

# BATALLAS RITUALES, JUEGOS RITUALES: EL COMPONENTE *PUKLLAYEN* EL CHIARAJE Y OTRAS MANIFESTACIONES ANDINAS

MANUEL ARCE SOTELO

## Introducción

El Chiaraje es el nombre de una de las batallas rituales más conocidas de los Andes peruanos y cuyos primeros estudios de campo publicados datan de mediados del siglo pasado (Alencastre y Dumézil 1953; Gorbak *et al.* 1962). Este enfrentamiento ritual se realiza en el departamento del Cusco a fines de enero entre las comunidades quechuas de Ch'eqa contra las de Langui-Quehue, reuniendo alrededor de unos 600 combatientes.

Actualmente, desde lo alto de una colina, una enorme antena de microondas domina la pampa donde se lleva a cabo el Chiaraje y una pista cruza el campo de batalla. Esta y otras rutas facilitan el desplazamiento de los comuneros y mestizos que toman parte en el enfrentamiento ritual así como de numerosos espectadores entre turistas nacionales y extranjeros. De tal forma que, detrás de las líneas de combate, el público asiste en directo al Chiaraje junto a los familiares de los guerreros y en medio de un verdadero mercado o feria comercial que se reúne ahí para esta ocasión.

Algunos artículos periodísticos y filmaciones<sup>1</sup>, han contribuido en parte a la difusión de estos enfrentamientos rituales también conocidos como *tinku* (“encuentro”) o *tupay* (“toparse con alguien”)<sup>2</sup>. Cabe recalcar que muchos de estos testimonios hacen hincapié en el aspecto “exótico” y hasta “salvaje” de estos “encuentros”.

Del lado de los estudios antropológicos, salvo ciertas excepciones (Remy 1991), existe un consenso casi general en cuanto al aspecto propiciatorio y ritual de estas batallas (Alencastre y Dumézil *op. cit.*; Gorbak *et al. op. cit.*; Gilt Contreras 1966.; Hopkins 1982; Molinié 1986, 1988, 1999 y 2006;

---

<sup>1</sup> En enero de 2008 la BBC de Londres realizó un reportaje, tanto en el campo de batalla como desde un helicóptero. Este documental forma parte del primer capítulo del programa “Human Planet”, vasto proyecto que la BBC difundirá para dar a conocer diferentes manifestaciones culturales del mundo.

<sup>2</sup> *Tupay* es una palabra mestiza derivada del castellano «topar», por lo que sería más correcto utilizar el término *tinku* para referirse a estos «encuentros» (comunicación personal del antropólogo Abraham Valencia, junio de 2008). Además, al hablar de *tupay* se limitaría su significado solamente al enfrentamiento físico, cuando en realidad el *tinku* posee una connotación mucho más rica, como lo veremos más adelante.

Zecenarro 1992; Brachetti 2001; Parejo-Coudert 2001; Cama Ttito y Ttito Tica 2003; Valencia Espinoza y Valencia Becerra 2003; Cama Ttito 2007; Valencia 2007, entre otros). En efecto los *tinku* se realizan entre diciembre y febrero, o sea al final de la siembra, durante el asentamiento del periodo de lluvias y la maduración de los cultivos. Por esta razón la sangre derramada en el campo de batalla es bienvenida por las comunidades implicadas en estos enfrentamientos, ya que la consideran como una ofrenda a la *Pachamama* (“Madre Tierra”) para la fertilidad de la tierra y para que el año agrícola sea fructífero. En consecuencia, los heridos o pérdidas humanas resultantes del enfrentamiento no dan lugar a ningún tipo de represalias, ya que los beligerantes “ese día se odian, pero desde el día siguiente viven en paz”<sup>3</sup>.

Debido al genero particular de estas batallas y su desenlace a veces fatal, un observador foráneo podría tener la impresión de que el *tinku* es esencialmente “un evento de profundo dramatismo” (Díaz 2006). No obstante existe al mismo tiempo un componente omnipresente en estas batallas rituales y que a primera vista contradice el riesgo latente que conlleva el hecho de participar como combatiente en el *tinku*: es el ambiente de *pukllay* (“juego”), de distracción y hasta de deporte y de competencia que reina durante estos enfrentamientos. Esto por supuesto no significa que al final de la batalla estén ausentes escenas de dolor por parte de los familiares de un guerrero malherido o caído en combate. Pero el beneficio comunitario prevalece finalmente porque las dos facciones enemigas “están al mismo tiempo divididas por la muerte de la victima y unidas por el sacrificio” (Molinié 1999: 125).

En este artículo haré en primer lugar una breve descripción del Chiaraje, actualizando la información con nuevos documentos, testimonios y mi propia experiencia sobre el tema adquirida en la batallas de Tocto (2006) y de Chiaraje (2007). Enseguida presentare algunas reflexiones referentes al aspecto lúdico de las batallas rituales, haciendo el paralelo con el componente *pukllay* observado en otras culturas y en investigaciones realizadas en Ayacucho y el Valle Sagrado del Cusco.

## El Chiaraje y otras batallas rituales

Canas, Canchis, Chumbivilcas, Espinar y parte de Acomayo conforman las llamadas “provincias altas” del departamento del Cusco, es decir aquellas situadas entre los 3600 y 5000 m.s.n.m. Es en las alturas de Canas, a dos horas y media de viaje desde Sicuani (capital de Canchis), que cada 20 de enero tiene lugar el Chiaraje, una de las batallas rituales de mayor renombre en la región. Su denominación proviene del nombre de la extensa pampa al pie del nevado Gongonilla donde se realizan los enfrentamientos, Chiaraje Pampa, explanada de dos kilómetros de diámetro situada entre los cerros Orqoqa, Londoni e Iscurani<sup>4</sup>.

Esta singular e impresionante contienda se desarrolla entre los varones de diferentes comunidades, agrupados detrás de dos coaliciones bien definidas: los del distrito de Ch’eqa (los “ch’eqas”<sup>5</sup>, apoyados

<sup>3</sup> Comunicación personal del antropólogo German Zecenarro, ex-combatiente de Quehue, junio de 2008.

<sup>4</sup> Chiaraje es un vocablo aymara que significa “peñón negro” (Gilt Contreras *op. cit.*: 1) u “hombre negro” (Valencia Espinoza y Valencia Becerra *op.cit.*: 52)

<sup>5</sup> También conocidos como los ch’eqas *layqas* (« brujos ») en referencia a sus cualidades de curanderos y el supuesto poder de lanzar maleficios al enemigo para vencerlo. Este adjetivo despectivo tiene también su origen en los innumerables rituales que realizan los ch’eqas a lo largo del año, especialmente durante la época de Carnaval, rituales relacionados al ganado y su

por el distrito de Kunturkanki), contra los de la coalición de Langui-Quehue y sus aliados, los distritos de Layo, Yanaoca y sus comunidades.

Los ch'eqas ocupan el cerro Orqoqa, mientras que los cerros Londoni e Iscurani son ocupados por las comunidades de la coalición Langui-Quehue. Antes del inicio de la confrontación los beligerantes se observan a lo lejos desde sus posiciones. Con los insultos y desafíos de uno y otro bando los ánimos se van caldeando rápidamente. Entonces los combatientes bajan a la pampa en grupos y, separados por una distancia de 100 a 150 metros, se enfrentan lanzándose piedras mutuamente con sus *warakas* (“hondas”) y utilizando otras armas de largo y corto alcance. Al finalizar la tarde, será declarado vencedor aquel bando que habrá hecho retroceder más veces al otro dentro de los límites de su propio territorio.

Las acciones bélicas se desarrollan en dos etapas. El “primer tiempo”, llamado *wayna akulli* (“joven o nuevo coqueo”)<sup>6</sup> se desarrolla entre las 10 y las 12 a.m. Es una especie de “calentamiento” o “entrenamiento” donde ambas partes se insultan y se provocan antes de lanzarse piedras. Entran entonces en acción algunos jinetes de uno y otro bando que penetran temerariamente al campo de batalla enemigo para azuzarlo con insultos “horribles” (en quechua y castellano) o para ayudar a sus compañeros en dificultad. En este lapso generalmente suelen haber solamente heridos.

A eso del medio día, de común acuerdo, las dos coaliciones se retiran a sus respectivos cerros convertidos para la ocasión en las *ghaswana pata* (“lugar donde se canta y se baila”) o *sayanas* (“lugar de donde se observa”). Viene entonces un momento de reposo (*samay*) y atención a los heridos, pausa durante la cual los combatientes retoman fuerzas, beben y consumen el “fiambre” o comida (*kharmu*) traída por las mujeres desde las comunidades. El importante rol de estas mujeres en el desarrollo de la batalla se manifiesta sobretodo en el coraje que insuflan a los comuneros a través de sus cantos (*ghaswa*) desde las *sayanas*, acompañadas por las flautas *pinkuyllu* ejecutadas por algunos varones. Este aerófono es una inmensa flauta que mide generalmente más de un metro con embocadura de bisel y de difícil ejecución. Su gran talla obliga al instrumentista a inclinar la cabeza para alcanzar la embocadura y a estirar las manos para poder utilizar los orificios con sus dedos. De tal manera que las personas de brazos cortos no pueden tocar el *pinkuyllu* (Arguedas 1985: 41).

La segunda parte de la batalla, también conocida como *machu akulli*, *machu pikchu* (“viejo o usado coqueo”) o *pikchu tupay* (Gilt Contreras *op.cit.*: 2); se desarrolla aproximadamente entre las 2 y las 5 p.m. Es en este lapso del combate donde puede darse el caso de muertes, ya que algunos combatientes envalentonados por el aguardiente ingerido durante el *samay* reaccionan más lentamente para esquivar los proyectiles o se arriesgan demasiado en territorio enemigo.

En regla general, un combatiente aislado es una víctima potencial, razón por la cual se suele ir al campo de batalla organizados en grupos de 10 a 15 personas. Existen grupos ya conformados como “Los primeros Mamanis”, “Los hijos queridos de Canas”, “Los rebeldes del Chiaraje”, “Peleadores callejeros de Quehue”, “Grupo Yawar mayu” o las conocidas “Aguilas negras” de Langui (Cama Tito *op.cit.*). De

---

procreación. En términos generales, “los ch'eqas son mas religiosos y poseen los mejores *paqus* o sacerdotes andinos” (Valencia Espinoza y Valencia Becerra *op.cit.*: 92).

<sup>6</sup> Es muy interesante el estudio del antropólogo Abraham Valencia sobre el carácter adivinatorio de la coca o *Mama Kuka*. Los beligerantes pueden así predecir el desarrollo y el resultado de estas contiendas según el sabor dulce o amargo de sus hojas. Si el sabor no le conviene, el combatiente puede inclusive cambiar de bolo de coca durante la batalla para cambiar de igual manera su suerte (Valencia Espinoza y Valencia Becerra *op.cit.*; Valencia *op.cit.*).

esta manera sus integrantes pueden apoyarse mutuamente o dirigir simultáneamente sus proyectiles sobre un único guerrero rival, lo que lo pondrá en serios aprietos para “hacer los quites” necesarios afin de evitar la lluvia de piedras concentrada sobre él<sup>7</sup>. Sin embargo, diversos testimonios nos indican que no son muy numerosos los casos de caídos en el campo de batalla. Por otro lado, los prisioneros son generalmente intercambiados por una especie de rescate consistente en la compra de productos por sus familiares o son liberados después de ser humillados (disfrazados de mujer o desnudos). También se pueden intercambiar prisioneros<sup>8</sup>.

Existen ciertas versiones que han difundido hechos no confirmados totalmente, como por ejemplo el rapto de mujeres por parte del bando que llega a invadir la *qhaswana pata* del campo enemigo. El antropólogo German Zecenarro, estudioso de estos enfrentamientos y activo participante en varias batallas de Chiaraje desde los años 50<sup>9</sup>, afirma que estos raptos de “sabinas indias” (Barrionuevo 1968: 125) son puras especulaciones y no se ciñen a la realidad de los hechos. Esta opinión es compartida por Abraham y Tatiana Valencia; Abraham Valencia asegura que en más de medio siglo de experiencia en las batallas rituales, él no ha sido nunca testigo de este tipo de raptos (*op.cit.*: 119). Sin embargo podría tratarse de secuestros simulados y consentidos por los hombres y las mujeres de ambos bandos como parte del *pukllay* ritual (Brachetti 2001: 65; Parejo-Coudert *op.cit.*: 247). No obstante, otras informaciones nos indican que estos raptos se realizan con frecuencia en las batallas rituales de Bolivia (Gorbak *et al. op.cit.*; Molinié 1988).

Asimismo se habría exagerado el ensañamiento sobre los cuerpos de los caídos por parte de sus enemigos, bien que algunos actos de castración y canibalismo han sido señalados en las batallas rituales de la región aymara (Platt 1987b, citado por Molinié 1999)<sup>10</sup>. Esta mutilación *post mortem* sería un hecho poco común por lo menos en la batalla ritual de Chiaraje. Es también probable que antaño estas batallas hayan sido mucho más crueles (Cama Ttito *op.cit.*: 133) y que se hayan apaciguado en la actualidad debido a numerosas influencias foráneas. Según Alencastre y Dumézil «se dice que en tiempos muy remotos, ellos [los vencedores del Chiaraje] bebían chicha en el cráneo de sus víctimas, pero eso ya no se ve [en la actualidad]» (*op.cit.*: 20).

---

<sup>7</sup> Estas y otras tácticas de combate me fueron proporcionadas por German Zecenarro en junio del 2008.

<sup>8</sup> Comunicación personal de Gabriel Mamani, ex-combatiente de Langui, noviembre de 2006.

<sup>9</sup> En 1953, ya al final de la batalla de Chiaraje, German Zecenarro trató de rescatar sobre su caballo a un herido de Quehue a punto de ser victimado por los ch'eqas. Logró su cometido pero recibió a su vez en la cabeza un proyectil del enemigo que lo privó y derribó de su montura. Fue dado por muerto y cuando recobró el conocimiento observó que sus compañeros de lucha estaban cantando y bailando alrededor suyo, al son del *pinkuyllu*, porque lo consideraban ya como una ofrenda a la *Pachamama*. Lo aclamaron como a un héroe y luego de restablecerse siguió participando los años siguientes en el Chiaraje, ya sea a pie o a caballo (comunicación personal, junio de 2008).

<sup>10</sup> Es necesario subrayar que antes del dominio inca, toda la región que abarca actualmente las provincias de Canas, Canchis y Chumbivilcas estaban ocupada por grupos étnicos aymaras (cf. Gorbak *et al. op.cit.*; Parejo-Coudert *op.cit.*; Cama Ttito *op.cit.*, entre otros). Esta antigua influencia está aun presente en la toponimia local y la utilización de numerosos vocablos aymaras (cf. nota 4).

Los preparativos comienzan con muchas semanas previas al encuentro. Además de los respectivos ritos y *pagos* a la Tierra, se procede a herrar con la debida anticipación los caballos de los jinetes que participaran en la batalla, “para que el herraje se asiente”<sup>11</sup>.

Las armas utilizadas son de origen precolombino, aunque algunas modificaciones recientes las han tornado más contundentes. En primer lugar esta la *waraka* con la que se envían los guijarros recogidos directamente del campo de batalla. Las hondas se confeccionan especialmente con lana de llama y se prueban de antemano arreando las manadas durante el pastoreo del ganado. Pueden ser de diferentes tamaños (“de dos palmos o de un palmo”), ya sea para piedras grandes o pequeñas; una piedra que acierta al enemigo en plena cabeza puede matarlo en el acto o bien causarle dolorosas fracturas en otras partes del cuerpo. En el fragor y los movimientos constantes propios al combate puede suceder que el guerrero pierda o deje caer su *waraka*, razón por la cual se lleva siempre una o dos *warakas* de repuesto como medida de precaución. Otra de las armas es el *liwi*, especie de boleadora de tres puntas terminadas en pequeñas y pesadas bolas, las cuales se enredan entre las patas de los caballos haciéndolos caer. Entonces se toma prisionero al jinete y su caballo pasa a ser propiedad del enemigo.

En el momento más feroz de la contienda (generalmente en la tarde, después del *samay*), pueden acontecer las temibles luchas individuales. Pero estas son evitadas en la medida de lo posible porque “cuando hay enfrentamiento cuerpo a cuerpo, los dos saben que uno de ellos tiene que morir”<sup>12</sup>. En esos casos los beligerantes se enfrentan sin piedad con armas de corto alcance como el zurriago de cuero trenzado o el *wallpa waqta*, zurriago más contundente compuesto de cinco puntas de alambres forrados con tientos de cuero de llama que causa profundas heridas. Por último tenemos el *wichi-wichi*, especie de zurriago que antaño se terminaba con una pequeña piedra redonda ferruginosa (*wimi rumi*). Actualmente esta piedra ha sido reemplazada por una enorme tuerca de tractor o cualquier otro descomunal objeto metálico amarrado a la punta. El *wichi-wichi* es el arma más impresionante y mortífera de estas contiendas con la cual se liquida al adversario de un solo y certero golpe en la cabeza.

Cabe recalcar que estos tipos de batallas rituales no son una exclusividad del Cusco ya que se trata de una tradición ampliamente difundida en los Andes. En efecto los *tinku* han sido observados por diferentes antropólogos e investigadores en otras regiones del Perú y de los Andes en general, desde el Ecuador hasta Bolivia (Alencastre y Dumézil *op. cit.*; Gorbak *et al. op. cit.*; Hartmann 1972 y 1978; Molinié 1988 y 2005, Valencia Espinoza y Valencia Becerra *op.cit.*), incluyendo el norte serrano de Chile y de Argentina. Pero la mayoría de estos “encuentros” han ido y siguen desapareciendo a través de los años, predominando actualmente sobretodo los *tinku* de la región aymara de Bolivia y los enfrentamientos de los Andes peruanos.

Estimo necesario insistir en el importante y primordial rol del canto y la música en el transcurso de las batallas rituales, como en numerosas actividades colectivas de sociedades andinas. En las *qhaswana pata*, detrás de las líneas de combate y acompañadas únicamente por las enormes flautas *pinkuyllu*, las mujeres bailan y elevan cantos alusivos a la contienda para una función específica: la de transmitir confianza, valor, energía y coraje a sus parientes, padres, hijos o enamorados enfrascados de lleno en la batalla ritual. La música de los *pinkuyllu* es indispensable para el buen desarrollo del combate y para espantar al enemigo (Parejo-Coudert *op.cit.*).

<sup>11</sup> Comunicación personal de Nicolás Champi, combatiente de Langui, noviembre de 2006.

<sup>12</sup> Comunicación personal de Abraham Valencia, junio de 2008

Lamentablemente estas performances musicales y vocales femeninas son cada vez menos practicadas, particularmente del lado de Langui-Quehue donde se instala la feria comercial ya mencionada, constituida de comerciantes venidos en su mayoría desde Sicuani (capital de Canchis) y Yauri (capital de Espinar), tal como lo pude comprobar personalmente durante el Chiaraje que se llevo a cabo en enero de 2007. Parece que las mujeres en las *qhaswana pata* de Langui-Quehue tuvieron ahora vergüenza de cantar debido a su contacto regular con Sicuani y todo el movimiento turístico y comercial presente el 20 de enero en la *sayana*<sup>13</sup>, lo que ha influenciado sin duda en el abandono del canto ritual por parte de ellas<sup>14</sup>. De esta manera, este tipo de “*qashwa* guerrera” esta siendo poco a poco reemplazada por formaciones musicales de qorilazos<sup>15</sup> que venden sus CDs a los turistas y donde priman los instrumentos mestizos como la guitarra, la mandolina, el charango y el chillador (especie de charango)<sup>16</sup>. Numerosos informantes me comunicaron que la tradición vocal con mujeres cantando y haciendo rondas durante la batalla al compás de los *pinkuyllu* se mantenía aun con fuerza del lado de los ch’eqas. En general la tradición y las practicas rituales se mantienen mayormente en el distrito de Ch’eqa (c.f. nota 5).

Si bien la batalla del Chiaraje es la más conocida, enfrentamientos rituales similares se desarrollan anualmente en la “altas provincias” en diferentes fechas durante el periodo que va de diciembre a febrero. Estos son considerados por las comunidades agrarias andinas como una ofrenda ritual para los dioses locales, pero al mismo tiempo se trata de un desafío, una pelea y un juego guerrero, razón por la cual el *tinku* es también conocido como el *pukllay* (“juego”). Así, el “primer juego” tiene lugar el 8 de diciembre, día de la Virgen de la Concepción (*Concepción Tupay*), a la vez en Micayo (al oeste de Yanaoca) y en Tocto (entre Yanaoca y Livitaca). Otros “juegos” se realizan el 25 de diciembre (Niño *Pukllay*), el 1° y el 20 de enero, día de San Sebastian (*San Sebastian Tupay*). El ultimo se lleva a cabo el mes de febrero en Tocto, durante el “jueves de compadres”, una semana antes del Carnaval (*Kumpadre Tupay* o *Carnaval Pukllay*) en una fecha móvil.

Este ambiente lúdico presente en las batallas rituales ha sido atribuido en parte a los mestizos que participan en el Chiaraje (Gorbak *et al. op.cit.*: 289). En efecto un número importante de combatientes provenientes de Sicuani no viven exclusivamente de las faenas agrícolas. Su participación en el Chiaraje podría entonces interpretarse como una forma de deporte o distracción de ciudadanos, sin el sentido ritual y propiciatorio que moviliza a los combatientes locales que participan en el *tinku*. Sin embargo, suponer que el *pukllay* es un componente recientemente incorporado a estos encuentros por elementos foráneos equivaldría a pasar por alto las diversas implicancias rituales que rodean el aspecto lúdico dentro de las batallas rituales, así como su presencia en crónicas coloniales.

---

<sup>13</sup> Comunicación personal del antropólogo Máximo Cama Ttito, junio de 2008.

<sup>14</sup> Se debe tener en cuenta que antaño solamente las comunidades participantes en la contienda se desplazaban y estaban presentes ese día en Chiaraje Pampa.

<sup>15</sup> El qorilazo (*qori*: “dorado de oro”, o sea “lazo de oro”) es el personaje emblemático de Chumbivilcas. Es un jinete experto en el manejo del lazo (*liwi*) y sus principales características son el salvajismo, el coraje, el sentido del honor, la virilidad y la insumisión (Vie 2005: 123). Entre los más destacados de su indumentaria están su sombrero, su enorme cinturón, los protectores en cuero de sus pantalones (*qarawatanas*) y sus espuelas.

<sup>16</sup> El chillador se toca principalmente del lado de ch’eqas. Comunicación personal de Tomas Vilca, músico y combatiente de Langui, enero de 2007.

## Elementos lúdicos y guerreros del *tinku*

Esta estrecha relación del binomio *pukllay* (“juego”) / *tinku* (“encuentro”) figura en diferentes diccionarios del siglo XVI y XVII.

El *Lexicon* (1560) o diccionario quechua de Santo Tomas nos da la siguiente definición de *pukllay* y sus derivados:

*puclla* : pelea  
*pucllac* : batalla  
*pucllani* : batallar  
*pucllacuni*: guerrear

En su diccionario quechua Gonçales Holguin (1608) nos precisa:

*pukllay pakmi yachachicuni*: ensayarse para algún juego de guerra

Asimismo, el diccionario aymara de Bertonio (1612) se refiere al *tinku* en estos términos:

*tincutha*: encontrarse los ejércitos, o bandos contrarios en la guerra,  
o en juegos venir a la batalla, comenzar la pelea y cosas semejantes.

Una crónica del siglo XVI nos describe brevemente un *pukllay* entre dos bandos rivales:

“En el Perú vi un genero de pelea hecha en juego que se encendía con tanta porfia de los bandos que venia a ser peligrosa su puclla, que así la llamaban”  
[el subrayado es nuestro] (Acosta 1590).

Otro documento de 1772 nos relata una batalla ritual similar al Chiaraje que tuvo lugar en Biluyo (distrito de Langui) el tercer día de “Carnestolendas” (o sea el Martes de Carnaval) entre dos parcialidades tradicionales de Langui: Hanansaya y Hurinsaya. Mas adelante veremos la estrecha relación entre el Carnaval y el *tinku* en las batallas rituales cusqueñas.

Debido al enfrentamiento falleció una joven mestiza, lo que origino un proceso judicial por asesinato contra uno de los participantes al “juego”. En las reseñas de la época se puede constatar la utilización de términos alusivos al *pukllay*:

“(…) hicieron el juego que acostumbra de Carnestolendas tirándose con hondas repetidas piedras y en aquel lugar se juntaron para este fin y diversión mas de cincuenta indios de cada ayllu de Hananzaya y Urinzaya con porción de chicha empezaron el juego hasta mas de las ocho de la noche (…)” [el subrayado es nuestro] (citado por Hopkins *op. cit.*: 166-167)

Es interesante señalar que la familia de la joven fallecida no presento denuncia alguna ante las autoridades coloniales en contra del acusado y, al contrario, el padre de la difunta lo defendió en el juicio

que se le siguió. Su testimonio contribuyó en gran parte a que el acusado fuera liberado a condición de que no volviera a utilizar más la honda para la “diversión”.

Es evidente que si en estos documentos se utilizaron las palabras “puella”, “juego” y “diversión” es porque las personas que los redactaron se basaron en las declaraciones y el vocabulario utilizado por los mismos actores de los hechos. Si no fuera así, es muy probable que los informes hubieran sido redactados en otros términos para referirse a estos peligrosos enfrentamientos entre dos grupos locales. Y es lo que hicieron en parte las autoridades españolas en el caso de la batalla ritual de Biluyo referida, al calificarla finalmente de “juego bestial de hondazos de piedras” (Hopkins *op.cit.*), que coinciden con términos similares utilizados a veces por observadores contemporáneos de las batallas rituales.

El clima general que reina alrededor de los *tinku* actuales es de “juegos de alegría y no acciones de lucha” (Valencia *op.cit.*: 666). Este aspecto lúdico vuelve sin cesar en las declaraciones de los participantes:

“(...) es lindo ir a luchar, es un juego que entusiasma”

(citada por Gorbak *et al. op. cit.*)

“Voy a entrar al juego”.

(citada por Remy *op. cit.*)

“El juego es lindo”.

(citada por Turino 2002)

“¿Vas a ir al juego?”

“El juego esta muy bonito (...). Nosotras también quisiéramos jugar entre mujeres”.

“Fue una linda batalla, fue un juego muy bonito”

(citadas por Cama Ttito y Ttito Tica 2003).

“(...) Hemos jugado con piedras”.

(citada por Cama Ttito *op.cit.*)

El consumo moderado de aguardiente a la vez que los protege del frío (Chiaraje Pampa esta a 4700 m.s.n.m.) les da valor y energías para participar con entusiasmo en el *tinku*: “(...) nos ponemos a beber para entrar en el *pukllay* un tanto animaditos” (citado por Valencia Espinoza y Valencia Becerra *op.cit.*: 125).

Para el Dr. Zecenarro<sup>17</sup>, el hecho de rodear el *tinku* de una connotación de juego y diversión sería también una estratagema psicológica tacita de los participantes para distraer la atención de un hecho indiscutible: el grado de peligro latente y hasta mortal que corren los combatientes de las batallas rituales.

Esta eficacia simbólica de las palabras esta claramente expresada en una de las “*qhaswa* guerrera” más conocida, la cual es cantada por las mujeres para “dar valor y coraje” a los combatientes antes o durante la batalla:

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

<sup>17</sup> Comunicación personal, junio de 2008.

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

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

Y di que la sangre  
no es sino agua de ayrampo,  
y que la lluvia de piedras  
no es sino un puñado de confites.  
(Barrionuevo *op. cit.*: 125-126)

Es muy significativo la manera como son tratados elementos que colindan con la muerte para ser transformados en elementos inofensivos. Tenemos así que “el río de sangre” y la “gran lluvia de piedras” se convierten respectivamente en “agua de ayrampo” y “puñado de confites”<sup>18</sup>, elementos mas próximos de fiesta y diversión (como veremos mas adelante) que de una batalla campal.

Aun después del *pukllay*, y sea cual fuere el resultado, los combatientes suelen cantar y prolongar este ambiente, mezcla de valor y de diversión:

Y yo, en el andén de Chiaraje  
me he erguido como hombre  
sin temer al miedo  
al contrario, muy alegre,  
muy bien he jugado  
con todos los hermanos  
(Valencia Espinoza y Valencia Becerra *op.cit.*: 66).

La ilusión de participar se va acrecentando a medida que la fecha del Chiaraje se aproxima creando sentimientos encontrados entre los combatientes: una alegría casi infantil de participar en el *pukllay*, al lado de una creciente sed irresistible de pelear. Los diversos testimonios recogidos nos dan la impresión general que los combatientes esperan prácticamente todo el año la llegada del Chiaraje:

---

<sup>18</sup> El ayrampo es un pequeño fruto de una planta cactácea (*opuntia soeberinsii*). Es un pigmento natural de color rojo que se utiliza para teñir o como colorante para algunos alimentos o bebidas (por ejemplo la frutillada). Los confites son granos de maíz que revientan al ser tostados (“cancha”). Otros versos hablan de “granizada de piedras” (similar al ejemplo de verso del *takanakuy* citado mas adelante) en vez de “lluvia de piedras”, lo cual tendría mas parecido con el aspecto y el color de los confites.

“El 20 de enero es para mi como un caramelo, es un pan caliente, es mi vivencia, es mi mundo de mi (...)”<sup>19</sup>.

Esta actitud se debe a que, además de tratarse de un juego, una diversión colectiva y una competencia entre muchos participantes locales y foráneos<sup>20</sup>, el *tinku* es sobre todo una efeméride especial y sagrada en íntima relación con la cosmogonía local y a la que no pueden faltar (“Tengo que ir, yo siempre voy”<sup>21</sup>). Y la víspera de la contienda, la “sangre hierve” literalmente (Figueroa 1975).

La misma expresión, “cuando la sangre hierve” (Laimé 2003), es utilizada entre los combatientes del *takanakuy*, pelea individual de algunos minutos de duración y que es practicada en Navidad en Santo Tomas (capital de la provincia de Chumbivilcas). Se puede observar ciertas características comunes con el Chiaraje<sup>22</sup>, en particular los cantos de las *waylias* del *takanakuy*, dirigidos especialmente a las parejas de beligerantes y que les “da valor e incentiva a la pelea” (citado por Cama Ttito y Ttito Tica 1999: 154)<sup>23</sup>. Uno de los versos de estas *waylias* es inclusive casi idéntico a aquel presentado antes como una “*qhaswa* guerrera” del Chiaraje:

No temas hermano  
cuando caiga granizo de piedras  
ni cuando corran ríos de sangre  
waylia, hia waylia, waylia  
(Cama Ttito y Ttito Tica 1999: 162)

Es interesante anotar igualmente la similitud de estos versos con aquellos entonados por las « cantoras » rituales agrícolas conocidas como las wankadoras en la provincia de Espinar (Cusco), las cuales cantan en la primera pausa de las labores (*akulli*), durante la siembra de la papa:

<sup>19</sup> Comunicación personal de Nicolas Champi, combatiente de Langui, noviembre de 2006.

<sup>20</sup> El Chiaraje es un enfrentamiento interdistrital entre comunidades de la coalición Ch’eqa-Kunturkanki y la coalición Langui-Quehue-Layo-Yanaoca (distritos de Canas). La batalla de Tocto que se lleva a cabo el 8 de noviembre y en una fecha móvil de febrero, es un *tinku* entre las comunidades y distritos de dos provincias: Canas y Chumbivilcas. Por esta razón en Tocto pueden encontrarse en una misma coalición, representando a Canas, los de Ch’eqa y de Langui, distritos que eran enemigos solo algunas semanas antes durante el Chiaraje (cf. Molinié 1999:17), como fue el caso el 8 de febrero del 2007 en “jueves de compadres”. Sin embargo en esta ocasión no hubo batalla porque solo se presentaron un puñado de combatientes chumbivilcanos (Díaz 2007).

<sup>21</sup> Comunicación personal de Nicolas Champi, combatiente de Langui, noviembre de 2006.

<sup>22</sup> El *takanakuy* ha sido comparado a « una suerte de Ch’iyaraq individual » (Laimé *op. cit.*: 69).

<sup>23</sup> Otrora, las *waylias* de Santo Tomas eran acompañadas por la música ejecutada en unos enormes violines. Durante el terreno de campo que realicé en diciembre de 2007, pude comprobar que las grabaciones, los equipos de sonidos y los « mini componentes » habían reemplazado a los músicos y las cantantes en la capital de Chumbivilcas. Tuve que ir a comunidades alejadas para encontrar a un ejecutante del antiguo y enorme violín característico del *takanakuy* de antaño.

Tú eres mi Mama [*Papamama* o “Madre Papa”].  
 Cuando caigan las piedras de granizo,  
 no tengas miedo,  
 tú sigue floreciendo<sup>24</sup>.

La función principal del *takanakuy* es dar término, en público, a los diferendos surgidos durante el año transcurrido entre dos combatientes que se retan. Es una manera eficaz de resolver un conflicto entre dos personas sin tener que pasar por un proceso judicial, muchas veces largo y oneroso. Si bien no se habla expresamente de *pukllay*, durante el *takanakuy* reina en Santo Tomas un ambiente de fiesta y diversión, ciertamente acrecentado por las fiestas navideñas. Los beligerantes visten atuendos característicos con pasamontañas que ocultan su verdadera identidad, bailando y tomando actitudes de acuerdo al personaje que representan. Estos personajes característicos que se agrupan según su vestimenta y se desplazan juntos son conocidos como “negros”, “majeños”, “langostas”, “qara capas”, “qarawatanas” y “q’ara gallos” (Laimé *op.cit.*)<sup>25</sup>. Se retan en público y solamente entonces se quitan el pasamontañas, antes de enfrentarse. Tal como en el Chiaraje, después de la lucha individual en Santo Tomas los beligerantes se separan sin el menor rencor (hasta suelen abrazarse o darse la mano) y el diferendo que los enfrento pertenece al pasado (*c.f.* texto referente a la nota 3).

Tenemos una práctica similar en el *sunqunakuy* practicado hasta mediados del siglo pasado en el distrito de Pallpata (provincia de Espinar). Consistía en un duelo público entre varones que se disputaban el amor de una joven. Los beligerantes vestían atuendos característicos y eran azuzados por las mujeres que les cantaban en rueda para animarlos. Aquel que vencía se quedaba finalmente con la joven objeto de la pelea<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Traducción de Yanet Hermoza Pinedo, asistente de campo y traductora, de una versión en quechua comunicada por Manuela Lupe Álvarez, residente de Yauri, en enero de 2008. Estos cantos tienen la misma función energética que los cantos en las *qhaswana pata* durante las batallas rituales: “darle valor” a las semillas de la papa para que crezcan a pesar de las adversidades climáticas.

<sup>25</sup> Cabe recalcar que durante el Chiaraje algunos grupos de combatientes como las “Aguilas negras” acuden al enfrentamiento uniformados con sus trajes característicos (pantalones de bayeta blanca o negra) y sobre todo con casacas con una figura de águila en la espalda (Cama Ttito *op.cit.* 133). Muchos combatientes (a pie y a caballo) y mujeres acuden al *tinku* con sus mejores trajes, como a una fiesta (en especial los del lado de Ch’eqa). Esta actitud por parte de los jóvenes de lucir y mostrarse, “los varones como hermosos y valientes héroes, y las mujeres como bellas y trabajadoras doncellas” (Ulfé 2004: 410), hace parte del “juego amoroso” que prelude la formación de parejas.

<sup>26</sup> Comunicación personal de Manuela Lupe Álvarez, residente de Yauri, junio de 2008. En el departamento de Ayacucho existen otros tipos de confrontaciones individuales rituales que guardan similitud con el *takanakuy* y las batallas rituales. Por ejemplo el *ceqollo* o *latiguo* de Socos donde los contrincantes se azotan mutuamente las pantorrillas, azuzados por los cantos de las mujeres acompañadas de pequeños tambores o *tinyas* (Ulfé 2001: 409). El *reempujo* de Sarhua es también una competencia entre parejas de varones. Consiste en duelos individuales donde se utilizan únicamente los codos para derribar al rival. Podría considerarse como una *tinku* entre dos ayllus (Ulfé 2004: 70-71), cuyos varones en competencia son arengados y animados por las canciones de las mujeres de sus comunidades respectivas. Como el *takanakuy* de Santo Tomas, el *ceqollo* practicado en la comunidad de Cupisa (departamento de Apurímac) es una forma de solucionar conflictos latentes (Ulfé 2001:

Los comuneros acuden a Chiaraje Pampa con mucha alegría por diversos motivos relacionados con el buen desarrollo del ciclo agro pastoril. El 20 de enero es una fecha en que las lluvias generalmente ya se han manifestado; los comuneros están felices porque sus campos lucen verdes, con la consecuente profusión de alimentos, buenas cosechas, abundante pasto para sus ganados lo que significa el bienestar general para sus familias. Pero esta situación de bonanza no es percibida únicamente por las comunidades andinas, como lo anota pertinentemente Máximo Cama Ttito (*op.cit.*: 41):

“¿Para quien no es evidente y lógico que en Enero y Febrero se pueden disfrutar de los productos agrícolas que abundan en el mercado en las diferentes áreas rurales y urbanas? La alegría que gozan los comuneros alto andinos también es compartida por los habitantes de los principales pueblos y ciudades de la sierra interandina e incluso por los de la costa, porque ante la gran abundancia, estos productos bajan de precio”.

El *tinku* es una ofrenda realizada en un ambiente de fiesta, de *pukllay*, un inmenso ritual colectivo dedicado a la *Pachamama*. De tal manera que la explanada donde se desarrolla la contienda podría ser considerada no solamente como un simple campo de batalla pero mas bien como una inmensa “mesa ritual”, donde los participantes son elementos vivos de ese ritual y manifiestan su alegría de tomar parte en esta “despacho” a los dioses, en beneficio de toda la comunidad.

Esta idea de enorme “mesa” o *pukllay* ritual y colectivo para la “Madre Tierra” en un lugar sagrado es expresada por los mismos participantes:

“¿Como no ha de alegrarse la Tierra si sus hijos juegan sobre su superficie, si los seres humanos viven y mueren por ella y mejor aun, si ellos ponen de testigo a las principales montañas tutelares que rodean el lugar?” (citado por Cama Ttito y Ttito Tica 2003: 49).

Participar en el *tinku* es por lo tanto al mismo tiempo un deber y un honor. Es una ofrenda ritual pero de características diferentes a otros *pagos* ya que los participantes, elementos constitutivos y activos de esta ofrenda, están rodeados de sus dioses tutelares y les rinden homenaje, por así decirlo, en sus propias moradas. El hecho de que alguna pérdida humana sea casi bienvenida por su carácter sacrificial para las buenas cosechas (sin represalias, venganzas o rencores posteriores como el caso de Biluyo de 1772), nos permite constatar que estamos en presencia de una actividad colectiva eminentemente ritual<sup>27</sup>.

---

419-420). En Jauja (departamento de Junín) existe también la pelea *takanakuy*, pero se trata de enfrentamientos colectivos entre comunidades (Alencastre y Dumézil *op.cit.*: 31-32).

<sup>27</sup> En este sentido se podría hacer un paralelo revelador entre el *tinku* y los danzantes de tijeras (*danzaq*), ritual propiciatorio de Ayacucho para el regreso del agua (*Yaku raymi* o “Fiesta del Agua” del mes de agosto). Si bien los *danzaq* se miden en un duelo coreográfico individual, las comunidades que los han contratado se enfrentan simbólicamente detrás de sus respectivos danzantes, dándoles ánimos y azuzando a su adversario, llegando a veces a una verdadera « guerra de insultos » (*tratanakuy*) entre barras adversas o comunidades. El desafío coreográfico entre *danzaq* es también en dos partes (la primera con pasos de calentamiento) con un descanso y un *crescendo* en la dificultad hasta llegar a las « pruebas de sangre » como el faquirismo (Pasta) y el descenso desde el campanario de la iglesia (Torre bajay), el cual puede saldarse con la muerte accidental de un

Se trata en suma de un rito transicional (Molinié 1999: 126) ya que la muerte es convertida en vida y bienestar para el conjunto de beligerantes.

Si tomamos en cuenta la época del año en que se realiza y el *pukllay* presente a lo largo de la contienda, se puede considerar al Chiaraje como un prelude del Carnaval. Inclusive la *qashwa* es un canto común a los dos eventos, evidentemente, con diferente repertorio: el “*qhaswa* guerrero” se transforma así en “*qhaswa* de enamoramiento” que los jóvenes solteros de ambos sexos cantan con frases en doble sentido acompañados de juegos de connotación abiertamente erótica. En la provincia de Espinar, durante el Carnaval, se practica el *tipanakuy* o *tupay* que consiste en una colorida y divertida competencia de enamoramiento verbal y musical entre personajes masculinos conocidos como *ch'ucos* (con sus inseparables *pinkuyllu*) y solteras<sup>28</sup>. Esto demuestra que el término *tinku* se refiere tanto a una “batalla ritual” como a un “encuentro amoroso” (Platt 1987a: 97)<sup>29</sup>.

Asistimos entonces, en un lapso muy corto, a la transición de un *tinku* ritual a un *tinku* sexual, siendo esta una segunda acepción de la palabra *tinku* en quechua (Molinié 2006: 278). En el Carnaval los solteros de ambos sexos prosiguen los “juegos” de amor y de seducción que han podido comenzar en las *qhaswana pata*, hasta consumarlos. Se trata pues de una fiesta transicional que corresponde al paso de maduración de los productos agrícolas y el comienzo de las cosechas (Itier 1997) Este periodo corresponde también a la época de abundancia de pastos y de reproducción del ganado. Es notorio que en estos encuentros rituales “la fertilidad humana esta unida a la fertilidad de la tierra” (Hopkins *op. cit.*: 179)<sup>30</sup>. Existe además una relación directa entre el Carnaval y el *pukllay*, en el sentido de que están asociados a un periodo de “fiesta de la fecundidad”, de producción y reproducción, tanto de la tierra como de los animales y de los hombres (Montoya 1987: 44)<sup>31</sup>.

El ambiente de juego, diversión y hasta de catarsis del Carnaval esta ya presente en el Chiaraje. En este sentido es muy revelador que durante la contienda, algunos participantes y espectadores se pinten el

*danzaq* (Arce 2006: 81-89). Esto seria comparable a los insultos proferidos por las dos coaliciones durante el *tinku*, así como su organización en dos etapas, la primera de calentamiento y la segunda mas violenta y hasta con victimas sacrificiales.

<sup>28</sup> El pueblo de Coporaque (distrito de Coporaque, provincia de Espinar) fue la capital de Canas hasta 1917, año en que esta provincia fue dividida en las actuales provincias de Espinar (capital: Yauri) y Canas (capital: Yanaoca).

<sup>29</sup> Recordemos que, en relación a las batallas rituales, *tupay* es un sinónimo de *tinku*. Para otros significados del término *tinku* véase Molinié 1988.

<sup>30</sup> El *pinkuyllu*, aerófono indisociable del Chiaraje y ejecutado en las *qhaswana pata*, es un instrumento que esta asimismo asociado a las nociones de fecundidad y fertilidad. Además de ser una metáfora del sexo masculino, la dificultad de su ejecución revela el grado de virilidad del instrumentista (Parejo-Coudert *op. cit.*).

<sup>31</sup> Similar al *tuta qhaswa* (« rondas nocturnas » entre jóvenes solteros de ambos sexos, durante la cosecha), en el distrito de Pampa Cangallo (departamento de Ayacucho) se practica el *vida michiy* (« pastar o fomentar la vida ») o *kausay michiy*. Esta reunión nocturna es una verdadera « fiesta del sexo » donde grupos de varones y muchachas sin compromiso se citan de forma clandestina en lugares particulares fuera de los centros poblados (como Urihuana o Tucsin) para jugar, bailar y cantar al son de los charangos, el rondín o la *kauka* (especie de violín). El *vida michiy* da lugar a la formación de parejas y se lleva a cabo entre febrero y abril después de las cosechas de la papa y el maíz. « En el tiempo cíclico andino, los espacios o las estaciones están repartidos para reproducirse [fomentar la reproducción]: entonces después del recojo de la cosecha, tiempo para los vegetales, ahora le toca reproducirse a los humanos » (Comunicación personal de Laura Hinostroza, chaman de Ayacucho, enero del 2009).

rostro con el ayrampo, cuyo color rojo (de sangre) anuncia la llegada inminente del Carnaval. Esta fiesta que viene justo después del Chiaraje se vislumbra ya en los versos de las “*qhaswa* guerreras” con el “agua de ayrampo”, metamorfosis simbólica de la sangre derramada en el campo de batalla<sup>32</sup>.

De esta forma, a través el *pukllay* guerrero y la música (los cantos de las mujeres acompañados por los *pinkuyllu* en las *qhaswana pata*), las comunidades que participan en el *tinku* habrán logrado transformar las piedras en confetis de fiesta y la sangre de la batalla en agua de ayrampo, prelude de la diversión y la alegría del *pukllay* de Carnaval. Esto nos permite corroborar el hecho de que los participantes van al Chiaraje para “llevarse” el Carnaval a sus comunidades, cantando de alegría (Cama Tito *op.cit.*).

### Diferentes facetas del *pukllay* ritual

El componente *pukllay*, con esa característico vaivén liminar entre agresión y juego en un contexto ritual, esta también presente en otras actividades agro pastoriles con evidentes y útiles repercusiones en la vida de las sociedades andinas.

En Ayacucho he encontrado un ejemplo característico en la tradición de las *agosto haylli* (Arce 2007). Estas cantantes y danzarinas son contratadas en agosto y parte de setiembre durante la limpieza ritual de las acequias y reservorios de una decena de comunidades del valle del Pampamarca. Durante los 4 o 5 días que dura la Fiesta del Agua y solamente en ese lapso, se practica una costumbre denominada *chipti chipti*. Esta consiste en pellizcar de improviso el brazo de alguien, aunque uno no lo conozca en absoluto. Esto es por supuesto pretexto para juegos de manos, risas y persecuciones creando un ambiente de diversión que ayuda en parte a aliviar o distraer el cansancio resultante por ejemplo del duro trabajo de limpieza de los reservorios. Es ciertamente una forma de *pukllay*, con mucho menos riesgo que aquel practicado en el *tinku*, dejando sin embargo secuelas pasajeras como son los moretones en los brazos. Durante la limpieza ritual, hombres y mujeres, desde niños hasta ancianos así como personas de otras comunidades, participan conjuntamente en este trabajo de mantenimiento anual de los enormes reservorios. Es en este contexto que el *chipti chipti* favorece la cohesión social al romper en un instante la barrera entre desconocidos, integrando también de paso a los visitantes (como lo pude comprobar yo mismo en carne propia).

Notemos otro punto común entre la tradición de las *agosto haylli* y el Chiaraje. Este reside en los versos cantados por las intérpretes ayacuchanas, acompañadas de un violín y un arpa. Estos cantos están dirigidos tanto a las divinidades acuáticas locales del valle del Pampamarca (la *Yakumama* “Madre Agua”, entre otras) como a los comuneros afín de darles “valor y coraje” durante las duras faenas anuales de limpieza de su sistema hidráulico.

En la comunidad de Langui (Canas) tenemos testimonios de otros “juegos” practicados por jóvenes solteros de ambos sexos durante la siembra y el escarbe de la papa (Alencastre y Dumézil *op.cit.*). Por ejemplo el *ninrinakuy* cuya función de integración comunitaria es comparable al *chipti chipti* de

<sup>32</sup> Durante el *challakuy* (« casamiento de ovejas ») realizado en la época de Carnaval en El Descanso (capital de Kunturkanki), las ovejas son marcadas con rayas rojizas horizontales y verticales. Muchos de los participantes en el *challakuy* ostentan rayas horizontales en las mejillas, trazadas con la sangre de las ovejas (Gorbak *et al. op. cit.* 278-280).

Ayacucho. Consiste en jalarse las orejas entre hombres y mujeres, *pukllay* que los varones practican casi delicadamente (“mas es una caricia que tirar”), mientras que las jóvenes jalan sin piedad las orejas de sus compañeros de “juego”<sup>33</sup>.

Otra “diversión” es el *aysanakuy*, durante el cual un hombre, en medio de la hilaridad general, coge a una mujer de los pies para luego arrastrarla unos cuantos metros sobre los terrenos de cultivo<sup>34</sup>; las mujeres hacen otro tanto con los hombres. Este *pukllay* se practica igualmente durante el escarbe pero solamente si la cosecha es productiva.; en caso contrario, ante la escasez de papa, este aspecto lúdico esta ausente de la faena, la cual “se realiza con tristeza” (Alencastre y Dumézil *op. cit.*: 77-78). Esta actitud es comparable a aquella adoptada por las comunidades que asisten a las batallas rituales en años de sequía: los combatientes están de mal humor, el « fiambre » preparado por las mujeres es muy reducido ya que prefieren ahorrar sus alimentos ante la posibilidad de un año difícil para todos (Cama Ttito *op.cit.*: 113).

Así como los versos de las *qhaswa* ayudan, entre otras cosas, a exorcizar el miedo durante el *tinku*, una de las repercusiones inmediatas del *ninrinakuy* y el *aysanakuy* es la de alejar el cansancio mediante la diversión. De tal manera que después de estas breves pausas lúdicas se retoma el trabajo con mayor energía y vigor. Estos y otros juegos facilitan además el contacto entre los jóvenes y la formación de parejas, como se puede corroborar también en Ayacucho: “Todo el proceso [de la siembra] se acompaña de *qarawis*, bailes y cantos, juegos o “*pukllay*” entre jóvenes de ambos sexos permitiendo los acercamientos amorosos y sexuales” (García *et al.* 1999: 52). Estamos por lo tanto en presencia de juegos y encuentros rituales, realizados en un contexto ceremonial y de *pukllay*, que tienen implicancias directas tanto en la productividad, la cohesión social y la procreación de las comunidades andinas.

Muchas declaraciones de informantes locales, además de *pukllay*, se refieren al Chiaraje como si se tratara casi de un encuentro deportivo y como si los proyectiles pétreos formaran parte de los implementos de ese deporte:

“Pero a la vista vienen las piedritas, hay que estar al tanto. A tu frente vienen, es un deporte eso. Ahí nomás, no [hay que] estar desesperados, así nomás (...) a la vista vienen las piedras (...) hay que concentrarse, es un deporte para nosotros. Bonito es el juego, es muy bonito”<sup>35</sup>.

Recordemos que el ganador de la batalla (aunque no haya una declaración oficial) es la coalición que ha empujado a su rival en su propio territorio, por lo menos dos o tres veces. Inclusive se menciona la existencia de ciertas reglas de juego, como marcas sobreentendidas o puntos liminares en la misma explanada de Chiaraje, que indican de que lado se inclina la balanza y quien esta venciendo:

“Hay líneas imaginarias, si se hacen pasar dos o tres veces [se ha ganado la batalla]. Cuando Ch’eqa esta en el territorio de Languí, ya lo esta arriando, ya es prácticamente ganador”<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Durante el *chipti chipti* las mujeres son también las más temidas ya que ellas dejan los peores moretones en los brazos.

<sup>34</sup> Según Arguedas (1985: 98) la virginidad de las mujeres es transmitida a la tierra al ser arrastradas sobre las chacras durante la siembra de papas.

<sup>35</sup> Comunicación personal de Nicolas Champi, combatiente de Languí, enero de 2007.

Este aspecto deportivo del ritual entre dos equipos lo podemos observar en otra tradición que he encontrado en la comunidad de Coya (Valle del Urubamba). Se trata del “gallado” conocido también como “fútbol inca” y es una competencia ritual entre dos parcialidades de Coya: Collaruna y Collaqosco. Cada una esta representada por su equipo correspondiente, conformado por unos 12 jugadores provistos cada uno con un instrumento de madera (en forma de una enorme guadaña). Este se asemeja al *kurpa kasuna*, instrumento agrícola de madera aun utilizado para romper los terrones en las chacras durante el barbecho.

El gallado se juega siempre en la misma larga calle de Coya paralela a la plaza principal. Tal el hockey americano, el juego consiste en golpear la pelota de madera con el enorme bastón para enviarla al campo enemigo hasta hacerla pasar la esquina que delimita su territorio. Es un juego bastante brusco y peligroso que puede saldarse con heridos y hasta muertos. Hay que tener en cuenta que la pelota de madera es muy pesada y puede ser enviada por los aires a varios metros de distancia y herir gravemente a un jugador o espectador si la recibe de lleno en la cabeza o en el cuerpo. El gallado se lleva a cabo el 1° o el 2 de noviembre en honor de los difuntos, fecha que corresponde al periodo de barbecho de los terrenos de cultivo y su preparación para ser arados (octubre y comienzos de noviembre). Otros testimonios nos indican que el “fútbol inca” se realiza en honor al sembrío de papa y la pelota de madera representaría a este tubérculo<sup>37</sup>. Como el Chiaraje, el gallado es un *pukllay* propiciatorio: si hay heridos o victimas durante el juego, significa que será un buen año agrícola<sup>38</sup>.

Juegos parecidos al gallado han sido observados en otras regiones del Cusco. Hace medio siglo era practicado en Yucay (valle del Urubamba) un juego entre dos equipos pero con reglas un tanto diferentes y que lo asemejan mas bien al “jeu de maillet” o “jeu de crosse” francés. Formaba parte de uno de los diferentes enfrentamientos rituales practicados durante el Carnaval y que oponían sus dos parcialidades Uray (“alto”) y Wichay (“bajo”). Se practicaba también en Yucay otro tipo de enfrentamiento ritual lanzándose piedras con *warakas*, pero con reglas mas precisas que en el Chiaraje (Molinié 1988: 54).

En Sicuani se practica otro juego de pelota conocido como *chiuka* (“expulsión violenta por el golpe”), donde una bola de madera es golpeada con un gallado. Se lleva a cabo el 1° de enero en la plazoleta de Pampacucho y el juego es un enfrentamiento entre el barrio de arriba (*qowischas*) y el de abajo (*wallpaschas*). La *chiuka* se terminaba en batalla campal entre los dos equipos y, como en el Chiaraje, el barrio vencedor era acreedor de los mejores pronósticos para el año venidero. Actualmente se estaría reglamentando como el fútbol (Valencia Espinoza y Valencia Becerra *op.cit.*: 63)<sup>39</sup>, lo que podría ser también el caso del gallado de Coya y el apelativo de “fútbol inca” utilizado para referirse a este juego y deporte ritual.

---

<sup>36</sup> Comunicación personal de Gabriel Mamani, ex-combatiente de Langui, noviembre de 2006. Estos puntos liminares son sin duda equivalentes a la “raya”, frontera o línea divisoria que separa los dos bandos rivales de la batalla ritual ecuatoriana (similar al Chiaraje) conocida como el “juego del Pucara” (Hartmann 1978: 212-213).

<sup>37</sup> Comunicación personal de Alfredo Mato Pérez, Teniente Gobernador de Coya, setiembre de 2008

<sup>38</sup> Comunicación personal de Florencio Morales, agricultor de Coya, junio de 2008.

<sup>39</sup> Algunos testimonios, aun sin confirmar, indican que este juego ritual se practicaría también en el distrito de Mamara, provincia de Grau, departamento de Apurímac. Anotemos que antes de la creación de Apurímac en 1873, la región de Grau (llamada entonces la provincia de Cotabambas) pertenecía al departamento del Cusco.

Esta necesidad de equilibrio entre dos mitades opuestas pero complementarias es una constante en los Andes. Podemos así observar que, como en los *tinku*, estos encuentros se realizan para restablecer el equilibrio en sociedades dualistas y forjar juntos un destino común.

Esta ambivalencia entre juego, deporte y competencia ritual presente en tipos de encuentros como el gallado o la *chiuka*, podemos encontrarla en el *ulama* (derivado del *Ullamaliztlitli* azteca), juego de pelota de connotación religiosa practicado por las culturas precolombinas de mesoamerica. Se enfrentaban dos equipos conformados por diez jugadores de cada lado. A diferencia de los juegos andinos de pelota, el *ulama* se practicaba con una esfera de caucho, considerado por los mayas como una materia sagrada. Otra diferencia notable con los juegos de pelota andinos es que el *ulama* se practica golpeando y enviando la pelota al campo adversario con diferentes partes del cuerpo (que varían según las versiones locales), exceptuando las manos y los pies<sup>40</sup>. El peso de 3 kilos de la esfera de caucho, y a pesar de los diferentes implementos protectores del cuerpo, podía sin embargo causar heridos entre los jugadores y hasta muertos por golpes en el estomago, tal como sucede con la pelota de madera utilizada en el gallado de Coya.

La importancia del *ulama* en las culturas prehispánicas mesoamericanas esta demostrada en las mas de 1500 canchas de juego encontradas hasta hoy en Guatemala, Belize, Honduras, el Salvador y sobretodo en los vestigios mayas de México. El hecho de que estos terrenos de juego (*tlachtli*) se encuentren en un sitio preferencial de los centros ceremoniales evidencia de la utilización ritual que sobrepasa largamente el aspecto deportivo de este “juego de la vida y de la muerte” (Rochin 1988).

Para los Mayas, las canchas donde se practicaba este deporte eran consideradas como los portales o entradas del inframundo y el desplazamiento de la pelota representaba el movimiento continuo del Sol y de la Luna, la “batalla cósmica diaria entre el día y la noche”, simbolizada por la forma y los desplazamientos de la pelota de caucho (Balutet 2005). Además, el resultado del juego, interpretado por árbitros con rango de sacerdotes (los “veedores del juego”), servia para vaticinar el desarrollo de la fertilidad agrícola (el ciclo del maíz) o la guerra. De tal manera que si las profecías eran nefastas, al final del juego el equipo perdedor era decapitado para contentar a los dioses y evitar esas calamidades<sup>41</sup>.

Podemos señalar similitudes sorprendentes entre el *ulama* y las batallas rituales andinas en lo referente al aspecto propiciatorio para el buen desarrollo del ciclo agrícola, la ofrenda de sangre a los dioses así como su relación con la fecundidad y la fertilidad:

“Para que el Sol pudiera derrotar a los poderes del inframundo, él necesitaba ser alimentado con sangre humana, lo cual asociado a las lluvias, producía la germinación de las plantas. Así, el juego de pelota [*ulama*] se relacionaba con el universo mediante el sacrificio, la decapitación y la mutilación” (Aguilar 2004: 12)

Esta noción de un espacio físico (la cancha de juego) asimilado a un gran espacio ritual de transición (entrada al inframundo), podría considerarse el equivalente mesoamericano de las explanadas

<sup>40</sup> Existen 3 tipos de *ulama*: *ulama* de palo, *ulama* de brazo y *ulama* de cadera, siendo esta última versión la más conocida y practicada.

<sup>41</sup> Otras teorías estiman que era el equipo ganador el que era decapitado, ya que la inmolación a los dioses era considerada como un honor supremo.

andinas donde aun se realizan los *tinku*. Esto corrobora nuestra teoría de que las inmensas “mesas rituales” (como Chiaraje Pampa) son espacios sagrados y liminares. Es en este contexto que el *pukllay* guerrero encuentra toda su lógica: el temor de la muerte se transforma en exaltación hasta convertirse (a través del juego ritual) en un día de fiesta donde combatir en un espacio divino es además un inmenso honor. La muerte de alguno de los combatientes es entonces naturalmente aceptada por todos los participantes como una ofrenda sacrificial, en esta “pampa radiante” (Figuroa *op.cit.*) o antesala de la morada de los dioses. Esta aceptación colectiva es posible porque “el sacrificio que constituye la muerte de la victima reúne las dos mitades [los dos bandos enemigos] frente a una exterioridad sagrada” (Molinié 1988)..

En ciertas ocasiones las autoridades gubernamentales han tratado de impedir la batalla del Chiaraje, sin éxito. Esta actitud es comparable a la prohibición del *ulama* durante la época colonial por su evidente carácter ritual ligado a la religión nativa, represión que lo hizo casi desaparecer. El *ulama* ha sido objeto de numerosos estudios desde los años 40. Actualmente se practica principalmente en el estado de Sinaloa, al norte de México, sin que por el momento haya sido posible uniformizar las reglas de juego ya que son muy complejas y presentan numerosas variedades regionales. Estas características locales son tan importantes que pueden ser consideradas como tradiciones comunitarias (Aguilar y Brady 2004) o identitarias, característica elocuente de su significado extradeportivo.

Por su trascendencia religiosa y cosmogónica se puede calificar al *umala* como una de las más importantes manifestaciones pan mesoamericanas prehispánicas, frente al *tinku*, su homólogo y equivalente ritual de eminente carácter panandino (Hartmann 1972: 124; Molinié 1988: 50). Los jugadores del *ulama* cumplían de este modo la misma función ritual que los guerreros de los *tinku*. Como es de suponer, el aspecto sacrificial que epilogaba el *ulama* esta ausente en la actualidad y solo sobrevive su aspecto deportivo. Todo lo contrario de las batallas rituales andinas cuyo significativo *pukllay* ritual y ofrenda sacrificial esta aun plenamente vigentes en Bolivia y Perú.

El sacrificio y la muerte, como un medio de alcanzar los favores de las divinidades telúricas lo encontramos también en otro *pukllay* ampliamente representado en el mundo andino: se trata del *toropukllay* o “juego del toro”. Este tipo de encuentro andino (entre el hombre y el toro) también puede presentarse como el *yawar fiesta*, variante practicada en Cotabambas (Apurímac) y otras regiones del Perú, donde un cóndor es amarrado al lomo del toro.

Con frecuencia se ha dicho que este combate singular entre estos dos animales simbolizaría el enfrentamiento entre el “mundo español” (el toro) y el “mundo andino” (el cóndor). Pero esta anecdótica explicación ignora que, después de mas de 450 años, el toro traído por los españoles ha adquirido tales características mitológicas y mágico-religiosas (tal el toro *Misitu* del *Yawar fiesta* de Arguedas) que se le puede considerar como un verdadero “modelo [andino] de autoctonia” (Molinié 2003). Esta transformación operada a través de los siglos por elementos españoles en su nuevo hábitat americano la podemos asimismo encontrar en el violín utilizado en la danza de tijeras de Ayacucho (y particularmente la versión de la provincia de Lucanas). En efecto el violín occidental es ahora un instrumento netamente andino, tanto por la técnica particular utilizada por los instrumentistas de Lucanas, el estilo característico « ayacuchano » de la música interpretada, las escalas utilizadas, la afinación, la íntima relación entre la posición del violinista y el pasacalle ritual, etc. (Arce 2006).

Estas nuevas características locales incorporadas se manifiestan fehacientemente en el *toropukllay* presente en todas las fiestas andinas (Celestino 1998), ya que se trata de una corrida donde las reglas

ibéricas taurinas están, por así decirlo, invertidas y ritualizadas: los capeadores son generalmente comuneros improvisados en toreros, y el toro no es sacrificado al final de la corrida. Pero lo que realmente diferencia el *toropukllay* de otro tipo de corrida es su carácter propiciatorio y sobre todo el hecho que la sangre que corre en la arena pertenece exclusivamente a los “toreros”. La función de la sangre derramada aquí es sin duda similar a aquella vertida por los combatientes de las “batallas campales” de las provincias altas del Cusco (Calero del Mar 2002). Como en el Chiaraje tenemos el ambiente de fiesta y de *pukllay* presente a todo lo largo de la corrida, además del sacrificio seguido de derramamiento de sangre que fecunda la tierra.

Si en el *tinku* las víctimas mortales son el resultado de un enfrentamiento con armas de largo o corto alcance, evitando en lo posible el enfrentamiento individual, en el *toro pukllay*, los varones al contrario buscan acercarse peligrosamente a la entidad que los puede embestir o no, dependiendo de su destreza, en este juego ritual con la muerte. Esto explica las intervenciones casi suicidarias de los espontáneos al enfrentarse temerariamente al toro, en medio de la algarabía general, y donde la inmólación puede ser considerado como un honor, como lo atestan comentarios en el estilo de “que mejor [honor que el de] morir en las astas del toro” (Zecenarro 1988 y 1992).

Los qorilazos, renombrados jinetes de las provincias altas, toreaan también a caballo y en general son los chumbivilcanos y los caneños los que sobresalen por su valentía en estas lides taurinas andinas. Es necesario subrayar que el principal protagonista del *toropukllay*, aquel noble animal que en otras ocasiones ara las tierras de sus propietarios atado a una yunta, es el mismo que ahora los sacrifica y realiza el acto propiciatorio. O sea que es el mismo ser que en diferentes ocasiones da la vida (por su ayuda indispensable en las labores agrícolas) o, utilizando una expresión taurina dirigida más bien al torero, “da la última estocada” (por su función de verdugo en el *toropukllay*). Esta característica del “juego del toro”, entre agresión y juego, es la misma (obviando por supuesto las consecuencias mortales) que hemos observado en los diversos juegos entre jóvenes de ambos sexos (*chipti chipti*, *ninrinakuy* o *rasnakuy*) que ayudan a la producción comunitaria y la cohesión social entre las comunidades agrarias de Ayacucho y Cusco, respectivamente, durante la limpieza de acequias o el sembrío de la papa.

Entre los *pukllay* sacrificiales descritos, el *toropukllay* puede ser considerado como aquel donde el sacrificador que participa activa y directamente a la eficacia del ritual haciendo brotar la sangre, esta plenamente identificado y a la vista de todos. Esto podría también explicar el rango mitológico, de divinidad o de intermediario con la *Pachamama* conferido al toro andino (o al toro-cóndor) por los participantes del “juego del toro”, quienes “se ofrecen a las embestiduras de la fiera enviada por su dios”, para la fertilidad de la tierra (Molinié 2003).

Otro juego de amplia difusión en las culturas precolombinas y del cual se tiene una nutrida documentación en las crónicas coloniales es el juego de la *pichca*. Consiste en lanzar al aire una especie de dado en forma de pirámide truncada hecho de diferentes materiales (madera, piedra o hueso). Según la posición que adopta al caer se podían hacer diferentes pronósticos.

El sentido ritual de la *pichca* reside en el hecho que durante el Incario se utilizaba originalmente para interpretar el mensaje de las *huacas*, aquellos objetos, ídolos o lugares sagrados en la naturaleza, cuyo culto sobrevive en nuestros días en diversas regiones andinas<sup>42</sup>. El *sasserdote de ydolos* hacía una

---

<sup>42</sup> Los *danzaq* de Ayacucho continúan haciendo sus ofrendas o *pagapas* en las *huacas* próximas a las comunidades que los han contratado para el *Yaku Raymi* o “Fiesta del Agua” (Arce 2006)

pregunta a la *huaca*, tiraba el dado e interpretaba su respuesta. De tal manera que se puede hablar de un juego-oráculo portavoz de las divinidades locales (Gentile 1998) del cual se han hallado representaciones hasta en las culturas Moche y Chimú (Gentile 2008). En su forma oracular tuvo amplia difusión en el Perú hasta el siglo XVII, pasando a ser un juego de fortuna a partir del siglo XVIII. Se debe tener en cuenta que ni en ninguna otra civilización de la historia donde la consulta a los oráculos era una práctica común (como en China, Mesopotamia, Grecia, Etruria, Roma o Mesoamérica), estas prácticas adivinatorias jugaron un papel tan importante como en los Andes durante el Incario (Curatola y Ziolkowski 2008: 9).

Si el sentido ritual de la *pichca* ha ido desapareciendo paulatinamente, la organización y el momento de su práctica reviste en la actualidad aspectos poco comunes en relación con otros juegos occidentales. De manera general “lo que realmente sorprende no son las reglas ni los utensilios sino el contexto y el propósito del juego [andino], que poco tiene que ver con un pasatiempo” (Maikowski 1999: 41). En la región del Cusco la *pichca* se lleva a cabo durante el velorio de un difunto dirigido por un *qollana* o jefe, de manera a distraer a los presentes tirando el dado, con apuestas y ganancias (Valencia Espinoza y Valencia Becerra *op.cit.*: 121). Esta versión de la *pichca* como juego de velorio ha sido también señalada en Chile y Ecuador (Hartmann 1980; Gentile 2008).

Inclusive en este juego funerario encontramos la oposición entre mitades opuestas y complementarias. La *pichca* se realiza entre dos equipos de doce personas frente a frente. El grupo de mujeres se enfrenta al grupo de hombres lanzando por turnos una piedra que cumple la función de un dado y una persona cuenta los puntos respectivos de ambos equipos (Alencastre y Dumezil *op. cit.*: 114-116). Es posible que este aspecto particular del entorno donde se juega la *pichca* se deba a que haya sido heredado de su empleo oracular primigenio, de intermediario entre el mundo de los vivos (*kaypacha*) y el inframundo (*ukhupacha*).

La extensa área de difusión de la *pichca* que abarca diferentes regiones andinas de Perú, Chile, Argentina y Ecuador ha llevado al antropólogo Frank Salomon (2002: 3) a calificar este juego como una manifestación cultural panandina. Además de los contextos funerario y lúdico referidos, actualmente existe en el anexo de Pacota (distrito de Tupicha, provincia de Huarochiri en la serranía de Lima) una tradición que podría ilustrar además el sentido político y sobretodo el aspecto de oráculo de la *pichca*, tal como se practicaba en el Incario

El 1° de enero se lleva a cabo en la aldea de Pacota una reunión plenaria pública (*huayrona*) para la elección de las nuevas autoridades dentro de un local comunal. Una vez terminada esta ceremonia, las autoridades electas se dirigen a la cancha donde se desarrollara el juego-augurio *pichcamanta*. Estos dos grupos, conformados por la junta directiva saliente y la junta directiva entrante, se enfrentaran tirando dos enormes dados de madera (“troncos”) de diferente tamaño, siendo el mayor el dado “macho” y el otro el dado “hembra”. La posición final de los dados después de ser lanzados darán la respuesta y el augurio de las deidades acuáticas (“dueños” del agua) y de la cordillera de Pariacaca: cuanta lluvia caerá, donde, cuando, etc. El resultado es esperado no solo por los habitantes de Pacota pero por todo el distrito para programar el año pastoral en función del resultado de la *pichcamanta*.

En este juego oráculo de Huarochiri encontramos numerosas constantes propias al Chiaraje: enfrentamiento entre dos mitades complementarias, resultado con incidencia en el ciclo agro pastoril en función del *pukllay* ritual y cohesión social final de todos los participantes: “En cierto sentido, pues, no

existe sino un solo jugador, la colectividad de Pacota. En vez de tensión y rivalidad, se produce un ambiente de fraternidad y risa” (Salomon *op. cit.*: 16).

Es muy significativo que la *pichca* haya sobrevivido parcialmente en su forma oracular en Pacota, aldea situada en un vasto espacio sagrado de *huacas*, particularmente ilustrado por los *Ritos y tradiciones de Huarochiri* de 1608.

## Conclusiones

A través de los *tinku* y del Chiaraje en particular, hemos podido observar que estos encuentros rituales, además de ser un enfrentamiento para equiparar el dualismo de dos mitades comunitarias complementarias, tienen un significado cosmogónico mucho más amplio.

El carácter eminentemente ritual de los *tinku* estudiados nos es revelado por el aspecto propiciatorio de estas contiendas pero asimismo por el entorno geográfico donde se realiza, el cual puede ser asimilado a un inmenso “despacho” o mesa ritual. En efecto, Chiaraje Pampa, es considerado como un lugar sacro donde se ofrece el sacrificio máximo a los dioses para la fertilidad y la fecundidad de la tierra.

Luego de pasar revista a otras manifestaciones del *pukllay* en los Andes, podemos observar que este componente es una constante que no se limita al entorno de los *tinku* cusqueños. Desde el juego de la pelota mesoamericano y andino, hasta el *toropukllay* o la *pichca* heredada de los Incas, este componente lúdico aparece como un elemento capital de diferentes rituales tanto propiciatorios como oraculares. En suma, estamos en presencia de un componente común a manifestaciones andinas relacionadas con actividades agropecuarias, componente que se revela ser un intermediario entre lo humano y lo divino, que por cierto se codea muchas veces de manera extrema con la muerte como es el caso de las batallas rituales.

Diversos estados liminares, señalados en el Chiaraje y otros *pukllay* rituales, nos muestran que ese vaivén entre agresión y juego es un elemento indispensable para la realización de importantes logros en las sociedades agrarias andinas. Ese mismo vaivén liminar que hace del Chiaraje un “encuentro” de comunidades, un prelude de Carnaval, un momento de cortejo y formación de parejas, pero al mismo tiempo un momento de guerra que puede saldarse con la muerte violenta de algún combatiente. En esta misma perspectiva, la “lluvia de piedras” (sinónimo de peligro y muerte) se convierte en lluvia generosa (sinónimo de prosperidad y vida).

Por último quiero señalar otro tipo de transición que se realiza entre el plano musical y el plano sacrificial a través del *pinkuyllu*, aerófono *sui generis* del Chiaraje y otras batallas rituales. Se ha observado el simbolismo sexual y guerrero del *pinkuyllu* (Parejo-Coudert *op. cit.*), así como su carácter “épico” y su relación con otras manifestaciones andinas que nos son ya familiares: “las feroces luchas de los jóvenes” y “las sangrientas corridas de toros” (Arguedas 1985).

Diferentes informantes nos refieren que el *pinkuyllu* puede ser ejecutado en el Chiaraje por guerreros durante el *samay* (descanso del mediodía), acompañando el canto de las mujeres; para regresar al combate, el instrumentista cuelga el *pinkuyllu* en su espalda, “como un fusil”. En el momento del enfrentamiento cuerpo a cuerpo, por diversas razones, este combatiente-musico puede encontrarse

desprovisto de las armas de corto alcance (como el *wallpa waqta* o el *wichi-wichi*), indispensables para sobrevivir en esta suerte de lid individual.

Estamos al finalizar la tarde del 20 de enero en la etapa culminante del *tinku*, la segunda parte o *machu akulli*, teniendo como fondo sonoro los chasquidos de las *warakas* al lanzar los proyectiles, el zumbido característico de las piedras cruzando el cielo de Chiaraje Pampa y el golpe seco producido por algunos proyectiles chocando en el aire entre si o impactando el terreno irregular donde se lleva a cabo la contienda. En medio del clamor de la batalla, separados ahora por escasos metros, los dos bandos se aproximan inexorablemente el uno del otro cubriendo el rumor lejano de los cantos femeninos en las *qhaswana pata* con sus insultos y gritos cada vez más desafiantes y hostiles. Es entonces que el combatiente-musico desarmado que se apresta finalmente al enfrentamiento individual toma el enorme *pinkuyllu* que cuelga de su espalda, pasando este a convertirse de un instrumento musical a un instrumento de guerra del *pukllay* ritual.

A partir de ese momento, en esa antesala de los dioses telúricos que es el campo de Chiaraje, dependerá de su destreza con su improvisada arma para que este guerrero se convierta en el ejecutante o en la ofrenda a la *Pachamama*.

## Bibliografía

ACOSTA, José de

1998 *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). Madrid: Cultura hispánica/Agencia hispánica de cooperación internacional.

AGUILAR, Manuel

2004 “Filosofía y simbolismo del juego de la pelota mesoamericana”, *Ulama, Estudios Jaliscienses*, n° 56, pp.10-28. México: Colegio de Jalisco.

AGUILAR, Manuel y BRADY, James E.

2004 “Introducción”, *Ulama, Estudios Jaliscienses*, n° 56. México: Colegio de Jalisco.

ALENCASTRE Andrés y DUMEZIL, Georges

1953 “Fêtes et usages des indiens de Langu”, *Journal de la Société des Américanistes*, n° 42, p.1-118.

ARCE SOTELO, Manuel

2006 *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos) / IDE (Instituto de Etnomusicología) de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

2007 “*Yakumama*, serenas y otras divinidades acuáticas del valle del Pampamarca (Ayacucho)”, *Cuadernos Interculturales*, Año 5, n° 8, pp.97-119. Valparaíso: Centro de Estudios Interculturales y del Patrimonio (CEIP) de la Universidad de Valparaíso (Chile).

ARGUEDAS, José María

1980 *Yawar fiesta* (1941). Lima: Ed. Horizonte.

1985 *Indios, Mestizos y Señores*. Lima: Ed. Horizonte.

BALUTET, Nicolas

2005 *Le jeu sacré du peuple maya*. <http://www.monografias.com/trabajos5/jeu/jeu.shtml>

BARRIONUEVO, Alfonsina

1968 "Chiaraje", *Cusco mágico*. Lima: Editorial Universo S.A.

BERTONIO, Ludovico

1984 *Vocabulario de la lengua aymara* (1612). Cochabamba: CERES (Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social)/IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos)/MUSEF (Museo de Etnografía y Folklore).

BRACHETTI, Angela

2001 "La Batalla de Chiaraje: Una Pelea Ritual en los Andes del Sur del Perú", *Anales del Museo de America*, N° 9, pp.59-77. Madrid: Museo de America.

CALERO DEL MAR, Edmer

2002 "Dualismo estructural andino y espacio novelesco arguediano", *Bulletin de l'IFEA*, n° 32 (2), pp. 153-181. Lima.

CAMA TTITO, Máximo

2007 *Granizos de piedra y ríos de sangre: tupay o tinku en Chiaraje, Tocto y Mik'ayo*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

CAMA TTITO, Máximo y TTITO TICA, Alejandra

1999 "Batallas rituales: la *waylia takanakuy* en Santo Tomas", *Antropológica*, pp.151-186; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (Fondo Editorial).

2003 "Batallas rituales: tupay o tinku en Chiaraje y Tocto", *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*, pp.19-50. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (Fondo Editorial).

CELESTINO, Olinda

1998 "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones", *Gazeta de antropología*, n° 14, pp.47-62. Granada: Asociación Granadina de Antropología.

CURATOLA PETROCCHI, Marco y ZIOLKOWSKI S., Mariusz

2008 "Presentación: la tierra de los oráculos", *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Colección Estudios Andinos 2, pp.9-13. Lima: IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos) / PUCP (Pontificia Universidad Católica del Perú).

DIAZ, Carlos

2006 "La guerra del fin del mundo. Batalla ritual en los Andes", *Gaceta Cultural del Perú*, n° 15, pp.26-29. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

2007 "Los rostros de Toqto: batalla ritual en Cusco", *Gaceta Cultural del Perú*, n° 27, pp.32-33. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

GARCIA MIRANDA, Juan José, FIGUEROA URBINA, Lia Edith, EYZAGUIRRE GARCIA, Luis Alberto y MENDIETA CALLIRGOS, Walter

1999 *Ayacucho canta y baila*. Lima: Instituto Nacional de Cultura / Club Departamental de Ayacucho.

GENTILE, Margarita

1998 "La *pichca*: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos)", *Bulletin de l'IFEA*, n° 27 (1), pp.75-131. Lima.

- 2008 “Espacio y tiempo de un oráculo andino relacionado con el agro y la pesca”, *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Colección Estudios Andinos 2, pp.221-250. Lima: IFEA (Instituto Frances de Estudios Andinos) / PUCP (Pontificia Universidad Católica del Perú).

GILT CONTRERAS, Mario Alberto

- 1966 *Las guerrillas indígenas del Chiyaraje y Toqto: ensayo socio-etnográfico*. Cusco.

GORBAK Celina, LISCHETTI, Mirtha y MUÑOZ, Carmen Paula

- 1962 “Batallas Rituales del Chiaraje y del Tocto de la Provincia de Kanas (Cuzco-Perú)”, *Revista del Museo Nacional*, n° 31, pp.245-304. Lima.

HARTMANN, Roswith

- 1972 “Otros datos sobre las llamadas batallas rituales”, *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 6, pp.125-135. Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos).

- 1978 “Mas noticias sobre el “juego del Pucara”, *Amerikanistische Studien, Collectanea Instituti Anthropos*, vol. 20, pp. 202-218.

- 1980 “Juegos de velorio en la Sierra ecuatoriana”, *Indiana*, Teil 1, pp.225-274. Berlin.

HOPKINS, Diane

- 1982 “Juego de enemigos”, *Allpanchis*, año XII, vol. XVII, n° 20, pp.167-182. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

ITIER, César

- 1997 *Parlons quechua. La langue du Cuzco*. Paris: Ed. L’Harmattan.

LAIME, Víctor

- 2003 *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*. Cusco: Editorial WILCAR.

MAIKOWSKI, Cristóbal

- 1999 “Jugando con los dioses y el destino. Los juegos en el Perú Prehispánico”, *Perú El Dorado*, n° 16, pp.40-45. Lima: PromPeru.

MOLINIE FIORAVANTI, Antoinette

- 1986 “Instruments symboliques aux frontières andines”, *Techniques et cultures* 7, pp.145-179.

- 1988 “Sanglantes et fertiles frontières : à propos des batailles rituelles andines”, *Journal de la Société des Américanistes*, n° 74, p.48-80.

- 1999 “Te faire la peau pour t’avoir dans la peau. Lambeaux d’ethnopsychanalyse andine”, *L’Homme*, n° 149, pp.113-134.

- 2003 “El toro y el cóndor en lidia: una corrida en los Andes peruanos”, *Fiestas de toros y sociedad* (Actas del Congreso Internacional de Sevilla 2001), pp.495-514. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- 2006 “La chorégraphie d’un sacrifice humain: les métamorphoses des batailles rituelles andines”, *De l’Ethnographie à l’histoire. Paris-Madrid-Buenos Aires. Les mondes de Carmen Bernard*, pp.275-288. Paris: L’Harmattan.

MONTOYA, Rodrigo, Edwin y Luis

- 1987 *La sangre de los cerros. Urqkunapa yawarin*. Lima: Mosca Azul Editores/Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

PAREJO-COUDERT, Raphaël

- 2001 “La flûte *pinkuyllu* des *provincias altas* du Cuzco (Pérou) : organologie et symbole érotique d’un aérophone andin”, *Journal de la Société des Américanistes*, n° 87, pp. 211-264.

PLATT, Tristan

- 1987a “Entre ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- 1987b “The Andean Soldiers of Crist. Confraternity organisation, the Mass of the Sun and regenerative warfare in rural Potosi”, *Journal de la Société des Américanistes*, n° 87, pp. 211-264.

REMY, Maria Isabel

- 1991 “Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje”, *Poder y violencia en los Andes*, pp. 261-275. Compilador: Enrique Urbano. Cusco: CBC Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

SALOMON, Franck

- 2002 “¡Huayra huayra pichcamanta!: augurio, risa y regeneración en la política tradicional, Pacota, Huarochiri”, *Bulletin de l’IFEA*, n° 31 (1), pp. 1-22. Lima.

TAYLOR, Gerald

- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII* (1608). Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos)/IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).

TURINO, Thomas

- 2002 “Chiaraje”, *Sonidos Andinos*, pp.77-78. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva-Agüero/Centro de Etnomusicología Andina.

ULFE, Maria Eugenia

- 2001 “Variedades del carnaval en los Andes: Ayacucho, Arequipa y Huancavelica”, *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*, pp.399-436. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2004 *Danzando en Ayacucho. Música y Ritual del Rincón de los Muertos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero / Centro de Etnomusicología Andina

VALENCIA, Abraham

- 2007 “La coca en las batallas rituales de Chiaraje”, *Cuzco religioso*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura (INC) Cusco.

VALENCIA ESPINOZA, Abraham y VALENCIA BECERRA, Tatiana Adela

- 2003 “Canas y las batallas rituales en Chiaraje”, *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*, pp.51-130. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (Fondo Editorial).

VIE, Delphine

- 2005 “El qorilazo en canciones. La identidad de una región sur peruana en el wayno”, *Etnografías de Cusco*, pp.111-135. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas (CBC) / Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

ZECENARRO VILLALOBOS, Bernardino

- 1988 “Espacio y tiempo sagrado en los Andes. La festividad del Señor de la exaltación de Quehue”, *Allpanchis Phuturinga*, n° 31, pp.199-214. Cusco.
- 1992 “De fiestas, ritos y batallas. Algunos comportamientos folk de la sociedad andina de los k’anas y ch’umpiwillcas”, *Allpanchis Phuturinga*, n° 40, pp.147-172. Cusco.

### **Filmografía**

FIGUEROA, Luis

- 1975 *Chieraje batalla ritual*. Dirección: Luis Figueroa. Producción: Perú Cinex.

ROCHIN, Roberto

- 1986 *Ulama, el juego de la vida y de la muerte*. Realización: Roberto Rochin Producción: Instituto Latinoamericano de Comunicación Educativa. México.