



Anthropologica del Departamento de  
Ciencias Sociales  
ISSN: 0254-9212  
anthropo@pucp.pe  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Perú

Salas Carreño, Guillermo  
Acerca de la antigua importancia de las comparsas de wayri ch'unchu y su contemporánea  
marginalidad en la peregrinación de Quyllurit'i  
Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales, vol. XXVIII, núm. 28, diciembre, 2010, pp. 67-  
91  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
San Miguel, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636918004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Acerca de la antigua importancia de las comparsas de *wayri ch'unchu* y su contemporánea marginalidad en la peregrinación de Quyllurit'i

Guillermo Salas Carreño

## RESUMEN

*Este artículo propone algunas ideas respecto a la historia de la peregrinación de Quyllurit'i a través del análisis de las particularidades de la danza wayri ch'unchu. Luego de revisar la evidencia histórica disponible sobre esta, el texto propone que la ubicación del santuario de Quyllurit'i en las faldas del nevado Qulqipunku (Ocongate, Cusco) se explica por su carácter liminal entre los valles interandinos y las quebradas que descienden hacia la amazonía. La ubicación del Qulqipunku, y su diferencia del Ausangate, es evidente para las comunidades circundantes a aquel nevado, que propongo como las protagonistas de esta peregrinación, por lo menos, hasta final del siglo XIX. El artículo explica por qué la danza wayri ch'unchu —en la cual las poblaciones serranas representan a indígenas amazónicos— era en el pasado la de más importancia y mayoritaria presencia en la peregrinación. Finalmente, el texto muestra cómo el continuo crecimiento de la peregrinación en el siglo XX ha significado una progresiva marginación de estas comunidades del control de la peregrinación así como una progresiva disminución del número de comparsas de wayri ch'unchu. La disminución de comparsas de esta danza está vinculada a intentos de retar ideologías de diferenciación social presentes en la región enmarcados en un proceso más amplio de des-indianización en la sociedad regional.*

*Palabras clave:* Quyllurit'i, danza, peregrinación, jerarquías sociales, comunidades indígenas, comunidades quechua.

## **On the ancient importance of wayri ch'unchu dancers and their contemporary marginality in Quyllurit'i pilgrimage**

### **SUMMARY**

*This paper proposes some ideas regarding the history of the Quyllurit'i pilgrimage by paying close attention to the particularities of the wayri ch'unchu ritual dance. After reviewing the available historic evidence about it, the text proposes that the location of the shrine at the bottom of the Qulqipunku glacier (Ocongate, Cusco) is explained by its liminal position between the Andean highlands and the Amazon. The location of the Qulqipunku, and its difference with the Ausangate, is very evident for the communities living in the surroundings of Qulqipunku. The text proposes that these communities were the main protagonists of the pilgrimage at least until the end of the 19th century. The paper explains why the wayri ch'unchu dancers of these communities —highlanders who represent indigenous peoples of the Amazon— were so important and numerous in the past. Finally, the text shows how the continuous grow of the pilgrimage along the 20th century has meant a progressive marginalization of these communities within the pilgrimage as well as a clear decrease in the preponderance of wayri ch'unchu dancers. The decrease is directly related to attempts to subvert ideologies of social differentiation present in the region that are framed in a broader and ongoing process of de-indianization.*

**Keywords:** Quyllurit'i, dance, pilgrimage, social hierarchies, indigenous communities, Quechua communities.

## 1. LO QUE NO SE SABE Y LO QUE SE PUEDE DEDUCIR DE LA HISTORIA DE QUYLLURIT'I

En un texto anterior expliqué cómo la idea que algo importante pasó en 1780 o 1783 respecto de la peregrinación de Quyllurit'i es consecuencia de intentos de los vecinos de Ocongate y Ccatca de controlar los rituales que los runas llevaban a cabo en Sinaqara a inicios de la década de 1930 (Salas 2006).<sup>1</sup> Todo parece indicar que esta idea se originó en la primera versión escrita conocida del milagro del Señor de Quyllurit'i elaborada en 1932 por el cura Adrián Mujica y el vecino de Ccatca Ezequiel Arce (Flores Lizana 1997: 30). En ella, los autores ubican temporalmente, en 1783, una versión del mito de Marianito Mayta y su milagroso amigo. A partir de este escrito se ha creado la asociación entre 1783 o 1780 y la peregrinación de Quyllurit'i (Salas 2006).

Actualmente, no sabemos cuándo empezó la cristianización de los rituales de Quyllurit'i. Tampoco se puede afirmar algo sustancial respecto de cuándo y cómo empezó su culto. Parece evidente que muchos de sus rituales tienen orígenes precristianos, pero esta certeza no se apoya en evidencias históricas sino en el análisis de rituales contemporáneos.<sup>2</sup> A diferencia de lo que se cree en la esfera

---

<sup>1</sup> El lado económico de este interés estuvo vinculado al conflicto entre los vecinos de Ocongate y los mayordomos de la hacienda Lauramarca por el control de la producción agropecuaria de las estancias marginales de esta última, entre las cuales se encontraban las de Sinaqara (Salas 2006).

<sup>2</sup> Jorge Flores Ochoa (1990a) analiza una pareja de q'eros, vasos ceremoniales elaborados el siglo XVIII de la colección del *Museo Inka* de la UNSAAC, que contendrían una representación de la peregrinación de Quyllurit'i. Si bien es una lectura sugestiva, no se puede

pública regional, es muy poco probable que los rituales de Quyllurit'i hayan sido en algún momento rituales imperiales incas.<sup>3</sup> Nuevamente, no hay ninguna evidencia que sostenga esto, más allá de las menciones que algunos cronistas hacen del Ausangate como una *wak'a* a la que los incas ofrecían sacrificios.

En la primera parte de este texto, intento proponer un conjunto de ideas sobre quiénes habrían sido los participantes de esta peregrinación antes de que los vecinos de los pueblos iniciaran sus intentos de controlarla. La segunda parte expondrá algunas ideas respecto del crecimiento y transformación de la peregrinación. Ambas partes del texto están articuladas por la atención que presto a la danza *wayri ch'unchu*.

La primera parte del documento está pensada para la segunda mitad del siglo XIX. Las primeras evidencias que tenemos de la intervención de vecinos del pueblo de Ocongate provienen de la década de 1930. No solo entonces se escribe por primera vez el mito de aparición; también se contrata al artista Fabián Palomino para pintar la imagen de Cristo en la roca y Ezequiel Arce, pequeño hacendado de Ccatca, dona el primer sudario<sup>4</sup> (Mujica y Arce en Flores Lizana 1997: 33-36). Entre 1931 y 1935, Martín Chambi toma las primeras fotos disponibles de la peregrinación. Chambi acudió a Quyllurit'i invitado por su amigo Ezequiel Arce (Julia Chambi, comunicación personal). Asumiendo que el involucramiento de los vecinos de Ocongate y Ccatca haya tenido una historia previa no registrada, es razonable suponer que la participación de los vecinos de los pueblos haya sido mínima antes del siglo XX. Esto es sugerido por evidencia negativa: esta participación inicial no ha dejado rastros en los archivos de la parroquia de Ccatca, ni en la entonces viceparroquia de Ocongate.<sup>5</sup> Esto, obviamente, no permite afirmar que los rituales hayan permanecido hasta 1930 aislados del cristianismo o de una presencia no campesina.

Sin embargo, lo que se puede deducir de las primeras evidencias que disponemos es que en la década de 1930 había una marginal participación de los vecinos de Ccatca y Ocongate. Las fotografías de Martín Chambi (de 1931 y 1935) corroboran esto: muestran no solo la pequeña magnitud de la peregrinación sino

---

afirmar de forma concluyente que efectivamente sus dibujos sean una representación de esa peregrinación.

<sup>3</sup> Un investigador que sostiene explícitamente esta idea es Randall (1982).

<sup>4</sup> Prenda con la cual se «viste» a la imagen en la roca.

<sup>5</sup> Es importante mencionar que a la fecha nadie ha reportado hallar alguna referencia a la peregrinación en el Archivo Histórico ni en el Archivo Arzobispal del Cusco para ningún periodo histórico. Mi búsqueda en estos archivos también ha sido infructuosa.

también una minoritaria participación de vecinos de los pueblos.<sup>6</sup> Recién en 1948 se creó una primera asociación de vecinos devotos de Quyllurit'i «con el fin de poner en orden a los indios que suben a bailar y que hacen desmanes tomados» (Flores Lizana 1997: 26, véase también Sallnow 1991: 285-286).

Dada esta situación, propongo que para la segunda mitad del siglo XIX la peregrinación involucraba fundamentalmente a comunidades indígenas, tanto ayllus libres como aquellas que vivían en haciendas, de los actuales distritos de Ocongate, Carhuayo, parte de Marcapata, parte de Ccatca y parte de Paucatambo (ver imagen 1). Para este mismo período, es muy probable que la participación de vecinos de los pueblos fuera nula o, en todo caso, muy marginal.

Las comunidades más allá de este núcleo inicial fueron poco a poco involucrándose en la peregrinación conforme la fama del santuario crecía. Por ejemplo, la comunidad de Qamawara (o Ccamahuara, San Salvador, Calca) empezó a peregrinar en los años cuarenta.<sup>7</sup> Los *runas* que vivían en la hacienda Sallaq, a 2 km de Urcos, al parecer, aún no peregrinaban a Quyllurit'i en 1951, pero sí al más cercano santuario de Aqcha (Colquepata, Paucartambo) (Morote 1951: 133).

En lo que sigue, intentaré proponer algunas características que Quyllurit'i debió mostrar cuando las comunidades cercanas al santuario eran sus principales protagonistas. Con este ejercicio, no intento reclamar mayor autenticidad o valor para esas prácticas frente a la apabullante diversidad de la peregrinación actual. Lo único que pretendo es proponer una caracterización histórica de la peregrinación, de modo que ayude a otros investigadores a considerar que su impresionante magnitud actual no debe ser equivocadamente proyectada a un pasado ahistórico.

<sup>6</sup> «Foto de peregrino q'ero mascando coca en Sinaqara, 1935» (Chambi 1990: 99), «Foto de runas descansando antes de la bajada a Tayankani con el fondo del Ausangate» y «Foto en el mismo momento con primer plano de una comparsa *misti* de contradanza», ambas de 1931 (Chambi 1990: 77, 100). Las únicas personas que podrían ser vecinos del pueblo son posiblemente los miembros y acompañantes de la comparsa de contradanza, lo que deduzco por la vestimenta y el tipo de danza.

<sup>7</sup> Don Domingo Qumpi, *kuraq* de Qamawara, recuerda aún el nombre del primer peregrino de Qamawara que entusiasmó a los demás a conformar una comparsa wayri ch'unchu para acudir al santuario de Quyllurit'i. Eso pasó cuando él era adolescente, por lo cual puedo ubicar este evento aproximadamente en los años cuarenta.

## 2. ¿POR QUÉ QUYLLURIT'I ESTÁ DONDE ESTÁ? LA PARTICULAR LIMINALIDAD DEL *APU* QULQIPUNKU

Esta pregunta es fundamental para entender Quyllurit'i, pues justamente se trata de un *lugar* al cual se acude en peregrinación. La respuesta más reiterativa es relacionar Quyllurit'i con el Ausangate (por ejemplo, Flores Lizana 1997; Flores Ochoa 1990b). Esta explicación usualmente está asociada a la idea que Quyllurit'i tendría un origen prehispánico, particularmente incaico. Así, la mención que Guaman Poma (1980 [1615]) hace del Ausangate como una *wak'a* a la que los incas ofrecían sacrificios es usada para proponer la existencia de Quyllurit'i en épocas prehispánicas (Flores Ochoa 1990b; Randall 1982).<sup>8</sup>

Discrepando de estas interpretaciones, sostengo que esta asociación entre el santuario de Quyllurit'i y el *apu* Ausangate es un fenómeno relativamente nuevo y asociado a la emergencia de peregrinos urbanos, sobretudo de la ciudad del Cusco, a lo largo de los últimos cuarenta años. Desde la ciudad se puede ver el Ausangate durante la época de heladas justamente en el tiempo en que se lleva a cabo la principal peregrinación a Quyllurit'i. La visión del Ausangate desde la ciudad —y desde muchas comunidades rurales— se asocia al santuario al pie del nevado Qulqipunku. Esta asociación es muy fácil de encontrar en la fe de muchísimos devotos de la ciudad del Cusco, y también ha sido asumida por no pocos investigadores.<sup>9</sup>

Sin embargo, para alguien familiarizado con la zona que comprende desde Ocongate hasta Marcapata, es muy claro que el santuario de Quyllurit'i no está en las faldas del Ausangate (véase imagen 1). Esto es obvio cuando se camina desde Mawayani: el punto de carretera donde empieza la ascensión a pie hacia el santuario ubicado en Sinaqara. Al caminar se tiene a las espaldas al *apu* Ausangate mientras uno se va dirigiendo hacia las faldas del *apu* Qulqipunku. Este último es ciertamente más bajo y de menor jerarquía que el Ausangate. Para los pobladores de las comunidades vecinas al Ausangate, el Qulqipunku —como muchos otros *apus* más bajos— es hijo del Ausangate (Ricard 2007: 259). Para los pobladores de Kiku y Hapu, comunidades *q'iru* (q'ero) que se encuentran al

<sup>8</sup> Para los incas, montañas como Pachatusan, Wanakawri y Pitusiray eran *wak'a* más importantes que el Ausangate en los rituales imperiales (Tom Zuidema, comunicación personal). Sin embargo, hay evidencia que registra la presencia inca tanto en la zona de Paucartambo como de Marcapata, que justamente fueron los accesos iniciales de los incas a las tierras bajas amazónicas (véase Renard-Casevitz, Taylor y Saignes 1988). Para una revisión de la relación de los incas con el Ausangate en las crónicas, véase Sánchez Garrafa (1995).

<sup>9</sup> Como sostengo en otro texto, en gran medida, la actual y creciente dimensión de este santuario de peregrinación se debe precisamente a su asociación con el nevado Ausangate (Salas 2006).

otro lado de las cumbres del Qulqipunku hacia el Noreste, el *apu* Qulqipunku no tiene mayor relación con el *apu* Ausangate. Mientras el Qulqipunku está asociado al Wamanlipa y ambos son incluidos reiteradamente en sus invocaciones, el Ausangate es mencionado solamente en algunos contextos puntuales.<sup>10</sup>

El Qulqipunku tiene una particularidad que no tiene el Ausangate para las poblaciones de esa región: el Qulqipunku se encuentra en la última cordillera antes que el relieve descienda continuamente hacia la Amazonía. Si desde la zona del santuario de Quyllurit'i se supera las cumbres del Qulqipunku hacia el Noreste, todas las cuencas que se encuentran tras ese divorcio de aguas se dirigen directa y vertiginosamente hacia la Amazonía. El Ausangate, siendo el nevado más alto de la región, aún se encuentra rodeado por montañas; no está, pues, como el Qulqipunku, en el divorcio de aguas entre aquellas que bajan directamente a la Amazonía y las que aún riegan valles interandinos.

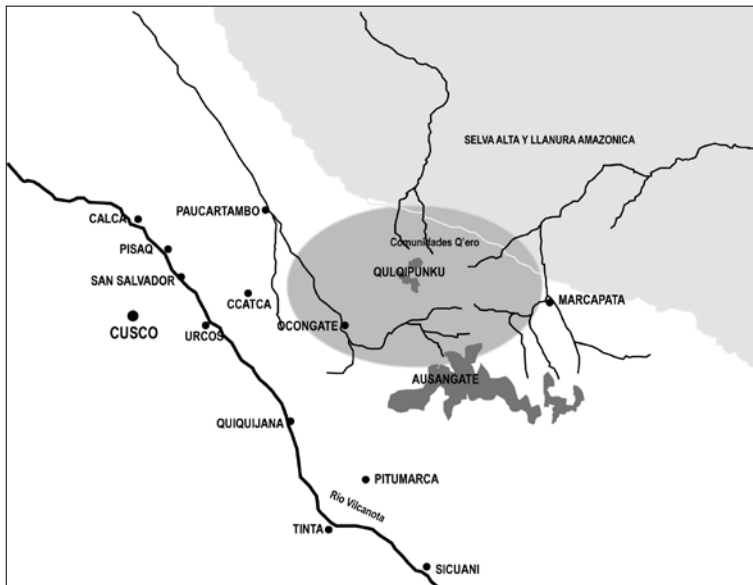


Imagen 1. La elipse marca el área de donde provendrían las comunidades involucradas en la peregrinación de Quyllurit'i en la segunda mitad del s XIX y comprendería los actuales distritos de Ocongate, Carhuayo, así como partes los actuales distritos de Marcapata, Ccatca y Paucartambo. Elaboración del autor a partir de Instituto Geográfico Nacional (1989).

<sup>10</sup> En Hapu, al Ausangate se le dedica el primer vaso de *aha* (chicha) de toda la que se ha preparado para una ocasión especial como los rituales de carnaval o los de *corpus*.



Esto es particularmente cierto para las comunidades que se encuentran alrededor del Qulqipunku (las comunidades dentro de la elipse de la imagen 1). Para las comunidades serranas que viven al norte y noreste del Qulqipunku —las comunidades q'iru (q'ero)—, la peregrinación de Quyllurit'i constituía (y constituye) el momento en el calendario anual en que se encontraban con las comunidades del otro lado de la cordillera, a cuyos pobladores ellos denominan *qhiswa runas*. Tanto para las comunidades q'iru, como para las *qhiswa*, esta peregrinación también estaba asociada con la feria que se lleva a cabo en Mawayani. Allí se podía encontrar bienes provenientes de lugares más lejanos que el núcleo (elipse imagen 1), en una lógica similar a otras peregrinaciones de la región (Poole 1982).

Lo que marca el Qulqipunku es la transición entre dos espacios: por un lado, aquel de la sierra propiamente dicha, principalmente la cuenca alta e interandina del río Mapacho (a cuyas orillas se ubica Ocongate), y, por otro, los territorios asociados directamente a la Amazonía (que incluye las zonas serranas al noreste de esta cordillera, el bosque húmedo de la ceja de selva y la vasta y lejana planicie amazónica). Esa cordillera marca, tanto para las comunidades de Ocongate como para las comunidades q'iru, un espacio liminal entre las comunidades netamente serranas que carecían de acceso directo a la *yunka* y las comunidades q'iru que contaban con este acceso. El mismo nombre del nevado —que significa 'puerta de plata'— podría estar señalando este carácter liminal.<sup>11</sup>

Si bien para comunidades que viven en zonas más lejanas, el Ausangate mismo podría ser visto como marcando un lugar liminal entre los Andes y la Amazonía, para las poblaciones que viven alrededor del Qulqipunku (elipse en la imagen 1), es más bien este el que merece aquella consideración. Esta liminalidad particular de la localización del Qulqipunku habría sido fundamental en la emergencia del culto de Quyllurit'i.

### 3. LA ANTIGUA IMPORTANCIA DE LOS WAYRI CH'UNCHU EN LA PEREGRINACIÓN DE QUYLLURIT'I

Las comunidades q'iru han tenido y tienen acceso a la *yunka*, el bosque húmedo tropical de la ceja de selva, donde cultivan maíz, calabazas y utilizan variados

---

<sup>11</sup> Este carácter liminal entre la sierra y la amazonía ha sido mencionado previamente, como parte de argumentos relativamente diferentes, por Flores Lizana (1997), Ricard (2007), entre otros.

recursos (Flores Ochoa y Fries 1989). A continuación de la *yunka*, por debajo de los 1850 msnm, se encuentra una zona de pendiente muy marcada, con una vegetación extremadamente densa que no tiene presencia humana (Escobar 2005: 59). Muchos q'iru, como algunos pobladores de Hapu me lo han mencionado personalmente, sostienen que esta zona es imposible de transitar debido tanto al relieve como la densidad del bosque. Una vez que estos terrenos accidentados ceden a la planicie amazónica se encuentran poblados por grupos harakmbut. Actualmente se trata de la comunidad q'iru amarakaeri y la comunidad wakaria (wachupaeri) (Kosñipata, Paucartambo), en un espacio articulado por el pueblo de Pilcopata (Centro Cultural José Pío Aza 2009).

Algunos investigadores están convencidos de la antigua existencia de relaciones de intercambio entre los q'iru andinos (particularmente, Hatun Q'iru y Q'iru Totorani) y comunidades amazónicas harakmbut (Yann Le Borgne, comunicación personal). Sin embargo, actualmente estas relaciones parecen no existir. Lo que sí es muy claro es que en las comunidades q'iru existe una fuerte referencia a los *ch'unchu*. *Ch'unchu* es una palabra quechua (también usada en aymara) para referirse en términos derogatorios a los indígenas amazónicos. Tiene connotación de 'salvajismo e incivilización'. En la tradición textil q'iru, *ch'unchu* es un conjunto de motivos cuya centralidad es solo comparable en su profusión con los motivos *inti* (Silverman 1994). Actualmente, el conjunto de motivos *ch'unchu* es exclusivo de la tradición textil q'iru —aunque algunos investigadores afirman que el motivo *ñawpa ch'unchu* estaba presente en otras regiones, sobre todo en Písaq y Calca; sin embargo, no hay evidencia concluyente.<sup>12</sup>

Otra práctica importante donde se hace referencia a los *ch'unchu* es en la danza *wayri ch'unchu* con la cual, hasta muy recientemente, todas las comunidades q'iru acudían al santuario de Quyllurit'i. La danza *wayri ch'unchu* no es exclusiva a las comunidades q'iru, estaba muy extendida en las comunidades de las zonas andinas de Paucartambo y Quispicanchis principalmente.

<sup>12</sup> Silverman proporciona evidencia de un diseño parecido de *Unquraki* (Huancarani, Paucartambo) y menciona que también pudo documentar este motivo en Pitumarka, pero no brinda la evidencia para esto. También cita a otros investigadores que mencionan la presencia de este motivo en comunidades de Písaq, Calca y Ollantaytambo así como en Pitumarka y Chillka. Silverman nos informa, sin embargo, que ninguno proporciona evidencia fotográfica (Silverman 1994: 156).



Imagen 2: Danzantes de *wayri ch'unchu* en la explanada al costado del templo. Santuario de Quyllurit'i. (Fotografía del autor, 1998)

*Wayri* no es una palabra quechua. Tanto en matsigenka como en wachupaeri es usada para referirse a los jefes o líderes (Nicholas Emlen, Holly Wissler, comunicaciones personales). Esta danza también es llamada *pukapakuri*. *Puka* (rojo) podría estar referida al color de las plumas rojas de guacamayo (*Ara macao*) del tocado y al color rojo de las esclavinas que usan los danzantes. Sin embargo, *pakuri* tampoco es una palabra que parezca tener origen quechua. Otra posible explicación —que necesita más investigación— es que provenga de la quechuiización de *Kugapakori*, que es el nombre una comunidad matsigenka ubicada en el curso bajo del río Urubamba, bastante lejos de la zona amazónica ocupada por

los amarakaeri y wachupaeri.<sup>13</sup> La indumentaria de los *wayri ch'unchu* incluye objetos provenientes de la amazonía: plumas rojas de guacamayo en el tocado, una «peluca» de múltiples cuerdas que tienen trenzadas plumas rojas y azules de loros, y finalmente la vara-lanza de chonta.<sup>14</sup>

Si bien solo las comunidades q'iru accedían directamente a la *yunka*, todas las demás comunidades circundantes al nevado Qulqipunku se encontraban relacionadas con zonas amazónicas a través de migraciones temporales a los cultivos, principalmente de coca, a la zona de Tono (Paucartambo), o a los lavaderos de oro de Marcapata y Camanti (Quispicanchis). De esta forma, los *ch'unchu* siempre estuvieron presentes en el imaginario de los pobladores de estas comunidades así como en el de muchísimas otras comunidades serranas (véase Renard-Casevitz, Taylor y Saignes 1988).

Un rasgo marcado de las danzas devocionales en la región es que son representaciones de «otros» (Cánepa 1998: 334; véase también Poole 1985; Mendoza 2000). En un espacio liminal que marcaba el inicio del abrupto descenso a la selva, los «otros» por excelencia son los habitantes «salvajes» de la Amazonía representados en el *wayri ch'unchu*. Es justamente por ello que esta fue la danza por excelencia bailada en la peregrinación a Quyllurit'i. La presencia de muchos otros bailes, incluido el ahora mayoritario *qhapaq qulla*, es un proceso que se ha venido dando a lo largo del siglo XX.<sup>15</sup> Precisamente esto es lo que sostiene don Sebastián Samata, *kuraq* de la comunidad de Hapu, cuando le pregunté cómo era la peregrinación en el pasado:

<sup>13</sup> Esta zona se encuentra en la Reserva Territorial Kugapakori Nahua Nanti, ubicada en el extremo norte de la región Cusco y colindante con las regiones de Madre de Dios y Ucayali.

<sup>14</sup> La chonta (*Bactris gasipaes*) es una palmera que crece en la Amazonía hasta los 1500 msnm. Su madera oscura es muy apreciada por su dureza. Herramientas hechas de esta madera fueron parte de sistemas de intercambio prehispánicos que incluían la sierra y la costa.

<sup>15</sup> Es un error asumir que la danza *qhapaq qulla* tuvo similar importancia en la peregrinación que *wayri ch'unchu* (véase, por ejemplo, Molinié 2005). Su preponderancia actual es un fenómeno más bien reciente y está asociada, como explicaré más adelante, a la estigmatización del *wayri ch'unchu*. Adicionalmente, y no obstante su mayoritaria presencia, los *qhapaq qulla* no desempeñan ningún papel especial en las procesiones de la peregrinación, en contraste con lo central de los danzantes, la música y los tocados de *wayri ch'unchu*. Únicamente en la octava del retorno del Señor de Tayankani a Ocongate, los *qhapaq qulla* de Ocongate participan en un combate en el que son vencidos por los *wayri ch'unchu* en una escenificación similar a la guerrilla de Paucartambo. Es importante remarcar que en esta guerrilla participan solamente las comparsas del pueblo y no la gran mayoría de comparsas que ya se encuentran para entonces de vuelta en sus comunidades.

- S: Ñawpaq timpuqa tusuqpis karqan, chay pukapakuri, anchay ch'unchu wayrilla mas kaq.
- G: umhu.
- S: Nina pintun hina, ninapas rawrashanman hina, kulakuq purusishunkunapipas.
- G: Umhu.
- S: Kunanqa, manama kanchu.
- G: Manan kanchu.
- S: Manan kanchu, munaycha chay kaq.
- G: Riki.
- S: Aha, [...] Pukapakurilla karqan, as-hhhhka Pawkartanpu Qispiqanchiya kulakuq.
- G: Riki.
- S: Aha, ishkay.
- G: Mmmm, qhapaq qulla karanchu.
- S: Mána, qhapaq qullaqa karqan, apinas karqan chunka, chikachalla kaq na, Pawkartanwu, Qispiqanchi, ayna, aynallapuni chaypis kallataq
- G: Riki.
- S: Aha, chaylla kaq, istanhiru ch'unchu, chay q'ara ch'unchu, anchayllapuni kaq tusuq mayuria, kay pawlucha.
- S: En el tiempo antiguo, también había danzantes. Los *pukapakuri*, solamente los *wayri ch'unchu* eran la mayoría.
- G: Ujum.
- S: Como pendón de fuego, como si sería fuego ardiendo, en cola [estaban] en las procesiones.
- G: Ujum.
- S: Ahora ya no hay.
- G: No hay.
- S: No hay. Eso era hermoso.
- G: ¿Así?
- S: Sí [...] solamente *pukapakuri* había, haaaartos, en cola de Paucartambo, de Quispicanchis.
- G: ¿Así?
- S: Sí, dos.
- G: Mmmm. ¿Había *qhapaq qulla*?
- S: No, apenas había diez *qhapaq qulla*, solamente poquito había, de Paucartambo de Quispicanchis, así, con certeza solo era así.
- G: ¿Sí?
- S: Sí, así era. *Ch'unchu* extranjero, *ch'unchu* desnudo, con certeza esos bailarines nomás eran la mayoría, [y] estos *pawlucha*.

(Conversación con don Sebastián Samata. Hapu, 2008).

Esto es corroborado por varias otras fuentes. Las fotos de Martín Chambi muestran una clara mayoría de *wayri ch'unchu*. El único otro baile que se aprecia es una contradanza asociada a una cruz portátil y a un cura (posiblemente, Adrián Mujica). Por la presencia del cura, por el saco y pantalón de quien carga la cruz —a diferencia del grueso de peregrinos vestidos con poncho y chullo—, esta comparsa fue probablemente de vecinos de Ocongate, lo que explica que acudan con una danza asociada a *mistis* en lugar del *wayri ch'unchu* de los *runas* (Chambi 1990: 77, 100).

En la primera filmación de la peregrinación, realizada por Eulogio Nishiyama en 1957, se aprecian muchas danzas del repertorio cusqueño (entre ellas solo se aprecia una comparsa de *qhapaq qulla*). Sin embargo, es notable la presencia mayoritaria de *wayri ch'unchu*, sobre todo cuando escoltan la imagen del Señor de Tayankani<sup>16</sup> a su llegada a Ocongate, en dos líneas, como fuego ardiente, tal como lo explica don Sebastián (Nishiyama 2004 [1957]). Gow, en su etnografía de la peregrinación hecha en los años setenta, confirma que «los *wayri ch'unchu* son los danzantes más importantes y más numerosos» (1976: 227, traducción del autor).

Todas las otras comparsas tienen que ejecutar la música y el paso del *wayri ch'unchu* cuando se desplazan en el santuario yendo y viniendo de la roca del Señor a la roca de la Virgen.<sup>17</sup> En algunos contextos, inclusive los peregrinos no danzantes tienen que bailar al son de la música de *wayri* a la orden de *chakiri wayri*. En general, los peregrinos varones son llamados *taytawayri* ('padre wayri') y las mujeres *mamawayri* ('madre wayri'). Los *wayri ch'unchu* han sido y aún son la escolta privilegiada de los cristos móviles que participan en la peregrinación. Durante las procesiones, la imagen móvil del Señor de Quyllurit'i no solo es escoltada exclusivamente por ellos sino que también se le adorna con tres de sus tocados (ver imagen 3).

Durante la peregrinación se utilizan una serie de frases cortas que no son quechua y que básicamente indican el inicio o la continuación de ciertas acciones asociadas a la peregrinación. *Taytawayri* y *mamawayri* son parte de estas frases. Algunas son pronunciadas por todas las comparsas. Por ejemplo, luego de cada *alawaru* ('alabado') en una cruz, en una *q'asa* (abra) o en otro lugar importante donde se saluda a los lugares poderosos, se toca una diana que celebra este encuentro. Al finalizar la diana, todos los miembros de la comparsa y sus acompañantes se saludan entre ellos diciendo «*tayta wayranpusti*». Otra palabra muy usada es *hayu, hayu*, que anuncia la continuación de la caminata o da ánimos para apretar el paso. Una tercera es *chakiri wayri* que se usa para insistir en que se realice con entusiasmo el paso básico del *wayri ch'unchu*. Carlos Flores Lizana ha recopilado varias frases al respecto (1997); cito algunas a continuación:

<sup>16</sup> Véase Salas (2006) para una discusión de la relación entre los distintos cristos de Quyllurit'i.

<sup>17</sup> Inclusive en los izamientos de la bandera en la que participó la Nación Tawantinsuyo (constituida por las comparsas de la ciudad del Cusco) en la Plaza de Armas en 2008 y 2009, las distintas comparsas (ninguna de *wayri ch'unchu*) «desfilaron» delante del atrio danzando *wayri ch'unchu*.

Sumaylla sutu chakiri wayri	Caminen bonito bailando
Phila suti	Ponte en la fila
Rinpunhati wayri	Esperen. Voz para que no se adelanten los peregrinos cuando avanzan en las procesiones
Qan manchari, nuqa manchari, apuyaya mánchari, sumaylla kusa	Frase que se usa para indicar el respeto que tiene que haber entre los celadores y el pueblo frente al Señor.
Wanpuntahe	Bombo
Kanpuri wayri	Hagan paso para caminar. Voz para que los peregrinos den paso dentro del templo a los que necesitan pasar al altar o salir.

(Flores Lizana 1997: 340-342).

En conversaciones sobre la peregrinación con don Francisco y don Benito-Machaqa, *kuraqkuna* de la comunidad de Hapu, emergieron frases de *wayrisimi*, la lengua *wayri*, de donde provienen estas extrañas frases que se usan en la peregrinación. Incluyo aquí un fragmento para ilustrar la complejidad de las frases de *wayrisimi*. En este fragmento, don Francisco, y por momentos don Benito, explican algunas frases que intercambian el *arariwa* (el jefe de una comparsa de *wayri ch'unchu* y primer danzante de la columna derecha) y el *kapitan* (segundo en jerarquía y primer danzante de la columna de la izquierda), y otras que se intercambian entre dos *arariwa* cuando dos comparsas se encuentran en camino al santuario. Las frases en cursiva son *wayrisimi*:

F: Chaypi, kapitanqa hinataya, <i>munaylla tantu parintira kusa</i> <i>munay karhuyla wanchiri kusa,</i> umhu, nataq arariwa wayritaq, <i>tantu parinti kinsa maywa,</i> <i>puka pakuri munaylla</i> <i>aqusuya panpata chinkarilla</i> <i>kusa amiku munaylla</i> <i>karhuyñin karuhuylla</i> <i>wanchiri kusa munaylla</i>	F: Allí, así el capitán, <i>Munaylla tantu paritari kusa</i> <i>Munay karhuyla wanchiri kusa,</i> Uhum, así, y el arraiga wayri, <i>Tantu parinti kinsa maya,</i> <i>Puka paguri munaylla</i> <i>Aqusuya panpata chincaglia</i> <i>Kusa amiku munaylla</i> <i>Karhuyñin karuhuylla</i> <i>Wanchiri kusa munaylla.</i>
G: Chay mana runasimichu	G: Eso no es lengua de runa.
F: Mana, wayrisimi chayqa	F: No. Es lengua wayri.
G: Aa wayrisimi	G: ¡Ah! ¡Lengua wayri!
F: Aha	F: Ajá.
B: Wayrisimi	B: Lengua wayri.

G: Huq simi

F: Aha

G: Imata niranki

F: Chayqa, mmm, huñuynakuspa ripusunchis  
iskay pata phila, aman ch'ullankaku-  
sunchischuqa, huk nashunmasinchispa  
qhawanta mm, ñispa,

*q'ala tantu parinti*

*munaylla kusa*

*wakirilla kusa,*

*itu maynatu turu*

*chiri pikiñitu turu*

*munaylla wakiri kusa, amiku,*

*lami sirialla kusa*

*wawa sirialla kusa*

*tantu parintikunalla*

*kinsa mayu puka pakuri*

*chayllamaq chiriylla wawa,*

arariwayá, umm, kapitanwan tupanku

[...]

B: Sapaq arariwawanqa tapunakunku  
allinta

G: ¿Umhu?

F: Sapaq arariwawanqa tapunakunki,

*Wawantillma chuwintilla,*

*qan huta nuqa huta*

*tantu priyinta qusuway pampata,*

*chinkari kusa amiku*

*munaylla aymiwi*

*tiwi kusa munaylla*

*wakiri kusa,*

ñiq

G: Imata, imata niranki

F: Chayqa munaylla tupaynasun nasun  
*lamisirianchu*, ayna napaynakuy munay-  
chaya, wayri simipi, umhú, sumaq kan  
sunquylla, qanya.

G: Otra lengua.

F: Ajá.

G: ¿Que dijiste?

F: Eso, mmm, juntándonos mutuamente  
vamos en dos filas. No iremos en una  
solamente. Uno de nuestros compañeros  
de nación mira, mm, diciendo

*Q'ala tantu parinti*

*Munaylla kusa*

*Wakirilla kusa,*

*Itu maynatu turu*

*Chiri pikiñitu turu*

*Munaylla wakiri kusa, amiku,*

*Lami sirialla kusa*

*Wawa sirialla kusa*

*Tantu parintikunalla*

*Kinsa mayu puka pakuri*

*Chayllamaq chiriylla wawa,*

El *arariwa* se encuentra con el capitán.

[...]

B: Los *arariwa* se preguntan bien mutua-  
mente...

G: ¿Uhumn?

F: Con cada *arariwa* te encuentras,

*Wawantillma chuwintilla,*

*Qan huta nuqa huta*

*Tantu priyinta qusuway pampata,*

*chinkari kusa amiku*

*Munaylla aymiwi*

*Tiwi kusa munaylla*

*Wakiri kusa,*

Dice

G: ¿Qué? ¿Qué dijiste?

F: Así de una buena manera nos encontramos  
*lamisirianchu* así el saludo mutuo [se  
hace] de bella manera en la lengua wayri,  
uhum, solo con mi corazón bello, así.





Imagen 3. Imagen móvil del Señor de Quyllurit'i en procesión en el santuario adornado con tres tocados de *wayri ch'unchu*. (Fotografía del autor, 2008)

El *wayrisimi*, que muestra una estructura poética marcadamente diferente del *runasimi* y que no se entiende si es que uno no ha danzado por varios años; no solo subraya la otredad radical de los *wayri ch'unchu*, sino también sirve como un marcador más del ciclo ritual de la peregrinación.

Todos estos aspectos muestran que el *wayri ch'unchu* se encontraba en el corazón mismo de los rituales de la peregrinación de Quyllurit'i y que con ella los runas de las comunidades contiguas al Qulqipunku que dieron vida a esta peregrinación eran sus principales protagonistas. Esto también explica el rol central de los *ukuku* o *pawlucha*.<sup>18</sup> En las comunidades q'iru es común la mención de

---

<sup>18</sup> Sobre este personaje, véase Allen (1983), Poole (1991), Sallnow (1987), entre otros.

los osos de anteojos<sup>19</sup> que incursionan en las chacras de la *yunka* para, parándose en dos patas —*runa hina* ‘como ser humano’—, comer mazorcas de maíz. Son temidos pues se dice que pueden atacar a la gente.<sup>20</sup> El oso es pues un habitante de la *yunka* y pisos más bajos. Si bien no viene precisamente del mismo espacio de donde provendrían los *ch’unchu* comparte su asociación con las zonas más allá de la *yunka*, donde los *runas* ya no acceden.

El que los *ukuku* formen parte de la misma comparsa de los *ch’unchu* es consistente pues ambos provendrían de la selva. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la palabra para oso no es *ukuku* sino *ukumari*. La asociación entre *ukuku* y *ukumari* se hace evidente cuando ciertos rasgos asociados a los danzantes *ukuku* como su fuerza extraordinaria y su insaciable hambre por carne son cualidades asignadas al oso de anteojos. En Hapu, lo primero es actuado por los *ukuku* cuando, ya habiendo vuelto del santuario, se representa el *uqa tarpuy* (siembra de oca). Los *ukuku* empiezan su actuación limpiando la chacra de enormes rocas —que son pequeños guijarros— desplegando para esto enorme esfuerzo, lo que es celebrado jocosamente por los demás peregrinos. Lo segundo es actuado, por ejemplo, durante las comidas de recepción de los peregrinos de vuelta a la comunidad. En estas comidas, algunos *ukuku* se empeñan en arrebatar los trozos de carne de los platos de otros peregrinos. Ante los cuales algunas de sus víctimas los botan exclamando «¡Karahu, *ukuku aychaniru!*!» (‘¡Carajo, *ukuku* adicto a la carne!’).

El personaje de *ukuku* es parte fundamental de la comparsa de *wayri ch’unchu*.<sup>21</sup> Es probable que el *ukuku* haya emergido al mismo tiempo que el *wayri ch’unchu*. Tanto como este baile, este personaje es central en Quyllurit’i,

<sup>19</sup> Los osos de anteojos (*Tremarctos ornatus*) son los únicos de Sudamérica. Viven en el bosque húmedo entre los 800 a los 2500 msnm aunque se ha reportado su presencia ocasional en zonas hasta los 3500 msnm. Es mayormente vegetariano, a pesar de que su dieta incluye un 5% de carne (roedores, aves, insectos, y crías de animales más grandes). Se dice que también ataca a ovejas y terneros. En general es tímido. No se conocen de ataques a humanos (Bear Planet Team 2010; Coulbourne y Pollard 2010).

<sup>20</sup> Por ejemplo, en Hapu, en abril de 2008, mi compadre Tomás aseguró haber avistado un oso en Layamani (2800 msnm), camino a las *yunkas* de Hapu. Se asustó mucho pues pensando que era otro *runa* se acercó bastante cuando se dio cuenta que se trataba de un *ukumari*. Las discusiones sobre el oso y la posibilidad que hubiera atacado a Tomás fueron comidilla en los días siguientes. Este tipo de mención de los osos se da también en la comunidad de Kiku y en Q’iru Totorani (Yann Le Borgne, comunicación personal).

<sup>21</sup> En ciertos momentos ambos personajes interactúan entre ellos. En la comunidad de Q’iru Totorani, una vez que la comparsa ha regresado a la comunidad, los *ukuku* entran en conflicto con los *wayris*, los cuales finalmente terminan matando a los osos con sus varas de chonta (Yann Le Borgne, comunicación personal). Esta escena que antes debió ser más usual, no la aprecié en la comunidad de Hapu. Otro contexto en el que he visto la guerra entre los

donde cumple funciones rituales que no están presentes en ninguna otra festividad en la región del Cusco. Los *ukuku* deben pasar una madrugada en la nieve perpetua del Qulqipunku y bajar en la mañana llevando bloques de hielo para el resto de peregrinos (aunque esto último ha sido prohibido por la hermandad hace unos cinco años).

En otras danzas, como las de la fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo, este personaje está ausente y su rol jocoso y bufonesco es asumido por personajes como el *maqtacha* (jovenzuelo) y el *kusillu* (mono) (Cánepa 1998). La presencia del *ukuku* en el resto de las danzas que fueron incorporándose a la peregrinación a lo largo del siglo XX sería consecuencia de adaptaciones de estas danzas a las exigencias rituales de Quyllurit'i. De este modo, los *ukuku* se habrían difundido en la región paralelamente al crecimiento de la peregrinación de modo que hoy pueden ser encontrados en muchas fiestas patronales que no están relacionadas directamente con Quyllurit'i.

Debido a esta difusión del personaje en toda la región, este es interpretado de diferentes formas de acuerdo a los nuevos contextos donde ha sido apropiado. Así, en algunas comunidades el *ukuku* representaría llamas o alpacas (Flores Ochoa 1990b) o en otros contextos pueda connotar tanto alpacas como osos (Ricard 2007: 280-286). En otros contextos, incluidos los urbanos, su connotación animal ha sido obviada, y más bien se los relaciona directamente con las funciones que cumplen. Esto parece estar asociado al uso preferente que se le da al término *pawlucha* o *pablucha* antes que el de *ukuku*. En este fragmento de conversación con un caporal de una comparsa de Chumbivilcas, quien orgullosamente mencionó que era uno de los fundadores de esa comparsa en 1983, se puede apreciar esto:

C: ¿Quiénes?

G: Los *ukukos*.

C: No somos *ukukos*, somos *pablitos*.

G: O sea, ¿ya no dicen *ukukos*?

C: No, no, no.

G: ¿Por qué?

C: O sea que los *pablitos* es el respaldo del Señor, son los que hacen orden, son mejor que policías hasta cierto punto. Ellos son los que dicen «¡Hayu, hayu!», quiere decir que abran espacio. Por ejemplo, «¡Chakiri wayri!» es que tenemos que imitar a los que bailan. Ellos son las autoridades,

---

*ch'unchu* y los *ukuku* es en la coreografía de la danza *qhapaq ch'unchu* de San Salvador (Calca). Cabe mencionar que este estilo difiere del de Paucartambo en muchos aspectos.

porque si encuentran a uno que está bien copeteado (ebrio), lo llevan, lo castigan.

G: Entonces ¿*pablito* es distinto que *ukuko*?

C: *Pablito* se dice aquí, en el santuario nomás, pero en otras danzas visten este traje y ahí les dicen *ukukos*.

(Conversación con caporal de una comparsa de *pablitos* de Chumbivilcas. Santuario de Quyllurit'i, 1998).

La centralidad de los danzantes *wayri ch'unchu* y *ukuku* en los rituales de Quyllurit'i es muy consistente con el carácter liminal del Qulqipunku entre los Andes y la Amazonía para las comunidades que viven alrededor de este nevado y que, sostengo, habrían sido quienes fueron sus creadoras y principales protagonistas por lo menos hasta mediados del siglo XX.

#### 4. DE-INDIANIZACIÓN Y DISMINUCIÓN DE LOS DANZANTES PREFERIDOS DEL SEÑOR

La mayoría de peregrinos concuerdan que los *wayri ch'unchu* son los danzantes preferidos del Señor. Esta preferencia del Señor de Quyllurit'i es explicada en muchas ocasiones afirmando que Marianito Mayta y el Señor la bailaban en su milagroso encuentro en Sinaqara. Por ejemplo, un miembro de la Hermandad me lo explicó así:

G: ¿Por qué se adorna al Señor con las plumas?

R: Con las plumas de *pukapakuri*, porque el Señor de siempre ha bailado *ch'unchito* con Marianito Mayta.

G: ¿O sea que los dos bailaban *ch'unchu*?

R: *Ch'unchu*. Entonces por eso es que siempre ponen esas plumas.

(Conversación con celador de la Hermandad. Urcos, 2003).

No obstante, muy pocas comunidades siguen acudiendo con *wayri ch'unchu* a la peregrinación. Sallnow, en su etnografía realizada a fines de la década de 1970, registra un debate en la comunidad de Qamawara respecto de qué danza debían llevar a Quyllurit'i:

«La parte contraria retuvo el tradicional *wayri ch'unchu*. Pero León, que era quechua monolingüe, decidió romper con los precedentes y escogió llevar la danza *qhapaq qulla*, sosteniendo que era más atractiva y menos atrasada que el *ch'unchu* [...] La danza *qulla* está asociada con ser mestizo, en cambio *ch'uncho* está asociado con ser indio» (Sallnow 1987: 198, la traducción es mía).

El caso de Qamawara no es aislado:

Lo que impresiona más a una visitante del Qoyllur rit'i, después de un lapso de varios años es el hecho que el número de *Q'ara Ch'unchos*,<sup>22</sup> antes tan predominantes en la fiesta, haya disminuido. Esto refleja [...] cierta resistencia de parte de muchos danzantes —cuyas identidades reales ya no radican exclusivamente en las comunidades pequeñas, pobres y rurales de las que provienen— a bailar una danza que los identifica como campesinos y sobre todo, como pobres (Poole 1988: 108).

En 1996, el primer año en que asistí a la peregrinación, los *wayri ch'unchu* eran claramente escasos. En 2008 solo pude contar ocho comparsas de *wayri ch'unchu* en el santuario entre más del centenar del total de comparsas que hubo. Estos esfuerzos de alejarse de ser «atrasado», de abandonar los símbolos asociados a cierta *autenticidad* del «indio» tácitamente comparten la premisa sobre su premodernidad esencial. El cambiar de danza no es negar lo indígena sino más bien retar la reducción de lo indígena a lo «indio» (entendido como esencialmente campesino, pobre, analfabeto y aislado de la sociedad «moderna») creando formas alternativas de autenticidad indígena. Sin embargo, esta actitud, al no cuestionar una premodernidad esencial del «indio», reproduce las premisas que legitiman las jerarquías socioculturales (De la Cadena 2000). Para dejar de ser «indio», es necesario que otros lo sigan siendo. Por esto a pesar que actualmente hayan poquísimas comparsas de *wayri ch'unchu*, la opinión general es que estos son los preferidos del Señor pues son «sus hijos más pobres». De esa forma, esta nostalgia por la pérdida de la tradición es funcional a la reproducción de las jerarquías socioculturales.

R: ...hasta ahorita recomendamos siempre a los hermanos que quieren aparecer una danza que hagan aparecer a los *pukapakuri wayri ch'unchu*. Pero nadie quiere bailar pues.

G: Pero, ¿por qué cree que no quieren bailar?

R: Porque tienen una cierta vergüenza de bailar *ch'unchu*.

G: ¿Por qué tendrían vergüenza?

R: La gente siempre es así pues. Por eso han cambiado, por ejemplo, *pukapakuri* a *qhapaq qulla*. Ahorita en el santuario del Señor de Quyllurit'i, en su día, habrá habido pues *pukapakuri* unas tres o cuatro danzas nomás. Más es *qullas*.

(Conversación con celador de la Hermandad. Urcos, 2003).

<sup>22</sup> *Wayri ch'unchu* también es llamada *q'ara ch'unchu*, aunque esta segunda forma es mucho más prevalente en la ciudad del Cusco que en las zonas rurales de Ocongate y Paucartambo.

Mientras los *wayri ch'unchu* representan a imaginarios habitantes incivilizados de la selva, los *qhapaq qulla* representan a los comerciantes llameros del altiplano puneño. Frente a la sencillez de las plumas de los *wayri ch'unchu*, los *qhapaq qulla* usan máscaras, monteras bordadas, campanillas, y cantan.<sup>23</sup>

Esta marcada disminución de comparsas de *wayri ch'unchu* también está asociada a la creciente presencia de las iglesias evangélicas en comunidades rurales, sobre todo en aquellas de pisos más altos y menos articuladas con circuitos mercantiles (Salas 2009).

R: ...los *Pukapakuris* de Quispicanchi ya no hay. Ahora se han desaparecido, por que ya no peregrinan. Eran de la comunidad de Qhallatiyaq de Quiquijana, entonces ya no vienen.

G: ¿Por qué? ¿Qué ha pasado?

R: Porque han cambiado de religión en esa comunidad entonces ya no bailan.

(Conversación con celador de la Hermandad. Urcos, 2003).

El lento desplazamiento de los *wayri ch'unchu* por los *qhapaq ch'unchu*<sup>24</sup> del pueblo de Paucartambo como escolta la imagen móvil del Señor de Quyllurit'i en las procesiones en el santuario también es parte de este proceso. De esta forma, las comunidades que inicialmente dieron vida a esta peregrinación han sido lentamente desplazadas por comparsas y grupos más poderosos en el escenario regional. La comparsa *qhapaq ch'unchu* del pueblo de Paucartambo, por ejemplo, está compuesta por personas de origen paucartambino pero que residen en la ciudad del Cusco. La hermandad que controla el acceso al templo y los rituales principales de la peregrinación está constituida por personas relativamente exitosas de pueblos intermedios y de la ciudad de Cusco.

Muchas de las comunidades que participaban con *wayri ch'unchu* dando vida a la peregrinación de Quyllurit'i y que eran sus principales protagonistas han optado diferentes caminos, en un contexto en el que cada vez son menos dueñas de la peregrinación. Unas pocas, como las ocho comparsas que mencione arriba, aún siguen trayendo la comparsa *wayri ch'unchu* a pesar de estar cada vez más

<sup>23</sup> Para comparar distintas descripciones y análisis de *qhapaq qulla*, véase los trabajos de Cánepa (1998: 101-148), Mendoza (2000) y De la Cadena (2000: 284-305).

<sup>24</sup> Esto es consistente con la forma como parece haber emergido el *qhapaq ch'unchu* ('salvaje poderoso') o *ch'unchu* extranjero, que es una versión del *ch'unchu* elaborada por los vecinos de los pueblos para diferenciarse del *wayri ch'unchu* de los runas. Véase Roel (1951) para una descripción de esta danza.

marginadas de los rituales principales de la peregrinación. Otras comunidades han cambiado de danza y ahora traen *qhapaq qulla* u otra del repertorio regional. Entre las comunidades Q'iru, por ejemplo, este es el caso de la comunidad de Kiku, y durante algunos años fue el caso de Hapu y de Hatun Q'iru (que llevaba *qhapaq qulla* y solo desde 2002 volvió a acudir al santuario tanto con *qullas* como con *wayri ch'unchu*). Otras comunidades de estos distritos ya no acuden con una comparsa a la peregrinación de Quyllurit'i, pues un número crítico de sus miembros se ha convertido a alguna iglesia evangélica de modo que se han quebrado las cadenas de transmisión de cargos.

En suma, la danza *wayri ch'unchu* estaba en el núcleo de esta peregrinación de Quyllurit'i. El crecimiento de la peregrinación a lo largo del siglo XX ha estado vinculado directamente a la disminución del número de comparsas de aquella danza: esta pasó de ser la más numerosa presente en el santuario a ser una muy pequeña minoría. Tanto los danzantes *wayri* como los *ukuku*, sus atributos (como los tocados de plumas), su música y su lenguaje, se encontraban en el núcleo mismo de los rituales de la peregrinación. Sin embargo, para un peregrino que recién acude al santuario, esta historia de la peregrinación está casi totalmente silenciada frente al carácter apabullante y masivo de la experiencia actual, al gran número y diversidad de comparsas que acuden y a la gran cantidad de peregrinos sin comparsa.

Como mencioné al inicio, al intentar esclarecer el pasado de la peregrinación no pretendo ni reclamar mayor autenticidad a ciertos peregrinos ni cuestionar la validez de las múltiples formas de acercarse y participar en la contemporánea peregrinación a Quyllurit'i. Imbuida en la performance de esta diversidad se encuentran distintas formas en las cuales los participantes de la peregrinación buscan poner una distancia entre su identidad y ser «indio». Estos intentos pueden ser entendidos como esfuerzos por retar los patrones de diferenciación social. La notable disminución de comparsas *wayri ch'unchu* es un indicador claro de este proceso en el cual nuevos actores han ido tomando progresivamente el control de la peregrinación al tiempo que la danza que le dio vida a la peregrinación —no obstante ser considerada la preferida del Señor y probablemente por eso mismo— ha sido estigmatizada y asociada esencialmente a ser «indio», una etiqueta relacional que nadie en la sociedad cusqueña usa para referirse a sí mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, Catherine

1983 «Of Bear-Men and He-men: Bear Metaphores and Male Self-Perception in a Peruvian Community». *Latin American Indian Literatures*. 7(1): 38-51.

2002 *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington-Londres: Smithsonian Institution Press.

BEAR PLANET TEAM

2010 «Spectacled bears». En <<http://www.bearplanet.org/spectacledbear.shtml>>.

CÁNEPA, Gisela

1998 *Máscara. Transformación e identidad en los Andes*. Lima: PUCP.

CHAMBI, Martín

1990 *Martín Chambi, 1920-1950*. Barcelona: Círculo de Bellas Artes-Lunwerk.

CENTRO CULTURAL JOSÉ PÍO AZA

2009 «Harakmbut». En <[www.selvasperu.org/documents/Harakm.pdf](http://www.selvasperu.org/documents/Harakm.pdf)>.

COULBOURNE, Gary y Phil POLLARD

2010 «Spectacled. Tremarctos Ornatus». En <<http://bears.org/animals/>>.

DE LA CADENA, Marisol

2000 *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

ESCOBAR, Mario

2005 «Reconocimiento geográfico de Q'ero». En Jorge Flores Ochoa y Juan V. Núñez del Prado (eds.). *Q'ero: el último ayllu inka*. Lima: UNMSM-INC Cusco.

FLORES LIZANA, Carlos

1997 *El Taytacha Qoyllur Rit'i. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Sicuani: IPA.

FLORES OCHOA, Jorge

1990a «Arte de resistencia en vasos ceremoniales Inka. Siglos XVII y XVIII». En *Cuzco, resistencia y continuidad*. Cusco: CEA.

1990b «El Cristo de la Nieve Resplandeciente». En *Cuzco, resistencia y continuidad*. Cusco: CEA.



- FLORES OCHOA, Jorge y Ana María FRIES  
1989 *Puna, qheswa, yunga. El hombre y su medio en Q'ero*. Lima: Fondo Editorial del Banco Central de Reserva.
- GOW, David  
1976 «Gods and Cultural Change». Tesis de doctorado. University of Wisconsin - Madison.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe  
[1615] 1980 *Nueva corónica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL (IGN)  
1989 *Atlas del Perú*. Lima: IGN.
- MENDOZA, Zoila  
2000 *Shaping Society through Dance. Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- MOLINIÉ, Antoinette  
2005 «La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi». En Antoinette Molinié (ed.). *Etnografías de Cuzco*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- MOROTE, Efraín  
1951 «La vivienda campesina en Sallaq». *Tradición*. 2: 7-10.
- NISHIYAMA, Eulogio  
2004 [1957] «Taytacha Qoyllurit'i». En *Antología Videográfica del Cusco Tradicional* (DVD). Cusco: Municipalidad del Cusco-Cerveza Cusqueña.
- POOLE, Deborah  
1982 «Los santuarios religiosos en la economía regional andina». *Allpanchis*. 19: 79-116.  
1985 «La coreografía de la historia en el baile ritual andino». Ponencia inédita del 45 Congreso de Americanistas realizado en Bogotá.  
1988 «Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i». *Márgenes*. 2(4): 101-119.  
1991 «Rituals of Movement, Rites of Transformation: Pilgrimage and Dance in the Highlands of Cuzco, Peru». En N. R. Crumrine y A. Morinis (eds.). *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York: Greenwood Press.
- RANDALL, Robert  
1982 «Qoyllur Rit'i: An Inca fiesta of the Pleiades». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 11(1-2): 37-81.

- RENARD-CASEVITZ, France Marie, Anne Christine TAYLOR y Thierry SAIGNES  
 1988 *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Lima: IFEA.
- RICARD, Xavier  
 2007 *Ladrones de Sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-IFEA.
- ROEL, Josafat  
 1951 «La danza de los C'uncos (ch'unchos) de Paucartambo». *Tradicón*. 1(1): 59-70.
- SALAS, Guillermo  
 2006 «Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i». En Gisela Cánepa y María Eugenia Ulfe (eds.). *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: CONCYTEC.  
 2009 «Conversiones religiosas y conflictos comunales. Las iglesias evangélicas y la creciente importancia del turismo en dos comunidades campesinas del Cusco». Ponencia presentada en SEPIA XIII en Cusco.
- SALLNOW, Michael  
 1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.  
 1991 «Dual cosmology and ethnic division in an Andean Pilgrimage cult». En N. R. Crumrine y A. Morinis (eds.). *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York: Greenwood Press.
- SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo  
 1995 «Espacio y estructuras religiosas en los mitos del Ausangate». *Anthropologica*. 13: 167-185.
- SILVERMAN, Gail  
 1994 *El tejido andino. Un libro de sabiduría*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.