

**LOS DISCURSOS SOBRE LA VIOLENCIA EN LOS ANDES. ALGUNAS
REFLEXIONES A PROPOSITO DEL CHIARAJE /**

MARIA ISABEL REMY¹

Cuando un foráneo llega a una fiesta campesina en los Andes, a un santuario o a una feria, no es raro que se le acerque un mestizo amable del pueblo vecino y tras indagar por los motivos de su presencia, le diga algo como "¿sabe Ud.?, esto ya no es como antes". Por la frase el observador se tentado a convertir a esta persona en un informante ideal. Primero, porque habla, lo que no es evidente que estén dispuestos a hacer los campesinos, más interesados en su propia fiesta que en dar explicaciones sobre ella a un desconocido. Luego porque sugiere que conoce más de lo que el observador verá y, sobre todo, que conoce algo que el observador nunca podrá ver: las versiones anteriores de la fiesta y sus cambios. Y por último, porque se muestra capaz de decodificar el lenguaje de la fiesta, de proporcionar algunas claves sobre su significado. La frase, además, protege su discurso: si el observador no puede corroborar su explicación de la fiesta, será porque "esto ya no es como antes".

Este "informante ideal" se legitima más ante el observador (antropólogo, periodista o simple curioso) cuanto más excéntrico, esotérico y hermético parezca el acto festivo o ritual; por ello, se empeñará en mostrarlo así. En Chiaraje referirá raptos de mujeres y hablará de la necesidad de que la sangre riegue la pachamama: "dicen los indios que el año será bueno sólo si hay un muerto".

En cambio, el gentil campesino provisto de honda y zurriago, a quien el observador logra aburrir un rato, se referirá a Chiaraje primero como "costumbre" y luego como "juego". "Voy a entrar al juego" nos dijo alegremente un campesino. Y no parecía estar pensando en algo tan dramático como entregar sangre para la pachamama².

¹ Los discursos sobre la violencia en los andes: algunas reflexiones a proposito del Chiaraje.-- pp. 261-275. En: Urbano, Enrique, comp. Poder y violencia en los andes. Cusco: Centro Bartolome de las Casas, 1991.-- (Debates Andinos, 18)

² Nuestra presencia en Chiaraje el 20 de enero de 1990 fue posible gracias al Sr. Carlos Cutiérrez, director en Cusco del Taller de Fotografía Social y al grupo de fotógrafos campesinos de la Federación Provincial de Campesinos de Yanaoca.

Chiaraje es el nombre de la pampa y las lomas limítrofes entre las comunidades de Checca y Qquehue en Canas, Cusco, donde se realizan batallas rituales entre el bando de la comunidad de Checca y su distrito, y el de Qquehue, Langui y Yanaoca. En la batalla utilizan hondas, zurriagos y boleadoras, y como defensa sólo la protección que otorga el estar en grupo: un individuo aislado es completamente vulnerable. En ambos bandos participan grupos a pie y a caballo.

Vale mencionar que esta batalla la realizan los mismos protagonistas tres veces al año, siempre en tiempo de lluvias: 1° de enero, 20 de enero y "compadres" (en febrero, antes de Carnavales); y que el bando de Checca, en esas mismas fechas, realiza otras batallas semejantes, en sus linderos con Toqto, contra comunidades de Chumbivilcas.

No intento hacer un análisis estructural de Chiaraje, sólo quiero plantear, a propósito de una de las manifestaciones más violentas y aparentemente menos comunes a las prácticas urbanas de nuestra sociedad, algunas reflexiones referidas a lo poco excéntrico o exótico de tales prácticas y sobre todo de sus participantes: los campesinos andinos de las zonas altas. La reflexión no es gratuita, pues cierta bibliografía, incluso "indigenista" y pretendidamente empática con los campesinos andinos busca subrayar su "diferencia", su peculiaridad absoluta respecto de "nosotros". Si bien en las ciencias sociales la "producción" de este otro, de este diferente, ha servido a la legitimación de una disciplina como la antropología (y viene siendo cuestionada por ella misma³), políticamente resulta en su exclusión de la participación política directa y en la necesaria creación de "mediadores" sociales (los que los entienden) que utilizan esta mediación para asentar su poder local.

Este intento de continuar una "república de indios", con el mismo carácter excluyente que tuvo en la Colonia, fue bastante exitoso hasta no hace mucho a través de la lengua y la cultura. Importantes investigadores y defensores de la lengua quechua nunca lucharon porque ésta fuera de enseñanza obligatoria en todo el territorio nacional, ni porque el español fuera enseñado a los campesinos indígenas. Recuérdese que parte de la lucha antigamonal campesino a comienzos de siglo, demandó la escuela en español. Encerrados los sectores urbanos costños en el español y los indígenas serranos en el quechua, su comunicación requirió la mediación mestiza local. Los "voceros" de los indígenas fueron y muchas veces siguen siendo

³ Ver al respecto el artículo de Deborah Poole "Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i", y la polémica que suscita y la respuesta de la autora en Mdrgenes, Año 2, N°4, diciembre 1988.

mestizos bilingües de los pueblos andinos. Sus discursos sobre los comportamientos de los indígenas, cuyos valores culturales afirman proteger, han configurado la imagen que los sectores costeños, y entre ellos la clase política nacional, tienen sobre las poblaciones quechuas y aymaras de los Andes. En política el paternalismo es la cara pública y comúnmente aceptable del autoritarismo⁴.

Estas imágenes, que buscan reproducir el rol mediador de los mestizos y su propio poder en las zonas rurales, han sido tomadas sin cuestionamiento, por algunos antropólogos que han colaborado a su difusión, dándoles el peso y la legitimidad de una ciencia.

No intento negar los aportes valiosos de los antropólogos más serios, ni la existencia de una vigorosa cultura andina; sólo deseo proponer que ésta no es excéntrica o exótica, que no requiere mediadores, y que quienes participan de ella no son gente extraña y poco confiable que requiera de "protección" o de la que sea necesario protegerse.

Los discursos sobre la violencia en los Andes

La explicación sacrificial de Chiaraje que proporciona el "informante ideal" no es sólo un relato oral para observadores; se encuentra textualmente en muchos trabajos sobre esta batalla. Según Alfonsina Barrionuevo (1971: 79) "En las terribles ceremonias (de Chiaraje y Toqto) la muerte pierde su máscara grotesca para convertirse en mágica ofrenda a la más brava de las mamapachas cuzqueñas: la altiva y gallarda Kanas". En su texto también intervienen "sabinas indias" y poco documentadas y sanguinarias "tradiciones": "... se asegura que ambas batallas datan de los reinados qollas y que en aquellos tiempos eran más feroces pues los vencedores bebían chicha en el cráneo de sus enemigos"⁵.

⁴ Quizás la mejor expresión de esto sea el informe sobre el caso de Uchuraccay presentado por la comisión presidida por el literato y hoy pretendiente a la banda presidencial Mario Vargas Llosa. Algunos de los antropólogos que asesoraron académicamente aquel lamentable informe se encuentran hoy entre sus asesores políticos. Recuérdese que cuando sucede en Uchuraccay el asesinato de los 8 periodistas, el Presidente de la República no ordenó una investigación judicial sino antropológica.

⁵ Ibid; el subrayado es nuestro e intenta resaltar la forma impersonal del verbo (¿quién asegura?).

El carácter periodístico de los trabajos de la autora podría justificar esta excentricidad, sin embargo, se encuentra una narración semejante, pero con un lenguaje más "científico" en un trabajo de la antropóloga americana Diane Hopkins: "El objetivo de la batalla era matar a los combatientes del lado opuesto. Generalmente el lado victorioso ganaba las posesiones y las mujeres jóvenes de los vencidos" (1982: 171). Analizaré el artículo de esta autora por ser el más reciente y el que recoge el argumento completo de la antropología andinista sobre el tema.

Hopkins, así como la de algunos de sus predecesores⁶, sostiene que las batallas rituales "son un intento de influir y predecir la cosecha venidera. De acuerdo a esta explicación, el derrame de sangre humana mediante la muerte de al menos uno de los combatientes, es necesario para asegurar una buena cosecha para el lado victorioso. El lado victorioso es el que mata y hiere más exitosamente a sus adversarios. El lado vencido espera una pobre cosecha y sufrimiento" (ibid: 176-177). Se trataría de un rito sacrificial propiciatorio⁷.

En su artículo, Hopkins presenta un documento de 1772: un proceso criminal por la muerte de una muchacha mestiza en el tercer enfrentamiento ritual de ese año, el 4 de marzo, entre las mitades de Hanansaya y Urinsaya de Langui⁸. Vale notar dos elementos de la reseña del documento: el padre de la víctima no sólo no denuncia

⁶ Particularmente, Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962), Barrionuevo (1971) y Hartmann (1972). Es necesario anotar que ninguno de estos trabajos han implicado una investigación seria, un trabajo etnográfico preciso. En algunos casos, ni siquiera una visita para observar la batalla.

⁷ En Barrionuevo, las batallas "tienen por objeto propiciar al mismo tiempo la fertilidad de la tierra y conquistar el favor de los dioses legendarios... Si hay muertos, es señal de que la tierra ha aceptado sus ofrendas. El guerrero que cae no es llorado por sus familiares, porque su sangre riega los surcos y los fortifica" (:79). Por el momento, sólo notemos un elemento curioso: la "sangre del guerrero" habría "fructificado" los surcos de los enemigos y su muerte significaría "pobre cosecha y sufrimiento" para su bando. En este tipo de texto parece no existir una excesiva preocupación por la coherencia.

⁸ No se conocen hoy batallas entre las mitades de Langui. Las rnmunidades de Langui en la actualidad parndpan en Chiaraje (muy cerca de sus territorios) en el bando de Qqehue. El lugar del enfrentamiento ritual al que hace referencia el documento encontrado por Hopkins es Biluyo.

judicialmente su muerte sino que intercede en favor del supuesto responsable que se hallaba en la cárcel, y las autoridades españolas utilizaron el término "juego" para referirse al acto⁹.

Para comprender las batallas rituales, Hopkins propone remontarse al Tahuantinsuyo, a las batallas entre Hanan y Urin Cusco presididas por el Inca. Su primera fuente es Cobo (1653) que sigue las informaciones proporcionadas por Molina (1574). Cobo habla sobre una batalla realizada con hondas que lanzaban una "cierta fruta como tunas... venían algunas veces a las manos hasta que el Inca se levantaba y los ponía en paz"¹⁰. Luego cita a Acosta (1590): "vi un genero de pelea hecha en juego que se entendía cor tanta porfía de los bandos que vería a ser bien peligrosa su puclla"¹¹. Y por último a Gutiérrez de Santa Clara (1556): en presencia del Inca, "comenzaban a tirar cor las hordas unas ciertas frutas que eran duras, y cor estas peleaban muy gentilmente, que salían muchos indios bien descalabrados, y algunos morían de las heridas que les daban" (Hopkins, 1982: 169 y 170).

Sorprendentemente, a partir de estos relatos la autora concluye que "*luego de ocurrir algunos daños fatales, el Inca daba fin a la batalla*" (: 170, el subrayado es nuestro). Es decir, lo que era un riesgo, una posibilidad, para los combatientes del siglo XVI se convierte en el objetivo necesario. Lo mismo sucede cuando comenta al documento de 1772: "la batalla no concluyó hasta que alguien murió". Nada de ello se deduce de los elementos presentados, pero esa "conclusión" es necesaria para argumentar que las batallas son ritos propiciatorios cuyo objetivo es producir la muerte.

Para corroborar la idea de que se trata de ritos propiciatorios vinculados a la fertilidad de la berra, la autora los asocia con el calendario agrícola y entonces la manipulación

⁹Aunque lo hicieron despectivamente: ' juego bestial de hondazos de piedras".

¹⁰ En la edición de Cristóbal de Molina que realizar Urbano y Duviols, el texto es el siguiente: "se tiravan hondaces cor una (...) que llaman mco que se da en unos cordones, y venían algunas vetes a los braços a provar las fuerças, hasta que el Ynga que estava ya en la plaza se levantava y los poma en paz. Llamauan a esto chocanaco; hadan esto para que fuesen conoddos los de más forças y más balientes..." (:111). Los editores anotar que "coco" es probablemente una transaipdón fonética equivocada. El término "chocanaco" lo asocian a "chocam" que Domingo de Santo Tomás traduce por "apedrearse cor piedras" y a "choccanacuni" que en Holguin significa "apedrearse unos a otros".

¹¹"Pukllay", según la autora, nene la doble acepción de "juego" y "batalla".

con las fuentes se hace aún más gruesa. El documento de Langui de 1772 ubica esa batalla a inicios de marzo. Molina afirma que las batallas de los Hanan y Urin Cusco se realizaban en el mes "camay" que él identifica como diciembre; Cobo lo localiza en febrero y una referencia marginal de Guaman Poma permite asociarlo al mes de marzo: ¡el mes registrado en el documento de Langui!. La asociación queda sustentada en una coincidencia que corre a lo largo de más o menos 4 meses, un tercio del año, lo que en una sociedad campesina es un período, digamos, laxo. Más adelante, Hopkins dice que estas "descripciones coinciden en asociar el rito con el fin de la temporada de lluvia y el período de preparación de las tierras agrestes". Salvo un pésimo año agrícola, el fin de la temporada de lluvias no es diciembre, ni enero o febrero. Y en los primeros meses del año, ningún campesino rompería tierras en descanso: lo hace hacia setiembre, para sembrar antes de las lluvias.

Lo interesante de este juego con las fechas es que las batallas de Chiaraje y Toqto se ubican en el momento de menor actividad estacional; precisamente cuando no hay ni siembra ni cosecha. Es el tiempo en que hoy los campesinos realizan sus migraciones estacionales. Pero lo más curioso de esto es que la zona donde se registran estas batallas, la provincia de Canas, es una zona de altiplanicie, cuya actividad principal es la ganadería: los guerreros son pastores. Asociar las batallas a ritos agrícolas sacrificiales propiciatorios no soporta el menor análisis.

Por otro lado, estudios sobre la violencia y el sacrificio como los de Girard (1971) muestran los complejos mecanismos que en las prácticas sacrificiales animales o humanas se ponen en marcha para "producir" una víctima", mientras que en Chiaraje y Toqto, cualquiera podría serlo¹².

Pero la posibilidad de contemplar en un ritual sacrificial, implica considerar, como Girard, que las sociedades que practican sacrificios u otras formas ritualizadas de violencia socialmente controlada, están formadas por personas como nosotros, psicológicamente complejas y diversas, con los conflictos, celos y desavenencias que

¹² "Todos los seres sacrificables, se trate de las categoría humanas que venimos de enumerar o, con mayor razón, de los animales, se distinguen de los no sacrificables por una cualidad esencial, y esto en todas las sociedades sacrificiales sin excepción. Entre la comunidad y las víctimas rituales, cierto tipo de relación social está ausente, aquel que hace que no se pueda recurrir a la violencia contra un individuo, sin exponerse a las represalias de otros individuos, sus próximos... El sacrificio es una violencia sin riesgo de venganza" (Girard 1971, 29).

crea la convivencia social, y no por una masa indiferenciada de gente simple, cuya principal y casi única preocupación en la vida es tener una buena cosecha cada año, y que para asegurarla, a pesar de que podrían haberse dado cuenta después de siglos de la ineficacia del método, se convierten tres veces al año en sanguinarios asesinos que intentan matar a sus vecinos, con quienes los ligan muchos vínculos, incluso familiares.

La cuestión del rapto de las mujeres por los vencedores al final de la batalla también aparece en el texto de Hopkins sin el menor cuestionamiento. Dibuja así una "mentalidad" sin distancia de la naturaleza: dentro de un acto propiciatorio, los indígenas asocian su vida sexual a la fertilidad de la tierra y del ganado. Para ello supone que sólo los jóvenes y solteros participan de las batallas. Todos los trabajos anteriores señalan, y quien asista a las batallas puede comprobarlo, que todos los hombres en edad de combatir, lo que por la juventud del matrimonio en los Andes hace que sean en su mayoría casados, "entran al juego".

¿Quién contó a quién la historia del rito sacrificial humano?; ¿los mestizos del pueblo a los antropólogos o viceversa?.

Es difícil de saber. El primer estudio publicado sobre Chiaraje y Toqto son las notas de Andrés Alencastre sobre las batallas de Canas comentadas por Georges Dumézil, editado en 1952. Alencastre compartía la doble característica de ser un estudioso de las costumbres de los indios y miembro de una poderosa familia caneña asentada muy cerca de Langui que fundó un activo pueblo comerciante, el Descanso. Ni en las notas ni en el comentario se propone que el objetivo de la batalla sea producir la muerte de alguien, la captura de prisioneros o el rapto de las mujeres, aunque hacia el final Alencastre sugiere que el resultado de la batalla pronostica un buen año al bando vencedor.

El sacrificio humano y la agresividad asesina están mencionados en el texto sólo para ser negados como elemento explicativo de la batalla, lo que indica que esa versión existía con anterioridad. Dumézil cita una monografía inédita sobre Chiaraje, de Guillermina Montupa, que le fue alcanzada por Efraín Morote, donde la autora señala que el ensañamiento con el enemigo era tal "que me pareció ver, ante tantas crueldades, a los soldados de Atila". Lacónicamente, Dumézil comenta: "Alencastre no ha visto nada de eso" (:27)

Como todos los que han escrito sobre Chiaraje, y como se manifiesta en el documento de 1772 reseñado por Hopkins, Alencastre y Dumézil resaltan el hecho de que las agresiones no conducen a rencores, venganza o acciones judiciales, subrayando el carácter excepcional, ritual del acto. A diferencia de las elaboraciones más tardías, Alencastre y Dumézil abundan en referencias sobre su carácter festivo: "En total, las fases de comida y de bebida, de canto y de baile, duran más tiempo que las fases de combate", lo que hoy sigue siendo rigurosamente cierto. Más que de ritos, los autores hablan en relación a las batallas de "juegos violentos", coincidiendo con el documento de 1772, que sin duda alguna desconocían.

En 1955 fue publicado el artículo de Mario Alberto Gilt Contreras sobre Chiaraje y Toqto en una revista editada en Cusco bajo la dirección de Efraín Morote Best¹³. La descripción y el análisis no difieren mucho de los de Alencastre y Dumézil. Para Gilt Contreras, se trata en lo fundamental de pruebas de "fuerza, de coraje, de intrepidez y temeridad" (:110) en las que la muerte es una posibilidad¹⁴ pero, ni mucho menos, el objetivo. Se resalta sí la función adivinatoria, vinculada al triunfo, pero no a la muerte¹⁵.

El puente entre la interpretación de "juegos violentos" y aquella de sacrificios humanos propiciatorios, parece ubicarse en la literatura antropológica en el artículo de Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962), quienes acompañadas por el mismo Alencastre, en ese momento alcalde del distrito de Kunturkanqui, asistieron a las batallas de Toqto y Chiaraje de 1961. En ese texto la idea de que "si alguien muere, el año venidero será próspero en cosechas y ganados" (:250) y referencias como la "sangrienta ceremonia", o las "luchas a muerte", se encuentran presentes.

El análisis de las "motivaciones y de las funciones que cumplen las ceremonias de Toqto y Chiaraje", que realizan después de un análisis de la estructura étnico-social

¹³ El artículo fue escrito en noviembre de 1953, sobre la base de entrevistas a maestros de Canas y a ancianos de Qquehue, Checca, Tuksa y Yanaoca tomadas, según se señala en el texto, en 1948. Es probable que el autor no conociera el artículo de Alencastre y Dumézil.

¹⁴ Especialmente, en el segundo encuentro de cada batalla, después del almuerzo y abundante ingestión de alcohol, cuando "tos bandos toman contacto y luchan cuerpo a cuerpo y si acaso han topado dos enemigos que tienen cuentas pendientes, uno de ellos habrá sido fulminado" (:114).

¹⁵ "Los vencedores se van contentos y satisfechos, porque para ellos será un buen año, año de abundancia" (Gilt Contreras 1955, :114).

de la zona, está a medio camino entre la interpretación lúdica y la sacrificial o, mejor dicho, están presentes ambas, "contradictoriamente" como las propias autoras sospechan. La primera remite a un juego cuya función es la de consolidar la cohesión y solidaridad de grupo (:286). Significativamente, esta "función recreativa" que permite "canalizar la agresividad en forma placentera y aceptada por el consenso social a la vez que rivalizan en bravura y pruebas de fuerza" es asociada por las autoras a las intencionalidades de los mestizos que entran a los combates. En cambio, los indígenas buscan producir muertes: "estos sacrificios de pago a la tierra se dan en íntima relación con la función propiciatoria y constituyen una forma típica del ritual mágico de la época precolombina del Perú... El resultado de la batalla sólo puede hacerse efectivo por medio de la muerte" (:289-290, el subrayado es nuestro). Por último "los hijos de las familias de hacendados mestizos que no poseen esta tradición suelen concurrir movidos por la curiosidad" (:290). Es decir, los jóvenes hacendados van por curiosidad, los mestizos por bravura y diversión, y los indios para matar gente.

Lo sorprendente es que, como dijimos al inicio de este texto, el relato sobre los muertos, la pachamama sedienta y la buena cosecha nos lo contó en Chiaraje un mestizo, mientras que un campesino nos dijo que iba a entrar al "juego".

Juegos Violentos

Y es que parece útil para pensar en un acto como el que se desarrolla en Chiaraje la propia definición campesina: Chiaraje es un juego colectivo, un juego violento.

La idea de un juego no excluye el elemento ritual: el hecho de desarrollarse en un lindero podría sugerir la idea de una celebración ritual de la territorialidad, puesta en "riesgo" y afirmada luego; el rapto de mujeres, la reglamentación de los matrimonios y el hecho de realizarse en temporada de lluvias podría leerse como una remembranza de antiguas prácticas militares campesinas según las cuales las guerras de conquista no se realizan en temporadas de alta ocupación agrícola o pecuaria. También podría vincularse al periodo en que las sociedades campesinas pueden dedicarse a otras actividades más bien ligadas a su reproducción social: consertación de matrimonios, compadrazgos, etc.

El elemento ritual aparece en Chiaraje de manera poco formalizada, es decir sin gestos o palabras, ni por medio de especialistas, pero sí bastante claro por la ruptura radical de la cotidianeidad. Las comunidades que ahí se enfrentan no mantienen

ninguna enemistad particular¹⁶ fuera de las fechas de las batallas y los daños físicos no conllevan ulteriores actos de venganza, y aparentemente, ni siquiera rencor.

Para acercarnos a la idea de juego de violencia, propongo empezar por discutir los dos "datos" del "informante ideal" y algunos antropólogos: la muerte y el rapto de las mujeres.

La preparación de la batalla es muy larga. Durante un par de horas, los bandos se retan; sea unos traspasando el lindero a caballo provocativamente, a lo que un pequeño grupo del otro bando responde acercándose y hondeando al invasor, sea insultando mediante frases provocativas que resaltan su valentía y la cobardía del contrario. Durante este largo reto, los comuneros que entrarán a la batalla, al "juego", hacen en su zona hermosas demostraciones de destreza con los caballos (cabriolas, carreras) y preparan sus armas. Este momento muestra la mayor intencionalidad de violencia: mientras se insultan, cada uno, con una enorme paciencia y bastante lucimiento, va convirtiendo sus zurriagos en verdadera armas dañinas, eventualmente mortíferas, atando en las puntas trozos de tubos de plomo y enormes y pesados pernos de acero.

La violencia virtual contenida en el acto paciente de preparación de las armas es bastante sobrecogedora... Pero los zurriagos prácticamente no se utilizarán.

Al inicio de la batalla las mujeres están bastante más alejadas que los pocos y prudentes observadores, pero disfrutan de un lugar central en la fiesta. Ellas se han preparado previamente y lucen sus mejores galas: nuevas y bellas polleras con aplicaciones de colores vivos y alegres, y cintas en el cabello y las monteras. Su rol parece ser sólo de espectador. Ellas son el público, al cual va dirigido el lucimiento de los hombres de su propia comunidad. Por otro lado, las bromas acerca de un posible rapto añaden una cuota de emoción en una joven casadera, probablemente comprometida con un joven de su comunidad que ha "entrado al juego". Sin embargo, no se recuerdan casos; el rapto es muy improbable porque llegar donde se encuentran las muchachas implicaría una verdadera masacre.

La batalla es la representación real de una "guerra" con tecnología tradicional. Los del bando de Checca ocupan tres o cuatro colinas y los de Qquehue intentan tomarlas avanzando desde la pampa. A pesar de la larga preparación de los terribles zurriagos,

¹⁶ Conviven bien, por ejemplo, en la misma Federación Campesina de la provincia, o en las ferias de la zona.

la batalla se desarrolla a distancia, lanzando piedras a hondazos. Los desplazamientos a caballo y a pie buscan tomar o defender determinada colina.

A medio día, cuando los espectadores foráneos se encuentran analizando emocionados o temerosos los desplazamientos del bando en cuyo territorio se encuentran, de pronto la batalla se interrumpe para el almuerzo: los guerreros tienen hambre, Estrictamente, termina el "el primer tiempo".

Después del almuerzo festivo, y tras otro largo periodo de reto, la batalla se reinicia, hasta que uno de los bandos huya. Durante el enfrentamiento, las mujeres se van acercando lentamente, casi deslizándose hasta el lugar donde se encuentran los cuidadosos observadores a más de medio kilómetro, es decir bastante lejos del alcance de las piedras y de un eventual avance del bando opositor, pero lo suficientemente cerca como para reconocer cómo se desenvuelve el esposo o algún joven pretendiente. Además durante el almuerzo, intentan evitar el exceso de alcohol, que es el único peligro real a la hora del enfrentamiento.

El almuerzo es completamente festivo. En la batalla que presencié el 20 de enero de 1990, de los aproximados 200 guerreros del bando de Qquehue sólo dos requirieron alguna ligera atención antes del almuerzo. La gente come, bebe y canta en grupo y comenta las incidencias de la mañana con emoción; el lucimiento frente a las mujeres continúa.

La muerte es una posibilidad, pero nadie la espera ni la desea, ni para sí ni para el contrario. Es evidente que si se buscara el real enfrentamiento con los zurriagos, en batallas repetidas tres veces al año, además de abundante "sangre para la Pachamama", habría numerosos muertos y comunidades enteras de lisiados¹⁷, lo que

¹⁷ Efectivamente, Gorbak, Lischetti y Muñoz temen precisamente que este tipo de batallas terminarían comprometiendo las posibilidades de reproducción de los campesinos. Lo curioso es que las autoras, notándolo, no cuestionan la interpretación sacrificial y no relacionan esta posibilidad, que sólo se deduce de esa interpretación, con el hecho, también anotado, de que las batallas se realizan tres veces al año (y para Checca, en dos lugares diferentes) desde hace mucho tiempo. Con ello, no afirmamos que no existe la posibilidad de que se produzcan daños, a veces fatales: en 1979 hubo un muerto en Chiaraje. Aquella vez, me relató muy impresionado un observador, las mujeres comentaban que nadie de su propio bando había querido ayudarlo: el daño grave y eventualmente la muerte por venganza si es posible, incluso dentro del propio bando.

comprometería más las posibilidades de reproducción del grupo que el enojo de una pachamama desairada.

La violencia producida y controlada socialmente a través de prácticas ritualizadas es, según René Girard un método preventivo que protege al grupo del estallido de su propia violencia y que es particularmente importante en sociedades carentes de una administración de justicia legítima cuyo arbitrio sea reconocido por todos. Girard menciona otras formas de violencia, diferentes del sacrificio, "más o menos ritualizadas que desvían la amenaza de los objetos próximos hacia objetos más lejanos; la guerra particularmente" (:37)¹⁸. Es decir, no serían "ellos", los campesinos andinos en nuestro caso, los exóticamente violentos por oscuras razones como la sed de sus dioses. En las diversas sociedades la forma y el grado de formalización de los rituales de violencia difieren, pero no el hecho de producir un espacio particular para que la violencia socialmente controlada se exprese y, como objetivo, se agote.

El lucimiento viril tampoco resulta exótico, por cierto. En Chiaraje la seducción de las mujeres está en juego; pero no el rapto por el enemigo. También está presente la afirmación de un colectivo. Los campesinos subrayan el hecho de que no hay liderazgos militares ni planificación alguna, elemento que Alencastre y Dumézil destacan, pero paradójicamente, también lamentan la ausencia de antiguos "líderes" particularmente valientes. Por otro lado, la ausencia de planificación es improbable pues los comuneros saben con que comunidad precisa del otro bando se enfrentarán y dónde éstos se ubican. Y si bien afirman que no hay diferencias, parece que algunos

¹⁸ En relación a la violencia ritualizada, y específicamente a los sacrificios, Girard comenta: "Para confirmar la vanidad de los religiosos, se muestran los ritos más excéntricos; sacrificios para demandar la lluvia o el buen tiempo, por ejemplo. Ello existe seguramente. No hay objeto o empresa en nombre del cual no pueda ofrecerse un sacrificio, sobre todo a partir del momento en que el carácter social de la institución comienza a difuminarse. Hay, sin embargo, un denominador común de la eficacia sacrificial, tanto más visible y preponderante cuanto la institución permanece más viva. Este denominador común es la violencia intestina; son los desacuerdos, las rivalidades, los celos, los conflictos entre próximos lo que el sacrificio intenta en principio eliminar; es la armonía de la comunidad lo que restaura; es la unidad social lo que refuerza... Cuando los hombres no se entienden entre sí, el sol brilla y la lluvia cae como siempre, es verdad, pero los campos no están bien cultivados y las cosechas lo sienten" (:22, el subrayado es nuestro).

grupos a caballo tienen funciones específicas¹⁹. Estas aparentes contradicciones podrían tener que ver con la valorización del colectivo en este acto. Por otro lado, el no haber responsables individualizados, podría reforzar el hecho de que no habrán venganzas ni rencores tras la batalla: ello le restaría toda su eficacia como forma de control de la violencia.

Los campesinos afirman participar por "costumbre" en el "juego". Los de Qquehue, dueños de un lado del territorio de la batalla nos dijeron no haber "concertado" el apoyo de las comunidades que participan en su bando. Todos van por "costumbre". Si la conformación de los bandos expresó solidaridades y diferenciaciones étnicas específicas, esto no se recuerda. Tampoco alguna leyenda que hubiera dado origen al ritual de la batalla. Sin embargo el espacio socialmente controlado de violencia y el lucimiento de atractivos masculinos, cumple un rol de equilibrio fundamental. Alencastre y Dumézi relatan sobre la voluntad de realizar sus batallas lo siguiente: "Muchas veces los subprefectos enviaron representantes a esos lugares para impedir el juego; las dos partes los expulsaron a hondazos sin que haya habido sanciones. Hace algunos años, me asegura Alencastre, el subprefecto hizo ocupar el terreno por la tropa, con metralleta. Los indios se escondieron en los roquedales vecinos y, una vez que la tropa partió, libraron su combate a la luz de la luna" (:22). Probablemente, lo que temían sin el combate (no agotar su propia violencia) era peor que aquello de lo que las autoridades querían protegerlos, su juego.

¿Indios Violentos?

Chiaraje, y otros rituales semejantes, no convierten a las sociedades andinas en sociedades más violentas que otras y requeridas de un "control" particular. Ello tampoco quiere decir que sean "sumisas" e intrínsecamente "pacíficas". Cualquiera de estos juicios sobre la "personalidad básica" de los hombres andinos, como de cualquiera, carece de fundamento. Es una cultura que produce, como todas, los mecanismos de su reproducción y equilibrio.

¹⁹ Un grupo a caballo de Qquehue llegó bastante más tarde que el resto a la pampa y se ubicó muy lejos de la zona donde todos preparan las armas en una pequeña loma bastante cerca del territorio de Checca. Durante el periodo del reto inicial, a pesar de su cercanía, no fueron perturbados por los iniciales retadores de Checca, ni salieron a responderles.

Sin embargo, el discurso social y, quizás más el discurso político, se refiere a los indígenas andinos en esos términos, agregándole una cuota suficiente de exotismo como para producir desconfianza. Desconfianza y muchas veces represión.

Es bastante probable que esa desconfianza producida por discursos de mediadores sociales y antropólogos ingenuos en los últimos años sea la que produjo, en sectores como las fuerzas armadas, una inmediata vinculación entre ser indígena y ser senderista, a pesar de el origen social de los militantes de esa organización subversiva y las propias actitudes de los campesinos la desmintieran²⁰. También es quizás la misma desconfianza que impidió que se les permitiera participar en las Elecciones hasta 1980 y, entonces, con muchos temores y debates²¹.

En su versión paternalista, el discurso político sobre los indígenas resulta igualmente nocivo. En enero de 1983, en el contexto del terror impuesto en la zona por la activa presencia de Sendero Luminoso y las fuerzas policiales, comuneros de Uchuraccay asesinaron a 8 periodistas y su guía llegados a la zona para cubrir la información aparecida en las capital, de que una comunidad vecina había dado muerte a miembros de la agrupación subversiva²². Tras el horrible asesinato de los periodistas, el Presidente de la República ordenó una investigación a cargo de una Comisión conformada por personalidades vinculadas a las letras y al periodismo y asesorada por prestigiosos científicos sociales, entre quienes destacaban tres antropólogos, sin participación de ningún perito en investigaciones de índole policial. Esta Comisión, intentando "proteger" a los campesinos de sanciones judiciales, presentó una comunidad de Uchuraccay que condensaba todas las imágenes del "*bon sauvage*" intrínsecamente pacífico pero capaz, por extrañas razones "mágico religiosas" de desarrollar una violencia asesina.

²⁰ Es interesante anotar que cuando, con sus vidas, los campesinos andinos desmienten la imagen que los asocia a Sendero Luminoso, pasan a ser, para los políticos, una especie de hordas susceptibles de ser lanzadas contra los subversivos. En ningún caso, son ciudadanos con derechos.

²¹ Como ya lo señaláramos, el resultado de la votación de los analfabetos (básicamente indígenas) en 1980 evidenció que su voto ni era homogéneo ni se diferenciaban en absoluto de las grandes tendencias nacionales (ver nuestro artículo en la revista SUR N°127)

²² Hay que recordar que ésta fue la última misión periodística que intentó esclarecer directamente hechos vinculados a la "guerra sucia" que vive el país.

Se habló así de su desconocimiento de lo que pasaba en el país y sobre todo de su aislamiento, con lo que la fuerte presión policial en la zona quedó, seguro involuntariamente, oculta: "En su pequeño mundo, parece improbable que hayan podido darse cuenta, en ningún momento, que el conflicto era apenas regional. Deben haberlo visto como un estado de guerra generalizada... Es evidente por otra parte que la ideología y las creencias locales no permitían definir al "enemigo" simplemente en términos políticos sino que conducían inevitablemente a su identificación con fuerzas mágicas del mal" (*Informe: 75-76*). Así, la brutalidad de las muertes de los periodistas" se debió entre otras razones a que se trataba de un crimen "que a la vez que político social, pudo encerrar matices mágico religiosos" (:36-37).

Esta imagen de un ser extraño que asesina por razones mágico religiosas, imagen presente también en las interpretaciones que hemos reseñado sobre Chiaraje, normalmente pacífico pero feroz cuando se le inquieta, que vive en colectividades porque es intrínsecamente gregario, de ese otro con el que compartimos el territorio

que nos mira huraño desde sus frías y aisladas punas²³, aparece completa en el siguiente párrafo extraído del mismo *Informe*:

"La celosa preservación de un fuero propio, que, cada vez que siente transgredido los arranques de su vida relativamente pacífica y huraña, y los precipita a luchar con braveza y ferocidad, aparece como una constante en la tradición iquichana y es la razón de ser

²³ Este tipo de descripciones, casi zoológicas no son extrañas en literatura sobre comunidades campesinas. Ellas (evocando bellísimas fotografías tipo 'National Geographic' donde un nevado, una llama y un indio son susceptibles de una lectura común) al otorgar a las comunidades campesinas el carácter digamos chato y armónico (sin diferencias ni conflictos) de un rebaño, refuerzan la imagen de un otro, cuyo comportamiento se asocia al de un hombre natural, al de un grupo humano más cerca de la Naturaleza que de la Cultura (lo veíamos también en las interpretaciones sobre Chiaraje). El indio naturaleza permite también apropiarse de la historia prehispánica, en términos del paraíso, perdido por la irrupción de la Cultura en el siglo XVI. Así, una vertiente crítica de la Conquista (no la única, obviamente), empata con una lectura oligárquica de la sociedad. En la educación primaria, por ejemplo, el curso de historia arranca con el mito (Manco Cápac), con lo que cerca de 20 mil años de producción de cultura en radical independencia desaparecieron. Una de las más sorprendentes asociaciones de indio con naturaleza se produce en el Cusco el día de "Inti Raymi" tras una reciente innovación integrada a esta representación, por la cual antes de subir a Sacsayhuamán el "Inca" (un actor) se encuentra en la Plaza de Armas de la ciudad con el Alcalde (el de verdad). Del acto interesa ahora resaltar la escenografía armada con papel cartón: el lugar de donde sale el Inca para el encuentro no es la representación de una fortaleza o de un muro de palacio Inca; es un cerro, una montaña rocosa con una cueva. De ahí, del fondo de la naturaleza (y no de un producto de la cultura) sale el Inca (esta fue la escenografía del 24 de junio de 1990).

de esa personalidad belicosa e indómita que se les atribuye en las zonas de abajo, sobre todo en las ciudades" (:38-39)²⁴

Preocupados por explicar las razones "ancestrales" del violento crimen, la Comisión echó un manto de humo sobre la presencia de personal de las fuerzas armadas en la zona, éuya directa responsabilidad en los sucesos nunca terminó de esclarecerse gracias al informe. Y mientras se discutía sobre su personalidad básica "belicosa e indómita", la comunidad de Uchuraccay fue arrasada. Primero por los senderistas que tras llenar Huamanga de pintas sobre que vengarían la muerte de los periodistas, asesinaron a muchos campesinos. Luego, muchos de los sobrevivientes "desaparecieron" pues su testimonio hubiera involucrado a personal de las fuerzas policiales. El Informe, desmentido en prácticamente todas sus "convicciones absolutas"²⁵, en vez de anotar la importancia de realizar una investigación exhaustiva que esclareciera la participación de diversos sectores en la masacre y descubrir el enorme riesgo que corrían los comuneros, cuya necesidad de protección física, más que cultural, era evidente, sirve ahora, quizás, de material para literatura.

Los Andes es un espacio donde grandes explosiones de violencia se han producido y siguen produciéndose. Sin embargo, ello no tiene que ver tanto con elementos de orden cultural, sino político. Están vinculados con la dominación extrema e ilegítima que conquistadores, hacendados y "mistis" mediadores con el Estado y el mercado han ejercido sobre sus poblaciones. Esta misma ilegitimidad obliga a estos sectores a producir un discurso sobre la feroz violencia de los campesinos andinos, a sentirse

²⁴ Es interesante anotar que el texto citado arriba, donde se asume como a todo lo largo del informe esta "personalidad", señala la fuente de donde proviene la imagen: 'tas zonas de abajo, sobre todo en las ciudades', asiento de los sectores mestizos intermediarios. Por otro lado, por si quedan dudas acerca de que ésta no es una imagen exclusiva sobre los iquichanos, vayamos al mismo informe: "9.os hombres que los mataron (a los periodistas) no son una comunidad anómala en el Sierra peruana. Son parte de esa "nación cercada" como la llamó José María Arguedas, compuesta de miles acaso millones de compatriotas que hablan otra lengua, tienen otras costumbres..." (:36).

²⁵ Particularmente en aquella de la "confusión" por falta de contacto; poco después del regreso a Lima de la Comisión fue "casualmente" hallado un rollo de fotos, tomadas por uno de los fotógrafos antes de morir, donde muestra las desesperadas explicaciones que daban a un grupo de campesinos que los cercaban.

permanentemente amenazados por ellos²⁶ y a exportar esta imagen amenazante, donde el diálogo, los derechos ciudadanos y la participación política directa se encuentran finalmente negados.

Como señalábamos al inicio, estas notas no pretenden negar la existencia de una cultura andina viva que reproduce, transforma y desecha instituciones que, por otro lado, se nutren de múltiples interacciones. Tan sólo sostiene que estas instituciones responden de maneras diferentes, desde una situación de pobreza extrema y dominación ilegítima, a semejantes imperativos básicos que el resto de compatriotas. A pesar de ello, existe un exitoso discurso mestizo sobre su otredad absoluta, que afirma, junto con la bucólica contemplación de sus prácticas sociales y económicas, su extrema, exótica, y peligrosa violencia. Este discurso que refuerza el rol mediador de los pueblos mestizos andinos, es asumido como verdadero por ciertos antropólogos y políticos.

²⁶ La reflexión y la revisión de la imagen del "otro", del indio violento, que hemos propuesto, no son gratuitas ni buscan sólo una discusión bibliográfica. Intentan resaltar proyectos y prácticas políticas implícitas. Tal vez, poco a poco, el pensamiento político peruano logre asumir las diferencias culturales dentro de una relación política, básicamente igualitaria y democrática.

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRE, Andrés y DUMEZIL, Georges

1953 "Fêtes et usages des indiens de Langui", *Journal de la Société des Américanistes*, N° 42. Paris.

BARRIONUEVO, Alfonsina

1971 "Chiaraje", *Allpanchis, Cusco*, N° 3.

COMISION Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay.

1983 *Informe*, Editora Perú. Lima.

GILT CONTRERAS, Mario Alberto

1955 "Las guerrillas indígenas de Chiyaraje y Toqto", en: *Archivos peruanos de folklore*, Año 1, N° 1. Cusco.

GIRARD, René

1972 *La violence et le sacré*, Grasset. Paris.

GORBAK, Celina; LISCHETTI, Mirtha y MUÑOZ, Carmen Paula.

1962 "Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia de Kanas tCuzco Perú)", *Revista del Museo Nacional*, Lima, Tomo XXXI.

HARTMANN, Martha

1972 "Otros datos sobre las llamadas Batallas rituales", en: *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 6. Lima.

HOPKINS, Diane

1982 "Juego de enemigos", *Allpanchis, Cusco*, N° 20.

MOLINA, Cristóbal de

1989 "Relación de las fábulas y ritos de los Incas", en: *Fábulas y Mitos de los Incas*. Edición de Henrique URBANO y Pierre DUVIOLS. Crónicas de América 48. Historia 16, Madrid.

POOLE, Deborah

1988 "Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur RiYi", *Márgenes*, Lima, Año 2, N° 4.