a los cuellos en las bolsas de redes en las cuales traigan muchas tunas y puestos tantos a un cabo como a otro en la plaza comiencen su batalla e pelea la cual batalla han de dar a fin de que han de entender que ansi han de pelear con sus enemigos y desta manera me paresce que han de ser estas ceremonias y deste arte terná orden el hacer de los orejones (...) hicieron su fiesta en la manera que ya habeis oído e desde entonces la continuaron a hacer en la manera ya dicha hasta este año en que estamos de 1551 años (sic) esta fiesta y las demás que este señor [Ynga Pachacútec Yupangue] constituyó e aunque se las quieran quitar en esta ciudad del Cuzco las salen ellos a hacer oculta e secretamente a los poblezuelos que estan en torno de la ciudad del Cuzco"* (1987: Parte I, Cap. XIV).

"...Ynga Yupangue les dijo este mes que viene en el cual se han de hacer los orejones como ya os tengo dicho que es de donde el año comienza llamaréis Pucoy quillaraimequis que es nuestro mes de diciembre..." (ibid, Cap. XV).

⁵ [Coco. Probablemente es una transcripción fonética equivocada pues Cobo escribe lo siguiente: "...y se tiraban con cierta fruta como tunas, que llamamos pitabayas" (B.Cobo, II, 213)]

También podemos encontrar en la parte I, capítulo XXXI, de la obra de Betanzos la descripción de otra batalla ritual, que se inició después de la muerte del Ynga Yupange: " (...) *que saliesen dos escuadrones de gente de guerra uno de la gente de Hanan Cuzco y tros de Hurin Cuzco y que el un escuadron saliese por la una parte de la plaza y el otro por la otra y que batallasen y que se mostrasen vencidos los de la gente de Hurin Cuzco y vencedores los de Hanan Cuzco significando las guerras que el señor tuvo en su vida*".

El jesuita José de Acosta, (1539-1600), en su obra *Historia Natural y Moral de las Indias*, alude a ciertas peleas en forma de juegos al manifestar, "*En el Perú vi un genero de pelea, hecha en juego, que se encendía con tanta porfía de los bandos, que venía a ser bien peligrosa su puc-lla⁶, que así la llamaban*" (1940: Libro sexto, Cap. XXVIII). Batallas semejantes también son descritas por Garcilaso de la Vega.

Siguiendo con nuestro recorrido por las crónicas, en *Las Historias del Nuevo Mundo* del jesuita Bernabé Cobo (1580-1655) encontramos también referencias "*De las fiestas y sacrificios que hacían en el segundo mes, llamado Camay [se trata aquí del mes de enero]. El día que se vía la luna nueva deste mes, venían a la plaza los que se habían armado caballeros con vestiduras nuevas, camisetas negras, mantas leonadas y plumajes blancos, y con sus hondas en las manos, se dividían en dos bandos, el uno de los de Hanancuzco, y el otro de los de Hurincuzco, y se tiraban con cierta fruta como tunas, que llamamos pitahayas. Venían algunas veces a las manos a probar fuerzas, hasta que el Inca se levantaba y los ponía en paz. Hacían esto para que fuesen conocidos los más valientes y de más fuerzas.*"(1956: Tomo II, Cap. XXVI).

Sobre el Hanan y el Hurin, la división en zona alta y baja, elemento muy importante en la batalla de *Chiaraje*, podemos leer lo siguiente, en la *Relación Del Origen Y Gobierno De Los Incas*, escrita por Hernando de Santillan: "*Después que Topa Inga Yupangui, habiendo conquistado la mayor parte de aquel reino, se volvió al Cuzco(...). Y lo primero que hizo fue dividir todo lo que estaba debajo de su señorío en cuatro partes o reinos: el uno fue Chinchaysuyu, que comienza desde Vilcaconga, por los llanos, hasta Quito; el segundo se llamó Collasuyo, que comienza desde Urcos y llega hasta los Charcas; el tercero se llamó Andesuyo, que comienza desde Abisca por todo lo despoblado y cordillera de los Andes; el cuarto se llama Condesuyo, que va desde el Cuzco hasta Arequipa e incluye toda la sierra que está hacia aquella banda,...*" (1968: Nr.9).

"*Hizo asimismo el dicho inga otra división de su tierra para tener mejor cuenta, y de cada cuarenta mill vecinos hizo una guamam, que quiere decir provincia, y en cada una puso un gobernador que residía en ella y le llamaban Tocricoc, que quiere decir que lo mire todo. Asimismo dividió cada valle o provincia en dos partes o parcialidades; la una nombraban anan, que quiere decir arriba, y la otra lunin, que dice abajo; y en estas dos parcialidades dividió la gente de cada valle igualmente*" (*ibid*, Nr.10).

⁶ Al buscar en el diccionario de Tschudi (1853) el significado de la palabra "puclla" o "puklla" podemos ver que es traducida como "jugar" o "retozar"

Garcilaso de la Vega manifiesta que: "*Esta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios, que llamaron Hanan Cozco, que como sabes quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco, que es Cozco el bajo. Los que atrajo el Rey quiso que poblasen a Hanan Cozco, y por eso le llamaron el alto, y los que convocó la Reina que poblasen a Hurin Cozco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de la una mitad se aventajasen de la otra mitad en esenciones y preminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres, alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el Rey y a los otros la Reina. Y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos, hermanos mayores, y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón y los del bajo por la hembra. A semejanza desto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro Imperio, que los dividieron por barrios o por linajes, diciendo Hanan ayllu y Hurin ayllu, que es linaje alto y el bajo; Hanan suyu y Hurin suyu, que es el distrito alto y el bajo.*" (1973: Libro Primero, Cap. XVI).

También podemos encontrar referencias sobre esta antigua costumbre en Pedro Sarmiento de Gamboa, quién nos refiere que: "*Antes de los Incas en cada pueblo habían dos parcialidades. A la una llamaban Hanansaya, que es decir la banda de arriba, y a la otra Hurinsaya, que es la banda de abajo, el cual uso lo conservan hasta hoy*" (1988: Cap.VIII).

Por otra parte, Glave nos dice, respecto al territorio de la población de los K'anas, que formó parte del conjunto espacial y simbólico Aymara del altiplano sur andino y de "*como todos los llamdos señoríos aymaras, estaban divididos en dos espacios geográficos, sociales y simbólicos: urco y uma*" (1992: 25), así pues los aymaras ya tenían, antes del imperio inca, esta división en la *zona alta y la zona baja*.

Llegados a este punto, y con el fin de obtener una visión clarificadora de los datos aportados por los cronistas, hemos resumido y estructurado en el siguiente cuadro los datos más importantes.

	Molina	Betanzos	Acosta	Vega	Cobo	
Época de lluvia	X	X			X	
Zona alta y baja	X	X			X	
Subdivisión regional				X		
Aprobación militar	X	X		X	X	
Medir fuerzas	X		X		X	
Hombres luchan	X	X		X	X	
Hondas	X					
Heridos/ muertos			X	X		

Así, partiendo de las informaciones de las crónicas y continuando con nuestra interpretación podemos concluir, que la estructura de las batallas rituales en los tiempos de los incas coinciden con la actual de *Chiaraje* en los siguiente aspectos:

- Tiempo de lluvias
- Dos grupos divididos en la zona alta (*Hanan*) y la zona baja (*Hurin*)
- Enfrentamiento como en una batalla real, con heridos y muertos
- Finalización con una reunión amistosa.

No obstante, hay una diferencia significativa de estructura: En la lucha ritual de los incas lo importante es el individuo y su victoria, con la finalidad de sobresalir. En *Chiaraje* importan los dos partidos y el hecho que haya heridos o/ muertos, con el fin de provocar el bienestar común, pues la batalla de *Chiaraje* no consiste en la victoria o la derrota de un sólo partido. Según nuestras observaciones, los dos grupos no luchaban como desesperados, para que un grupo ganara y se llevara la victoria en forma de asegurarse para sí y los suyos un buen año próspero, sino que los grupos aparecen y participan en esta lucha ritual por que esto es la costumbre y la batalla beneficia a toda la comunidad. Los participantes, tanto del grupo ganador como del perdedor, están muy orgullosos de sus heridas y enseñan con satisfacción las cicatrices de batallas pasadas, como Emiterio Mamaniquispe que nos mostró las suyas. También Vargas (1994: 81) escribe respecto al "juego" de *Toqto*, que "*ha cobrado algunos muertos en años pasados, y en el presente año por lo menos en la parte de los Chhuchus-Cañeos, también hubo algunos heridos y contusos, quienes*

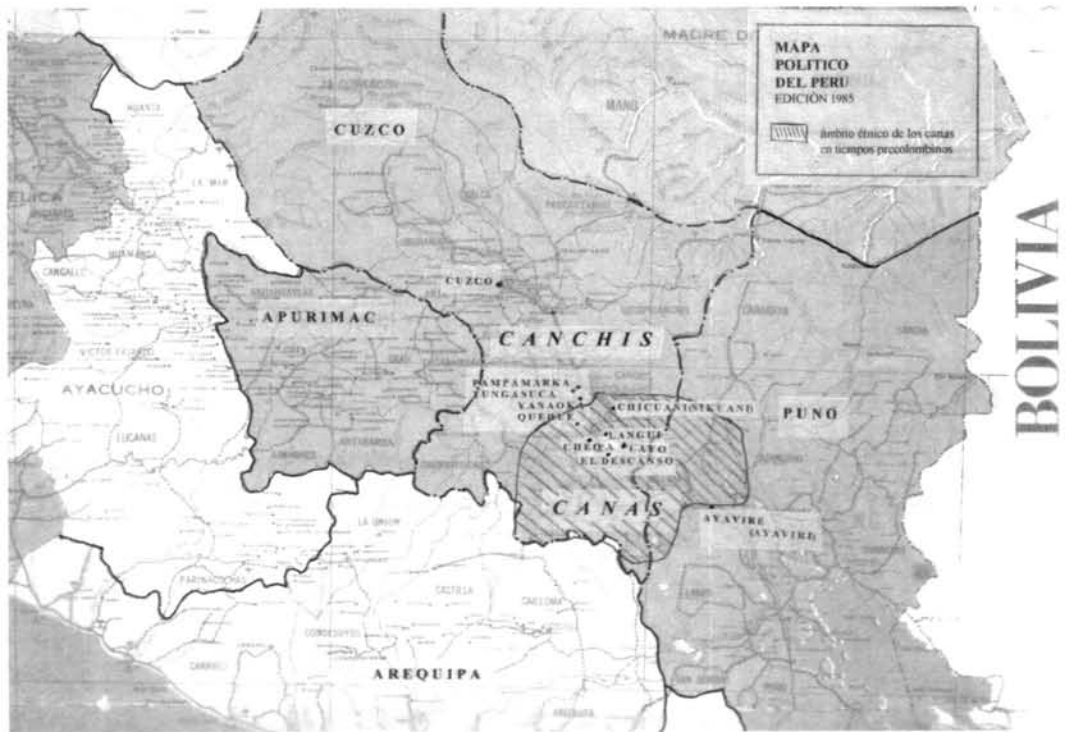


Figura 7. Mapa del Perú con la antigua frontera de los canas

mostraban con altivez sus heridas". Vemos por tanto que este ademán tiene sentido si todo este enfrentamiento se ve como un esfuerzo común, para una finalidad común: un año próspero para todos, y no sólo para un partido.

En la estructura de la batalla de *Chiaraje*, se confirma también cierta derivación de una organización dual, que ya existía entre los Aymaras. Así, a la pregunta de si la batalla de Chiaraje tiene su origen en enfrentamientos entre unidades étnicas o como manifiesta Hector Montes Muniz, en "*la rivalidad fronteriza entre los pueblos de Kanas y de Colla*", debemos tener en consideración:

1.- En la descripción de la situación de la región de los Kanas (Fig.7) y de los Collas, Cieza de León manifiesta que, el territorio de los Canas se extendía de Cacha, -hoy San Pablo de Cacha-, hasta Ayaviri, que se encuentra en el oeste central del departamento de Puno (véase mapa), "*Desde Ayaviri comienzan los Collas, y llegan hasta Caracollo*" (1984, Cap. XCIX). Pero al localizar ahora el lugar de Chiaraje nos damos cuenta que la frontera de los Collas se encuentra bastante lejos del sitio de acción. Eso contradice la declaración que la batalla de *Chiaraje* se derivara de la rivalidad fronteriza entre los pueblos de Kanas y de Colla.

2.- Las dos bandas de *Chiaraje* se dividen en la zona alta y la baja. Localizando en las demarcaciones preincas la zona alta, -que como nos dijeron se compone de los tres distritos de Yanaoka, Pampamarca, Q'ewe y del pueblo de Tungasuca-, y la baja, -de los tres distritos de Langui, Layo, Cheq'a y del pueblo de El Descanso-, se nota que la zona baja se encuentra en la antigua provincia de Canas, y los dos distritos de Yanaoka, Pampamarca y el pueblo Tungasuca de la zona alta están situados en la antigua provincia de Canches. Mientras Q'ewe está situado en la antigua provincia de Canas.

Cieza de León menciona: "*Luego que salen de los Canches, se entra en la provincia de los Canas*" (1984: Cap. XCVIII). En el estudio de Glave, basado en documentos de archivo, se puede leer, que "(los antiguos canas..) *Junto con los canchis, con los que formaron una confederación, marcada en su evolución etnohistórica por su cercanía con la capital de los Incas, fueron el último escalón de conjunto aymara que pobló los andes del sur*" (1992: 25). También nos dice que Cheq'a pertenecía a la etnia de Canas, y Yanaoca a la de Canchis, y que estas provincias ya habían experimentado la división en zona alta y baja durante la época de los Aymaras. Y al poner en conexión esta división con el modelo proporcionado por Santillan (1968), manifiesta que ésta también existió en un escalon jerárquico superior. De esta forma, la división actual sería su continuación, y la línea fronteriza se habría cambiado solamente con la delimitación provincial de la época colonial.

Finalmente otra pregunta nos surge respecto a la frontera divisoria de estos grupos, al darnos cuenta que el distrito de Q'ewe se encuentra situado en la antigua provincia de Canas (la zona baja), aunque participa en la batalla con el grupo de la provincia de Canches (zona alta). Llegados a este punto, podemos poner en duda la antigua línea fronteriza entre Canas y Canches o hacer la conjetura de que el distrito de Q'ewe fue fundado por gente de la provincia de Canches, en tiempos todavía incaicos o coloniales, tratándose posiblemente de cierta forma de emigración o de desplazamiento forzado o libre. Así, a pesar de esta separación geográfica quedaron sin embargo unidos durante estas batallas. Por el momento esta cuestión no se puede responder más satisfactoriamente en este artículo. Además, este aspecto no pone en duda la respuesta de la pregunta "¿Si la batalla tiene su origen en enfrentamientos entre unidades étnicas?"

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de (1940): *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de la cultura económica. México-Buenos Aires.

ALENCASTRE, André y Georges DUMÉZIL (1953): "Fêtes Et Usages Des Indiens De Langui, Province De Canas, Département Du Cuzco", *Journal de la Societé des Americanistes*, No. XLII, París.

ARRIAGA, Pablo José de (1968): *Extirpación De La Idolatría Del Piru*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

BARRIONUEVO, Alfonsina (1969): *Cuzco Mágico*. Lima. Perú.

BETANZOS, Juan José de (1987): *Suma y Narración de los Incas*. Madrid.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de (1984): *La Crónica del Perú*. Ediciones Peisa. Lima, Perú.

___(1985): *El señorío de los Incas Yipanquis y de sus grandes hechos y gobernación*. Crónicas de América 5. Madrid.

COBO, Bernabé (1956): *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

ESTERMANN, Josef (1998): *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Cusco.

GALINDO FLORES, Alberto (1988): *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Editorial Horizonte. Lima.

GAMBOA, Pedro Sarmiento de (1988): *Historia de los Incas*. Madrid.

GILT CONTRERAS, Mario A. (1955): "Las Guerrillas Indígenas De Chiyaraqe Y Tocto". Archivos peruanos de folklore, año 1, núm.1, Cuzco,

___(1956): "Las guerrillas indígenas De Chiyaraqe Y Tocto", en *Ensayo socio etnográfico*, Cuzco.

GLAVE, Luis Miguel (1992): *Vida Símbolos y Batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX*. Lima.

GORBAK, C., M. LISCHETTI y C.P. MUÑOZ (1962): "Batallas Rituales del Chiaraje y del Tocto de la Provincia de Kanas (Cuzco-Perú)", *Revista del Museo Nacional*, vol.31, Cuzco

GOW, Rosalind y CONDORI, Bernabé (1976): *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

GUAMAN POMA DE AYALA, Pelipe (1980): *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. México.

GUTMANN, Margit (1998): "Cómo un apu, dios de la montaña, curó a un enfermo". *Guaraguao. Revista de cultura latinoamericana*, núm 6, Invierno, Barcelona.

MOLINA, Cristobal de (1988): *Fábulas y mitos de los Incas*. Crónicas de América, 48, Madrid.

MURÚA, Martín de (1987): *Historia general del Perú*. Crónicas de América, 35, Madrid.

SANTILLAN, Hernando de (1968): *Relación Del Origen Y Gobierno De Los Incas*, Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

THIERCELIN, Raquel (1991): *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique*. Vol. II, Publicación de l'Université de Provence. Aix-en-Provence Cedex 1.

TSCHUDI, J.J.von (1853): *Die Kechua-Sprache*. Wörterbuch. Wiens.

VARGAS P., Ernesto (1994): *LAWATA. Comunicación Retruicano y Mnemotécnico Inka Siglo XVII-XVIII*. Cusco-Perú.

___(2000): *"Qorikancha, Templo de la Cosmología Inka"*. Cusco-Perú.

VEGA De La, Garcilaso (1973): *Comentarios Reales de los Incas*. Biblioteca Peruana, Lima.

ZECENARRO VILLALOBOS, Bernardino (1992): "De Fiestas, Ritos Y Batallas", *Revista Allpanchisphuturinga*, núm 40, Cuzco.