

INTERACCIÓN SIMBÓLICA Y EL CON- FLICTO ENTRE EL CATOLICISMO OFICIAL Y EL ANDINO POPULAR, EN LA FIESTA DEL WANCHAKO

Gerardo Alcántara Salazar
Docente de la Facultad de Derecho de la UNMSM

SUMARIO: *Introducción. 1.- La fiesta del Wanchako. 2.- Valores religiosos en conflicto y la amenaza de un comportamiento colectivo. 3.- Preámbulos de la ceremonia central. 4.- La procesión: una gran representación teatral. 5.- Desarrollo de la procesión. 6.- El ritual de las velas.*

Introducción

Smelser, a lo largo de su libro establece la diferencia entre comportamiento colectivo y comportamiento ceremonial. Estos eventos se pueden producir —como se advierte en la Fiesta del wanchako— en el nivel simbólico, en cuyo contexto se percibe la interacción social y el enfrentamiento de códigos culturales. La fiesta que describiré luego tiene lugar en el distrito de los Baños del Inca, a seis kilómetros de la ciudad de Cajamarca, en el mismo balneario que se encontraba Atahualpa en 1532, cuando Pizarro

llegó a la Ciudad del Cumbe, convocó al último inca, lo procesó, sancionó, recibió un cuantiosísimo rescate en oro y plata diciendo que a cambio perdonaría la vida del jefe inca; finalmente incumplió su palabra y ordenó matarlo. Campesinos bilingües, quechua-hispanohablantes, exponentes de esa coalescencia cultural en el aspecto lingüístico, se enfrentan a la iglesia católica oficial al momento de celebrar a la Virgen de la Natividad, como evidencia de la existencia no de uno sino de dos catolicismos, el canónico defendido por los curas y el andino popular expresado en el comportamiento de los campesinos. El comportamiento colectivo —como lo plantea Smelser— no es cualquier movimiento de masas, sino sólo aquel que *tiene como fin la reconstrucción del componente o componentes de la acción social, que se supone han sido dañado o dañados*. «La diferencia básica entre tales ceremonias y el comportamiento colectivo —y la razón de su exclusión— es la institucionalización de la forma y el contexto de las ceremonias. El indicador de su institucionalización es que tales sucesos se programan a menudo para horas, lugares y ocasiones definidas, y se rodean de ritos formales, como los cánticos, o en 'formas de celebración' semiformales, como la bebida, el abucheo, la marcha, etc. Tales actividades de celebración se describen bien con la frase 'convencionalización de la multitud'. Las creencias en que se basan tales actividades no se estructuran como soluciones rápidas para los problemas surgidos de la tensión estructural. Las actividades ceremoniales son ocasiones para la reafirmación periódica de los componentes generalizados de la acción, antes que para la creación de componentes nuevos»¹.

El tema en referencia lo trata en el párrafo titulado: «EXCLUSIÓN DE OTROS FENÓMENOS DEL CAMPO DEL COMPORTAMIENTO COLECTIVO»², incluido en el capítulo IV, cuyo título es: «LA ÍNDOLE DEL COMPORTAMIENTO COLECTIVO». Entre las modalidades del comportamiento ceremonial advierte:

«1) Las reafirmaciones colectivas de valores, rituales, festivales, ceremonias, y ritos de paso. Incluimos aquí, por ejemplo, el regreso a casa, los desfiles de ex alumnos, el saludo a la bandera, las manifestaciones patrióticas en días festivos, la rebelión ritual, y el ruidoso regocijo que con frecuencia acompaña con tales ocasiones. Estas celebraciones pueden proveer el marco de verdaderos estallidos colectivos..., pero no constituyen en sí mismas ejemplos de comportamiento colectivo. Es verdad que se basan a menudo en valores generalizados, tales como la divinidad, la nación, la monarquía o el *alma mater*. Es cierto que son colectivas... La diferencia

¹ Neil J. Smelser, Teoría del comportamiento colectivo, p. 89, FCE, México, 1996.

² Op. Cit. P. 88.

básica entre tales ceremonias y el comportamiento colectivo —y la razón de su exclusión— es la institucionalización de la forma y el contexto de las ceremonias»³.

El tema central, claro está, se refiere a la acción social «que la gente trata de reconstruir»⁴, vale decir, al «comportamiento colectivo», el cual no es, por obvias razones, ni individual ni cualquier acción de masas, sino solamente aquellas que tienen por objeto la reconstrucción del componente o componentes de la acción social, que se supone han sido dañados. Agrega también que «algunos tipos de comportamiento se encuentran en la frontera entre el comportamiento colectivo y el comportamiento ceremonial... el linchamiento, por ejemplo»⁵. En cuanto a los componentes del comportamiento aclara:

«Tales componentes son: *a*) los valores, o las fuentes generales de la legitimidad; *b*) las normas, o los procedimientos reguladores de la interacción; *c*) movilización de la motivación individual para la acción organizada en papeles sociales y colectividades; *d*) las facilidades de la situación: o sea, la información, las aptitudes, las herramientas y los obstáculos para la búsqueda de metas concretas. Derivaremos de estos componentes nuestra tipología del comportamiento colectivo. El principio básico es que cada tipo de comportamiento colectivo se orienta hacia un componente distinto de la acción social. Por ejemplo: *a*) el movimiento orientado hacia el valor es la acción colectiva movilizadora en nombre de una creencia generalizada, que preconiza una reconstrucción de los valores; *b*) el movimiento orientado hacia las normas es la acción movilizadora en nombre de una creencia generalizada que propende la reconstitución de las normas; *c*) el estallido hostil es la acción movilizadora de acuerdo con una creencia generalizada, que asigna a algún agente la responsabilidad de un estado de cosas poco deseable; *d*) el furor y el miedo pánico son formas de comportamiento basadas en una redefinición generalizada de las facilidades de la situación. En el capítulo v derivaremos en detalle estos tipos y mostraremos sus relaciones recíprocas complejas»⁶.

Entre los actos que no constituyen una modalidad de «acción colectiva» Smelser⁷ menciona de manera explícita a la brujería por tratarse de una práctica institucionalizada, la cual en el contexto de las «creencias generalizadas» es un caso de creencia histórica,

³ Op. Cit. p. 89.

⁴ Op. Cit. P. 21.

⁵ Op. Cit. p. 90.

⁶ Op. Cit. P. 21.

⁷ Neil J. Smelser, Teoría del comportamiento colectivo, FCE, México, 1996.

vinculada a la hostilidad y al fenómeno denominado «persecución de brujas», que a su vez constituye una reacción adversa en «situaciones ambiguas», las que «parecen aumentar marcadamente en los periodos de hambruna, desorden social interno, etc.»⁸ Este tema de la hostilidad es tratado en el capítulo correspondiente a la «creación de creencias generalizadas», que sirven de soporte de la acción colectiva y que la cualidad de asignar «a algún agente la responsabilidad de un estado de cosas poco deseable». Smelser concede un rol muy importante a la brujería en la creación de creencias generalizadas, que es un detonante de la acción colectiva, cuando afirma explícitamente: «las creencias que sirve de base al comportamiento colectivo (las llamaremos *creencias generalizadas*) se asemejan a las creencias mágicas»⁹. Para que el comportamiento colectivo se materialice debe existir alguno o varios de estos factores: Conductividad estructural, tensión estructural, surgimiento y difusión de una creencia generalizada, factores precipitantes, movilización de los participantes y la operación del control social. «La conductividad estructural», es el perfil de la sociedad al interior de la cual se producen, «los auges y los miedos pánicos financieros, los ciclos y los furores de la moda no afectan a las sociedades sencillas, tradicionales»¹⁰. La tensión estructural juega uno de los roles trascendentes en la dinámica del comportamiento colectivo¹¹, puesto que «cuanto más grave sea la tensión, más probable será la aparición del episodio»¹².

El *comportamiento ceremonial* está fuera del *comportamiento colectivo*, pero dentro del concepto «*acción social*», concepto éste que también incluye al anterior. Se trata de una modalidad de la acción social, puesto que existe interacción en más de un sentido: Entre individuos, entre individuos y la multitud y como se verá en el caso de la Fiesta del Wanchako que presentaré luego, la interacción se da también entre la multitud y la iglesia católica. Como se apreciará en el curso de esta exposición, en el contexto de un comportamiento ceremonial puede incubarse un comportamiento colectivo, debido a que en este comportamiento ceremonial los individuos interactúan con sus correspondientes elementos culturales y practican un catolicismo *sui generis*, que entra en con-

⁸ Op. Cit. P 119.

⁹ P. Cit. P. 21.

¹⁰ Op. Cit. P. 27.

¹¹ Op. Cit. P. 61

¹² Op. Cit. P. 62. Por la tensión estructural los «movimientos religiosos extremistas parecen concentrarse en los grupos marginados, tales como las poblaciones coloniales, los miembros más pobres de una sociedad y los inmigrantes recientes. Los disturbios raciales siguen a las invasiones de población y las nuevas clases de contactos culturales». Op. Cit. P. 28.

flicto con el catolicismo oficial de la iglesia. Finalmente el elemento religioso termina convertido en un pretexto para que campesinos de diferentes villorrios pero que pertenecen a la misma cultura se reúnan, se embriaguen bebiendo aguardiente de caña y la *chicha*, una bebida típica de origen pre inca. Lo que une a los actores sociales que dan vida a esta fiesta es también la cultura de la precariedad, puesto que los campesinos visitantes tienen la costumbre, cuando llega la noche, de pernoctar a la intemperie, soportando incluso la lluvia, si se presenta.

Para R. M. Maciver y Charles H. Page, el rito y la ceremonia son las «principales influencias impersonales que ligan a los hombres con los *mores*»¹³. El rito como categoría sociológica se asocia, con la ceremonia, cuyo «cumplimiento adopta, de ordinario, un carácter religioso, como lo demuestran sus equivalentes modernos tales como la Navidad y la Pascua»¹⁴. En los ritos «se supone ser necesaria una actitud de reverencia y dignidad especial»; y «donde mejor se aprecia la presencia del rito es en los servicios religiosos, en los procedimientos judiciales y en los actos de corte»¹⁵.

«El rito, así entendido, a menudo se identifica con la ceremonia y constituye su núcleo. La ceremonia, sin embargo, es un concepto algo más amplio, dentro del cual se comprende al rito»¹⁶.

Maciver y Page destacan la importancia que reviste la ceremonia:

«Ya en la antigüedad se vio en la ceremonia un poderoso medio de apoyo al orden social. La ceremonia es 'el lazo que mantiene unida a la multitud, y cuando ese lazo se desata, aquella cae en la confusión'»¹⁷.

De manera que mientras el comportamiento colectivo es siempre la expresión masiva, siempre y únicamente, con el propósito de reestructurar los componentes del orden social que se supone han sido dañados, la ceremonia apunta a mantener el orden social, aunque a juzgar por lo descubierto en las tensiones del pueblo con los párrocos en la *Fiesta del Wanchuko*, quedando claro que comportamiento ceremonial y comportamiento colectivo son diferentes, en el contexto de un comportamiento ceremonial puede incubarse un comportamiento colectivo.

¹³ R. M. Maciver y Charles H. Page, p. 156. Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1966.

¹⁴ Op. Cit. P. 157.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

La semblanza de la *Fiesta del Wanchako*, que presento a continuación constituye un avance de mi tesis denominada *Magia y poder en los Andes*, que vengo elaborando para sustentarla en doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

1.- LA FIESTA DEL WANCHAKO

Uno de los acontecimientos más importantes vinculados a lo simbólico y lo sagrado son las fiestas campesinas, que en el caso del Perú giran en torno una virgen o santo que es considerado patrono del lugar. En el distrito de los Baños del Inca, ubicado a sólo seis kilómetros de la ciudad de Cajamarca, balneario histórico porque en él se encontraba Atahualpa –el último Inca del Tahuantinsuyo– cuando llegaron los Españoles que conquistaron el Perú; y actualmente uno de los pocos refugios de habitantes bilingües del Departamento, tiene en la *Fiesta del Wanchako*, una de las expresiones más interesantes de la aculturación religiosa.

Esta Fiesta se inicia el ocho de setiembre, y a pesar del nombre totémico como se lo conoce de modo general, en ella se venera a la Virgen de la Natividad, del santuario católico. Los actores de esta actividad son campesinos bilingües -quechua-hispanohablantes- que han pasado en las últimas décadas de la situación de colonos a la condición de propietarios de pequeñas parcelas de tierras. No solamente se trata de personas de los Baños del Inca, sino también de otros grupos rurales ubicados geográficamente cerca de la ciudad capital del Departamento y que tienen en común ser precisamente bilingües que a diferencia de los campesinos auto identificados como mestizos que hablan solamente castellano con préstamos del Quechua y del *Culli*, son, pues, bilingües, con notoria tendencia a convertirse en monolingües, hispanohablantes, como resultado del *genocidio cultural* que sufren desde la conquista española¹⁸. Residen principalmente en las aldeas que circundan la ciudad de Cajamarca, tales como Baños del Inca, *Porcón*, *Chetilla*, *Pariamarca*, *Shultin*, *Tartar*, etc. Como se ha señalado ya a excepción de estos grupos humanos, la inmensa mayoría de campesinos de Cajamarca son hispanohablantes y se consideran mestizos, porque hablan castellano con préstamos del *Quechua* y del *Culli*. La religiosidad de estos campesinos, o más exactamente su catolicismo práctico lo estudiamos a través de la misma brujería y de la mayoría de relatos hasta aquí analizados.

¹⁸ El concepto genocidio cultural o etnocidio es abordado en el importante estudio de la UNESCO titulado *Nuestra diversidad creativa*, documento en el que se expresa la preocupación por el deterioro y pérdida de la variedad cultural de los diferentes grupos étnicos y nacionalidades del mundo. (C.f. *Nuestra Diversidad creativa*. EDICIONES DE LA UNESCO, Madrid, 1997).

Los campesinos que acuden a la fiesta del *Wanchako*, además de ser quechua hablantes e hispanohablantes, son tipificados como «indios» por los demás campesinos.

2.- VALORES RELIGIOSOS EN CONFLICTO Y LA AMENAZA DE UN COMPORTAMIENTO COLECTIVO

El catolicismo practicado en la fiesta es bastante diferente del canónico. Más que una fiesta religiosa parece una simple experiencia vital, psicológica más que mística. Su desarrollo da cuenta de una religión en sentido etimológico (*religare*=unión) de unión comunitaria. No es pues una fiesta con olor a santidad. No es el catolicismo oficial, sino el amoldado por la experiencia histórica de siglos. Tienen en común con los demás campesinos parcelarios la creencia en que las divinidades a las que rinden culto aparecen de manera misteriosa, generalmente en cuevas – *pakarinas*- y hasta en lagunas (*ukju-pacha*). Rara vez explican de otro modo el origen de las estatuas de los santos a los que festejan, a la vez que consideran que la estatua es el santo en sí mismo.

A partir de la idea que tienen acerca del origen de sus santos patrones se advierte el sincretismo cultural, puesto que las cuevas o la superficie de las aguas son las *pakarinas*, vale decir, lugares donde se amanece o se aparece, a la vez que constituyen el punto de acceso al *ukju-pacha*, según el imaginario andino prehispánico. Además, se advierte otro sincretismo en la superposición de nomenclaturas: la fiesta del *Wanchako* -ave andina- se realiza el ocho de setiembre, oficialmente día de la Virgen de la Natividad, mientras que de la fiesta totémica solamente se conserva el nombre genérico del animal. No hemos podido establecer la relación histórica del recuerdo al animal totémico asociada a la virgen cristiana. Es probable que antiguamente los nativos del lugar hayan celebrado en esa misma fecha y lugar al *wanchako* y que los españoles durante la Colonia hayan preferido institucionalizar el culto a la referida santa, pues fue práctica frecuente entre los españoles estas superposiciones como recurso táctico para suplantar definitivamente el culto nativo que era por ellos considerado pagano¹⁹. De ser así, cuando menos ocasionalmente tuvieron éxito, aunque llegaron a ese resultado a expensas de alterar la misma religión católica produciendo un sincretismo, a través del cual se perpetúa la religión andina prehispánica que fue asediada por la fuerza coercitiva de los extirpadores de idolatrías y de los recursos consensualizadores de los curas doctrineros. Según versiones orales recogidas, la denominación -Fiesta del *wanchako*- se mantiene asociada a la apariencia que ofrecen los campesinos por el color de sus ponchos que en conjunto parecen bandada de *wanchakos*, aunque otros creen que como

¹⁹ C.f. Luis E. Valcárcel: Ruta cultural del Perú.

es costumbre entre los campesinos, éstos al festejar a la Virgen consumen tanto licor y luego pelean hasta bañarse en sangre el pecho simulando *wanchakos*.

En el sincretismo se patentizan elementos de origen católico como «pindoneros», «novenantes», «alguaciles» y «mayordomos», los que se encargan de organizar y costear la fiesta, siguiendo las reglas de la reciprocidad andina. Los organizadores coordinan con las autoridades eclesiásticas y edilicias en torno a las misas, novenas y licencias. Los «alguaciles» organizan «danzas» de *chunchos*, *pallas* y «loas». *Chunchos* y *pallas* son elementos andinos prehispánicos. «Loa» es un concepto de origen africano, asimilado por la religión católica²⁰. Los «alguaciles» son los funcionarios que cumplen un rol importante en la organización de la Fiesta, por lo que la multitud suele congratularlos haciéndolo bailar botella en mano en los hombros de cargadores voluntarios, sobre todo si además de su papel explícito obsequian comida y bebida.

El mayordomo ahorra dinero y almacena víveres durante todo el año para agasajar a los campesinos de su entorno comarcano. Coordina con los alguaciles, novenantes y pindoneros con tres meses de anticipación. También organiza su equipo de cocineros y de músicos, los campesinos calificados en tocar caja, flauta y clarines (*kerke*). Los músicos -usualmente campesinos muy pobres- ganan status por su virtuosismo, llegando a ubicarse en una jerarquía similar al del brujo y el rezador. Los organizadores de la fiesta lo congratulan sirviéndole una sabrosa cabeza sancochada de carnero.

Tradicionalmente han surgido diferencias entre la autoridad eclesiástica, el alcalde y los campesinos en cuanto a la organización de la fiesta. Los sacerdotes no están de acuerdo con la participación de las «danzas», elementos profanos no acorde con lo sagrado, desde la óptica de los curas. Otra diferencia radica en que los campesinos participan en la procesión con su propia virgen, mientras los curas quieren que la Virgen de la parroquia sea la única que se exhiba en la procesión. El problema es de naturaleza conceptual, se enfrentan la visión ortodoxa de la iglesia católica con la visión fetichista de los campesinos. Los argumentos de los sacerdotes son: «Virgen de la Natividad hay una sola, basta con la que tenemos en la capilla, o la sacaremos de su lugar para poner la de ustedes. La virgen de ustedes tiene que quedarse en vuestra casa y si la traen se quedará en la sacristía mientras dure la misa, porque tampoco puede haber varias misas».

²⁰ Silva Santisteban, Fernando: *Antropología*. Biblioteca Universidad de Lima. Lima, 1977, p. 444.

Para los campesinos se trata de una práctica excluyente, lo cual, de acuerdo a lo que hemos visto, según la teoría de Smelser podría provocar un comportamiento colectivo, destinado a reconstruir los valores del componente social. Ante su insistencia, los sacerdotes les proponen celebrar misa para su Virgen en fecha distinta a la oficial. Los campesinos no creen en un santoral abstracto y tampoco aceptan que las estatuas sean solamente representaciones tangibles de entidades esotéricas. Piensan que la estatua y el santo son la misma realidad y que en ella radican los poderes trascendentes. Ante la resistencia de los curas de oficiar misa en los términos que plantean los campesinos, éstos se lamentan: «Acacau²¹ la virgencita no se quedará con su alegría siquiera». La estatua y la virgen, son una sola entidad en el imaginario campesino. Ven en la estatua lo sagrado en sí²². Además los campesinos demuestran tener una visión antropomórfica de las estatuas. Se trata de otra muestra de fetichización o personificación de las cosas. Ven en ellas también a entes personificados, al identificar la estatua y lo sagrado. En este contexto hay que entender el reclamo de los campesinos para que el sacerdote a la vez que oficia misa simultánea para ambas vírgenes -la de la capilla y la de los campesinos-, acepte cobrar los derechos correspondientes y haga pública referencia de que la misa vale también para su estatua. El objeto no es resaltar a los campesinos sino comprender sus motivos sentimentales, puesto que ellos consideran que su virgen sin misa quedará muy triste. Los sacerdotes discrepan de esta particular manera de entender el cristianismo. En su afán de modificar la visión fetichizada de los campesinos plantean: «Ya que tanto quieren pagar por la misa, por qué no dan ofrendas volunta-

²¹ Acacau: ¡Qué pena! ¡Qué lástima!

²² A propósito del significado de los santos en la historia universal, Hegel nos ofrece la siguiente versión:

«Los puntos principales de la religión cristiana fueron establecidos finalmente por los concilios. Los cristianos del imperio bizantino quedaron sumidos en obtusas supersticiones, encadenados en una ciega obediencia hacia los respectivos patriarcas y sacerdotes. El ya mencionado servicio a los iconos originó los más brutales choques. El famoso emperador León, de los isaurios, persiguió especialmente las imágenes y en el concilio de 754 fueron declaradas las imágenes como una invención del diablo. No obstante, rehabilitó la emperatriz Irene el 787 el culto y la emperatriz Teodora lo restableció en 842 en forma definitiva, imponiendo severos castigos a los iconoclastas. El patriarca de esta tendencia recibió 200 latigazos. Los obispos temblaban y los monjes se alegraban. A continuación fue celebrada la ortodoxia mediante una fiesta anual. Por el contrario, en Occidente se repudió enérgicamente el fetichismo de las imágenes. El año 794 aceptó una asamblea de dignatarios cristianos en Frankfurt el culto a las representaciones pictóricas, pero se condenó al mismo tiempo severamente las supersticiones tan difundidas en Grecia. Sólo en las postrimerías de la Edad Media se generalizó luego el culto a las imágenes». George W. Friedrich Hegel: *Filosofía de la historia* P. 297-298, Editorial Claridad S.A., 2005, Buenos Aires.

rias». Pero para ellos la limosna es la ruptura de las relaciones de reciprocidad, es la entrega de algo a cambio de nada. Los campesinos creen merecer algunos favores de la Virgen y quieren responder con sacrificio económico. También se suelen quejar los campesinos que ante sus requerimientos, los sacerdotes les dicen: «Si tanto quieren misa, a la Virgen de ustedes lo haremos en la puerta de la Iglesia».

La Fiesta del *wanchako* tiene, pues, una doble faceta. La oficial y la que expresa en su práctica la comunidad cristiano-campesina. Y en cuanto solución de esta clase de conflictos, como bien plante Hegel²³, el poder sagrado es un poder externo y ajeno; el clero, mediador del poder sagrado absoluto y la masa de fieles, será siempre quien establezca las reglas de juego. Los campesinos quieren misa por separado para sus propias vírgenes, pero también desean participar de la que se oficia a la Virgen del templo. No quieren ser segregados de la procesión, ni que los curas se opongan a sus danzas y loas. En buena cuenta reclaman su derecho a no ser excluidos. Los sacerdotes no pueden prescindir de los campesinos, pues sin ellos no habría la festividad, o pasaría inadvertida con la poquísima gente de procedencia urbana que suele también asistir con afán recreativo. A esta fiesta concurren campesinos bilingües de toda la provincia, promueve pequeños negocios y desplazamiento de personas de procedencia urbana. Después de todo no se trata de imponer criterios; a probar por la experiencia de cerca de quinientos años, la internalización del catolicismo oficial sin elementos nativos en

²³ «Lo sagrado como cosa tiene el carácter de la exterioridad y, por lo mismo, puede ser tomado por otro contra mí. Puede hallarse en mano ajena, ya que el proceso no se opera no se opera en el espíritu, sino que se mediatiza a través de la objetivación. El mayor bien del hombre está en otras manos. Aquí aparece de inmediato una línea divisoria entre aquellos que lo poseen y los que han de recibirlo de otros, es decir la separación entre sacerdocio y laicos. Éstos no participan directamente de lo divino. Ésta es la divergencia absoluta en que cayó la Iglesia en el Medioevo. Las autoridades sacerdotales establecieron ciertas condiciones bajo las cuales los laicos podían participar de lo sagrado. Toda la evolución de la doctrina, la ciencia de lo divino, está en posición exclusiva de la iglesia. Es ella la que dispone, y a los laicos corresponde obedecer. Obediencia como obligación; la obediencia de la fe y sin propia elección. Semejante relación ha hecho de la fe una cosa de derecho externo y ha proseguido así hasta conminación y la muerte en una pira.

«Del mismo modo como los hombres están separados de la iglesia, así también lo están de todo lo que es sagrado. Debido a que el clero se convierte en mediador entre los hombres y entre Cristo y Dios, no puede dirigirse el laico directamente a la esfera divina, sino que debe hacerlo a través de los santos. Es a causa de esta de esta situación que surgió la gran veneración a los santos, y al mismo tiempo una infinidad de fábulas y mentiras referentes a tales santos y su frondoso historial». George W. Friedrich Hegel: *Filosofía de la historia*. P 329, Editorial Claridad S.A., 2005, Buenos Aires.

la mente campesina es una utopía. Los componentes del imaginario prehispánico siguen vigentes, pues han logrado sobrevivir incluso a políticas de extirpación basada en la coerción. El catolicismo que sobrevive es el aculturado, un catolicismo andino-popular.

Pese a los fracasos en su intento de enderezar el catolicismo de los campesinos a los cánones oficiales, los curas aprovechan su motivación para dar esplendor a la festividad, para hacer trabajo catequístico, y hasta político, puesto que a través de las misas canalizan lo que se conoce como doctrina social de la iglesia. También ha logrado incorporar al imaginario fetichista de los campesinos otros conceptos igualmente fetichizados, tales como Estado, Ley, Democracia. Los campesinos tienen propensión a una aprehensión sensorial de la realidad. Conceptos como democracia o anticristo aparecen reificados, pero antitéticos y excluyentes. Mucho antes, fueron personificados los conceptos judío y cristiano como antitéticos. «Judío» para los campesinos significa literalmente «demonio», mientras que «cristiano» significa también exactamente «persona» o «gente». En este juego de símbolos judío y comunista aparecen como sinónimos o como una sola realidad. En otro momento, la iglesia hizo valer «evangelista» como judío. Esta tendencia fue cambiando como influencia de la llamada Teoría de liberación.

Indignados pobladores de los Baños del Inca -incluyendo algunas personas de clase media urbana- nos informaron que decidieron celebrar misa a la Virgen de la Natividad con la creencia de que les había librado de daños como el del terremoto de mayo de 1970, que se sintió con fuerza en Cajamarca, pero que el cura se encerró en el templo y se negó a realizar el oficio religioso pese a que había cobrado los derechos. Sea cierta o irreal, o simplemente exagerada, la versión nos hace ver que el conflicto de los dos catolicismos es permanente, sin que hasta fecha haya dado lugar a un comportamiento colectivo. Ese mismo año se quejaron que el alcalde del distrito les negó licencia para quemar fuegos artificiales sólo porque la Virgen de la Iglesia no disponía de esos elementos. Y que luego de una ardua negociación, el alcalde cedió a cambio de seis docenas de «cuetes»²⁴, más cincuenta soles antiguos para la alcaldía. Cada sol equivalía a un dólar en aquella época.

El argumento del alcalde provocó especulaciones entre los campesinos, puesto que -según ellos- en los Baños del Inca los curas nombraban comisiones para que portando algunas prendas de la Virgen pidan limosnas, recaudando abundante dinero, apreciación exagerada debido a que la gente es pobre y no tan numerosa. Sin embargo, por

²⁴ «cuetes»: Fuegos artificiales.

aquellos años, Antero Mundaca, párroco de la provincia de Celendin, vestido de civil -novedad en esa época- en un sermón se pronunciaba en contra de los derroches que representan los fuegos artificiales y que más que probar religiosidad expresaba ostentación de ciertas familias.

Las pugnas entre los dos catolicismos ponía en peligro la continuidad de la fiesta, si se tiene en cuenta que todo el atractivo se centra en la presencia multitudinaria y «folclórica» de los campesinos. Hasta entonces esas divergencias venían generando crisis y estaba a punto en provocar una acción colectiva por la reconstrucción de valores presuntamente trastocados por los curas. Las veces que la iglesia hacía valer sus criterios la fiesta perdía atractivo y los campesinos respondían ausentándose. Lo espiritual no era lo que convocaba a los campesinos sino el ritual. La iglesia oficial se encuentra en la disyuntiva de observar complacientemente el desborde eufórico de los campesinos mundanos bajo la admonición de un elemento del santuario católico o de defender intransigentemente la pureza religiosa a riesgo de ahuyentar a los campesinos. Porque las fiestas y de manera particular las Fiesta del wanchaco más que mística o estar dedicado a lo sagrado rinde culto a lo profano: por cada minuto que rezan dedican horas a beber licor fuerte, un aguardiente de caña hasta caer en el paroxismo²⁵.

A principios de la década del setenta, las controversias entre estas dos tendencias llegaron al extremo de que algunos campesinos amenazan con «sacar la chochoca al cura»,

²⁵ Caillouis, refiriéndose a las fiestas en general sostiene: que ellas suelen terminar «de manera frenética y orgiástica en un libertinaje nocturno de ruido y de movimiento que los instrumentos más burdos, tocados a compás, transforman en rito y en danza». Caillouis, Roger. *El hombre y lo sagrado*, p. 102. Fondo de Cultura Económica, 2004, México. Agrega: «Ya se ha visto que en la vida ordinaria lo sagrado se manifiesta exclusivamente por medio de prohibiciones. Se define como lo «reservado», lo «separado»; se le pone fuera del uso común, protegido por prohibiciones destinadas a evitar todo ataque contra el orden del mundo, todo riesgo de trastornarlo y de introducir en él un germen turbador. Aparece, pues, esencialmente como negativo. Éste es en realidad uno de los caracteres fundamentales que se reconocen con mayor frecuencia en la prohibición ritual. Pero el período sagrado de la vida social es precisamente aquel en que las reglas se suspenden y se recomienda en cierto modo la licencia. Sin duda puede negarse a los excesos de la fiesta un sentido ritual preciso y considerarlos solamente como simples descargas de actividad. «Se halla uno tan completamente fuera de las condiciones ordinarias de la vida», escribe Durkheim, «y se tiene tal conciencia de ello, que se siente la necesidad de proyectarse fuera y por encima de la moral en uso». Ciertamente, la agitación desordenada y la exuberancia de la fiesta responden a una especie de afán de desentumecerse». Caillouis, Roger. *El hombre y lo sagrado*, p. 105. Fondo de Cultura Económica, 2004, México.

que en la jerga local significa agredir físicamente con las manos. Para llegar a esta convicción primero concluyeron que estos curas eran inauténticos y más bien «evangelistas» infiltrados. Creían que estos «evangelistas» disfrazados de curas tenían el propósito de erradicar la religión católica y llevarse la virgen a Lima, otro término casi fetichizado. «Nosotros no lo permitiremos -decían-, nombraremos un cabecilla y un abogado y no permitiremos que se lleven a la patrona. Si quieren virgen que lo compren o que le pidan al Gobierno». Sus temores se acrecentaban por que los curas reformistas eran «gringos», pues correspondía a un momento en que los curas mestizos desaparecían de escena por la disminución de vocaciones sacerdotales en el Perú. Pero también recordaban que incluso los curas mestizos ya desde la década del cincuenta les habían empezado a crear dificultades. Ramos Gallardo refería que el padre Tapia les quitó el niño Manuel que se celebraban también en los Baños del Inca hasta la década del sesenta. Que por la misma fecha prohibieron que Santos Jaichin y Santos Saldaña Huaripata celebraran a San Juan de *Chuquipunkuio*. También decían que los curas de la catedral se adueñaron de San Pedro de Bambamarca Chico que era guardado en casa de Candelaria Encil hasta 1956. Sucede que estos campesinos que asisten a fiestas multitudinarias como la fiesta del *wanchako*, tienen su santo patrón en cada villorrio. Pero a juzgar por las quejas, esos santos empezaban a ser expropiados por las parroquias. En suma -y como se ha visto en otra parte de este trabajo- el conflicto entre los dos catolicismos, el oficial y el andino-popular de los campesinos se remonta a la Colonia y se mantiene vigente, aunque durante décadas el cura Vigo párroco de Porcón permitió que los campesinos del lugar hagan ingresar a misa a la *Señorca*, una asna a la que consideran sagrada.

Cabe señalar, como otro atributo del catolicismo andino-popular que los campesinos de Cajamarca celebran casi siempre a un santo determinado pero no se ocupan de Cristo o del Dios universal, quizá porque en su experiencia vital tienen más contacto con poderes concretos personificados por las autoridades locales, o por el patrón -cuando eran siervos- antes que por un poder político centralizado.

3.- PREAMBULOS A LA CEREMONIA CENTRAL

La noche del siete de Setiembre, víspera del día central, las «danzas» (*chunchos y pallas*) concurren a la iglesia con su atuendo e instrumentos musicales típicos (caja, clarín -*kerke*- y flauta andina). Intentan ingresar a la iglesia donde ya se está oficiando la misa, pero un sacerdote les prohíbe. Los campesinos tratan de hacerle cambiar de opinión cantando el «alabao» con tonada aldeana. Las tensiones alcanzan en este momento su mayor intensidad; el cura seguramente piensa que la misa va a perder solemnidad y airadamente les amenazaba con balearlos si no se retiran. Los campesinos -que con su canto, de hecho, ya han interferido la misa- callan y, sin embargo, no logran

ingresar a la iglesia. Durante todo el día habían bebido chicha de jora y aguardiente, habían bailado también y llegaron cuando la misa había comenzado. A criterio del sacerdote, en esas condiciones, la participación de campesinos distorsiona el culto. Fue otra muestra de la diferencia que existe entre los dos catolicismos. Para la iglesia oficial el ceremonial del día se inició y terminó con esa misa que había comenzado a las siete de la noche. Para los campesinos la fiesta comenzó temprano y continuó durante toda la noche. En la misa había muchos campesinos, pero sobre todo de aquellos que no eran del lugar. Los oriundos de los Baños del Inca agrupados alrededor de su virgen desde temprano se refugiaron en la casa del mayordomo. Las «danzas» o grupos corales que cantan y bailan música relativa a la fiesta permanecen hasta las diez de la noche, tarde ya para personas acostumbradas a dormir desde las siete de la noche y levantarse alrededor de las dos de la madrugada en función de las actividades agropecuarias.

A las diez de la noche los campesinos están ya beodos y cantan y piensan en alta voz. Sus cantos traducen sus inquietudes, sus relaciones con el poder judicial, con la sociedad política y con los aparatos estatales. Uno de ellos canta: «La educación no vale nada, lo que vale es el cariño». «He trabajado en la universidad conozco a fulano y zutano». A diferencia de los campesinos parcelarios hispanohablantes, entre estos campesinos la mujer consume licor al igual que el hombre. Una de ellas, bastante mareada canta: «Soy india *huacatacina*²⁶ solita meideacabar, mañana viene la muerte ahí se acaba la chicha, solita meideacabar. No soy ni dos ni tres, solita meideacabar, solita desgraciada, solita *Guaripatita*, viditaaa...».

A diferencia de los campesinos «mestizos», bailan en grupos, hombres entre hombres y mujeres con mujeres. Aun cuando existe democratización en el consumo de licor y en las danzas, los bancos o muros para sentarse están reservados para los hombres en tanto que las mujeres se sientan en el suelo. Las bestias de carga sirven para transportar al hombre mientras que la mujer camina a pie. Es regla que los campesinos en todo el departamento protejan sus pies con llanques u hojotas mientras que las mujeres se desplazan con los pies en el suelo, sin ninguna protección. En los pleitos de estos campesinos los pugilatos se producen sin respetar diferencias sexuales, ni tener en cuenta que las mujeres estén en cinta o lleven sus niños a la espalda como es costumbre. Tampoco es raro que se establezcan pugilatos de padres contra hijos o de hijos contra padres.

A partir de medianoche los campesinos se aglomeran en torno a la iglesia y se recuestan unos juntos a otros, a la intemperie, las mujeres protegiéndose con sus pollerones y

²⁶ «Huacatacina». Gentilicio de Huacataz, aldea del distrito de Cajamarca.

chales, en tanto que los hombres se abrigan con sus ponchos de lana. Como en setiembre suele caer una lluvia suave los campesinos «cortan» el frío con dosis de aguardiente y coca. Hombres y mujeres cubren sus cabezas con sombreros de junco. Otros se refugian en toldos; y no faltan hombres y mujeres tirados en el camino. Los campesinos que pasan así «la noche buena» son de los caseríos aledaños, mientras que los lugareños regresan a sus casas.

Chicha, aguardiente, coca y cal constituyen elementos culturales sincretizados e ingredientes infaltables en las festividades campesinas. La chicha de jora y la coca tienen origen andino anterior a la conquista española. El aguardiente de caña —que trajeron los españoles de la Conquista—, o simplemente alcohol que consumen los campesinos es destilado en los trapiches de los valles interandinos del mismo departamento. Los rezos no faltan pero por escasos minutos. También se advertirá la quema de velas, como concesión al catolicismo oficial.

4.- LA PROCESION: UNA GRAN REPRESENTACION TEATRAL

La procesión de la Virgen de la Natividad la mañana del ocho de setiembre reproduce escénicamente determinados actores tipo, de la misma manera que sucede en el teatro. Pero a diferencia del teatro convencional no hay espectadores, ni actores puros. Todos los campesinos son de algún modo actores. Los actores principales son los mismos campesinos, la Virgen y el cura apenas se diferencian al interior de la masa coral compuesta por miles de habitantes rurales. Semejante teatro tampoco podría tener cabida en un escenario amurallado y de dimensión convencional. El escenario es la pampa enorme y las pocas calles del distrito de sabor aldeano. Los campesinos asumen la personificación de categorías sociales que se encubren tras nomenclaturas racistas y también bajo el simbolismo de funcionarios y grupos corales. Los personajes centrales son por eso «negros», «blancos», «capitanes», «loas», «chunchos», «pallas» y músicos. Ellos constituyen el elemento atávico que incomoda a la iglesia oficial, pero sin los cuales la festividad se reduciría a un acontecimiento inadvertido.

A las once de la mañana cesan las danzas, desde temprano dirigidas y auspiciadas por los propios campesinos, que anteceden a la procesión. Por disposición de los «mayordomos», los «capitanes» organizan a los actores en este orden: cuatro «negros» rebenques en mano; doce «blancos», entre ellos dos niños portando sendos carricitos en la mano; tres mujeres con bandejas de flores y banderitas al costado de los «blancos»; dos hombres con altacruces; la Virgen de los campesinos; seis músicos aldeanos, tres tocando clarín (*kerke*), instrumento típico de Cajamarca, y tres con caja y flauta. A continuación aparece el niño Jesús, dos «capitanes» «blancos», un flautista-cajero que se desplaza de espaldas frente a la virgen. A continuación, dos campesinos envueltos en la bandera

nacional. Después aparece la Virgen de la parroquia. Detrás vienen las «pallas» y la banda de músicos del Batallón Zepita No. 7 del Ejército que tiene su base, precisamente, en Los Baños del Inca. Cierra el séquito doce campesinos vestidos de blanco cabalgando caballos.

Se trata de un cúmulo de símbolos. Tenemos la personificación de categorías sociales, los elementos de la sociedad civil y de la sociedad política. El elemento local y el nacional. También la historia presente y la colonial. De aquella época histórica destacan los «blancos», sus «capitanes» y los «negros». No estamos ante una simple representación, sino de la visión simbólica que tienen de la sociedad los campesinos convertidos en autores y actores. Se ubican en la condición de espectadores pero también como creadores de esa obra teatral colectiva y humorística antes que mística. La Virgen María y el Niño representan la religión oficial. El Estado está simbolizado por las banderas. Los músicos del ejército representan la sociedad política. Una síntesis de la ideología y de la historia colonial y republicana. La sociedad andina tradicional está representada por las «danzas» de *chunchos* y *pallas* aunque en función de la religión de los conquistadores, adaptada al imaginario sincrético de los conquistados. Se fusionan también el caballo de los colonizadores y el clarín prehispánico -conocido como *kerke*-compuesto de un carrizo largo y un tipo de caja de resonancia en uno de los extremos. Este instrumento musical que exige pulmones prominentes, además de pericia, es oriundo de Cajamarca y no se ha encontrado en ningún otro lugar. La multitud forma la masa coral y recapitula la historia de un pueblo construido dramáticamente a lo largo de siglos. Si los dramaturgos idean personajes para exponer simbólicamente su punto de vista sobre una determinada sociedad, esta procesión-drama, producto de la creación colectiva, constituye la autoimagen elaborada por ese mismo agregado humano. Los actores son también los autores y el tema.

Se advierte identidad entre sujeto y objeto histórico; y unidad entre ficción y realidad. Los actores gozan de un realismo amplio, lo mismo que el escenario donde transcurre parte de su vida cotidiana. Si hay diferencia entre estos campesinos y los dramaturgos, esa diferencia radica en que estos últimos son conscientes de que expresan la realidad mediante la ficción. Pueden sentirse sujetos que aprehenden un objeto externo. Parten de una intención y de un plan para inventar la ficción. En cambio los campesinos son creadores espontáneos y permanentes. Flexibilizan sus argumentos basándose en situaciones y elementos nuevos. El dramaturgo puede pretender hacer filosofía o sociología mediante alegorías. Los campesinos no pretenden decir más de lo que dicen, ni valerse de situaciones singulares para expresar categorías generales. «Blanca» y «negro» son razas pero al mismo tiempo simbolizan clases sociales. En el régimen de castas de la Colonia sucedió siempre así. Pero luego «blanco» fue virando de significado, identificándose con el concepto «rico», aunque su piel sea trigueña o cobriza. Según esta

connotación los campesinos «mestizos» de piel blanca que abundan en algunos conglomerados humanos de Cajamarca son «indios», a pesar de la pigmentación de su piel. Los «capitanes» representan la fuerza pública; mientras que el campesino está representándose a sí mismos como músico caminando de espaldas, rendido ante la Virgen, elemento de la cultura occidental. Ambos están frente a frente, pero el músico camina de espaldas, hacia atrás; él rinde culto mientras ella lo recibe. Existe una reciprocidad asimétrica entre desiguales. Camina de espaldas y con ropa raída mientras ella se desplaza hierática y altiva con bello manto con bordado dorado, piedras preciosas y mitra de plata.

Los danzantes se disfrazan de «negros» cubriéndose el rostro y la cabeza con pasamontañas. Sobre la coronilla llevan flecos de papel. Su vestimenta negra procede de la artesanía aldeana y está confeccionada con fibras de ganado lanar. A la bandolera, como si fuese una cantimplora llevan un calabazo de chicha y en ambas canillas los *shinshiles*, nombre onomatopéyico de unas perneras echas de frutos de *choloque* y que producen un ruido semejante al de los cascabeles. Junto al «negro» -y a veces en su lugar- se ve al «cachaco». En la simbología campesina el negro no es esclavo sino capataz o policía. Pone «orden» con restallados de látigo de cuero, al que lo hace girar y lo contrae con fuerza provocando un reventón, mientras danza socarronamente.

Las «pallas» son campesinas expertas en danzas y cantos corales. Sobre sus cabezas de trenzas y *shimbas* multicolores descansan sombreros de paja. Visten blusas floreadas de popelina o franela con blondas en el pecho, cuyos colores preferidos son el rosado y el celeste. Por faldas lucen «fondos» o *anakus* policromados; y sus pies descalzos ejecutan levísimos movimientos y zapateos que terminan en rotaciones semicirculares de ida y vuelta. Los «blancos» danzan de manera parecida a las pallas. Las mujeres de las flores conducen coronas de carrizo pintado de azul y guinda, acicaladas con espejitos y plumas de aves tropicales. Los jinetes de blanco -símbolo de las castas dominantes- lucen bandas diagonales reproduciendo los colores del arcoiris, que fueron los de la bandera incaica, evidenciando otra simbiosis o sincretismo. En vez de sombreros, cubren sus cabezas franelas de brillantes colores. Entre los jinetes hay dos niños -uno disfrazado de mujer- listos a declamar a la Virgen. Son los llamados «loas». Los «blancos» llevan en las manos la bandera nacional del Perú, uniendo - así- lo político a lo religioso.

5.- DESARROLLO DE LA PROCESION

Con el repique de campanas se inicia la procesión, una parafernalia en la que los campesinos son actores y espectadores. La multitud se aglutina y los «negros» restallan sus rebenques, haciéndolos girar como aspas de molino para contraerlos enérgicamente,

provocando reventones. De este modo ponen «orden» de manera nada solemne sino todo lo contrario. ¡Abran paso, *huisha!*», gritan. *Huisha* es una interjección que los campesinos usan cuando arrean ovejas. En el contexto en que se desenvuelve la procesión hay una intención satírica al tratar a las personas como a ganado ovino²⁷. Los «blancos» ponen en ejercicio variadas danzas casi acrobáticas que nos llevan a pensar en el *huarachico* incaico. Se inclinan levemente y hacen rotar su rodilla izquierda apoyándose en el talón del pie derecho hasta completar tres vueltas. Se incorporan y forman dos líneas, se aproximan, forman dos parejas, levantan sus muslos en posición horizontal y unen sus rodillas. En esa posición dan vueltas con saltitos. Completan varias vueltas y se apartan. Alineándose de nuevo en dos grupos de seis personas cada uno emprenden carreras alrededor de la multitud. Se abren en dos grupos, uno por la derecha y otro por la izquierda. Retornan al punto de partida después de haberse cruzado en el camino y, por tanto, cambiado de lugar. Ejecutan leves zapateos, tenues golpecitos en el suelo con la punta y el talón de los pies, añadiendo medias vueltas a la derecha e izquierda.

En la procesión hay también mujeres de procedencia urbana ligadas a la parroquia que se dedican a lanzar loas a la Virgen desde unos azafates de sauce trenzado que lo producen artesanos campesinos del lugar. Cuando los «blancos» están muy adelantados se agachan sobre la rodilla derecha y el pie izquierdo, con los rebenques puestos entre la quijada, el vientre y los muslos mientras unen las palmas de las manos en el mentón tal como se hace en la religión católica cuando se reza o suplica. Cuando la distancia se normaliza se recuestan con el vientre sobre el suelo pero con el rostro levantado y las palmas de las manos nuevamente unidas. Se les acercan los «negros» y les «flagelan» con sus rebenques. Se incorporan en dos grupos y nuevamente emprenden veloz carrera perseguidos por los «negros» que les amenazan con sus látigos. Ambos grupos se cruzan en el itinerario y regresan a sus puntos de partida pero con los lugares cambiados. Seis «blancos» se recuestan sobre sus vientres mientras los otros se ponen de espaldas en el suelo con las rodillas levantadas mientras apoyan sus cabezas en la cintura de los que están boca abajo. Esta vez los «negros» «castigan» con más ira a los «blancos», obligándoles a incorporarse y correr -perseguidos por ellos- alrededor

²⁷ El destacado lingüista y especialista en el Quechua de Cajamarca, Dr. Félix Quesada Castillo, sostiene —según versión verbal— que la interjección *huisha* que utilizan los campesinos de Cajamarca al arrear ganado ovino, se habría originado en la Colonia por un error fonético de los nativos de entonces, quienes en vez de pronunciar «oveja» que escuchaban a los españoles lo habrían cambiado por *ovexa*. Plantea también que la «X» habría sido pronunciada en la Colonia por los españoles como «sh». Entonces, de acuerdo a esta versión «*huisha*» se derivaría de *oveja*.

de la multitud. Los «blancos» también tienen látigos pero sólo lo usan para danzar. En el imaginario andino expresado en este rito la historia aparece invertida, puesto que en la colonia los negros fueron esclavos de los blancos.

La teatralidad que se advierte en la procesión es, pues, de creación colectiva del campesinado, que en los hechos cumple los papeles de autor, intérprete y también sujeto representado. Pero sus personajes principales son el «blanco» y el «negro», que en la colonia cumplieron los roles de esclavista y esclavo, respectivamente. En esta escenificación los roles -en términos de dominio- aparecen invertidos. «Los blancos» se paran con las piernas rigidamente unidas, doblan el tronco hasta formar un ángulo recto con las extremidades inferiores. Se pone el látigo por la parte de atrás a la altura de los riñones y saltan, intermitentemente, adelante y hacia atrás, girando de derecha a izquierda y viceversa. Se sientan con las piernas encogidas y rotan sobre sus posaderas. Se incorporan y se arquean hasta tocar el suelo con sus cabezas, rotan sobre la testa con las manos en los riñones. En esa posición, con los pies sobre el suelo, giran de derecha a izquierda. Se incorporan nuevamente. Dos «blancos» haciendo pareja bailan rebenque en mano. Los demás se dividen en dos grupos y nuevamente se abren uno por la derecha y otro por la izquierda. Corren alrededor de la procesión siempre perseguidos por los «negros». Se acercan a la Virgen y se arrodillan frente a ella.

Hasta entonces la virgen aparece asociada a los «blancos». No se ve que el «negro» rinda culto a la Virgen. Los campesinos según esta representación teatral cumplen el papel de espectadores, ocupando la escena central los «blancos» perseguidos por los «negros». Los «blancos» se acomodan por parejas. Uno de cada hilera levanta el muslo derecho en línea horizontal, dejando caer perpendicularmente la pierna. Cada «blanco» coge el pie del que tiene frente a él, formando pareja, lo levanta y le ayuda a dar saltitos en forma circular hasta completar tres vueltas. Estos bailes se caracterizan por ser una mezcla de saltitos con rotaciones semicirculares de ida y vuelta. Alrededor de estas parejas que son cuatro se desplazan dos «blancos»; se ponen espalda con espalda, juntando sus coronillas, con los brazos caídos y los vientres arqueados hacia afuera. En esa posición ejecutan movimientos de rotación y traslación. Uno de ellos se pone de cuclillas para que otro monte en su cuello, al que agarra de los pies cuando suavemente se deja caer de espaldas mientras el cargador se incorpora para danzar. Como en los demás casos, el baile consiste en saltitos y giros de izquierda a derecha. Por el estado de embriaguez en se encuentran, la danza es difícil para el cargador y peligrosa para el que está cargado. Se comenta que alguna vez uno de éstos murió desnucado.

Hasta entonces la virgen aparece asociada a los «blancos». No se ve que el «negro» le rinda culto. Los campesinos según esta representación teatral cumplen el papel de espectadores, ocupando la escena central los «blancos» perseguidos por los «negros». Los

«blancos» se acomodan por parejas. Uno de cada hilera levanta el muslo derecho en línea horizontal, dejando caer perpendicularmente la pierna. Cada «blanco» coge el pie del «blanco» que tiene frente a él, formando pareja, lo levanta y le ayuda a dar saltitos en forma circular hasta completar tres vueltas. Estos bailes se caracterizan por una mezcla de saltitos con rotaciones semicirculares de ida y vuelta. Alrededor de estas parejas que son cuatro se desplazan dos «blancos»; se ponen espalda con espalda, juntando sus coronillas, con los brazos caídos y los vientres arqueados hacia afuera. En esa posición ejecutan movimientos de rotación y traslación. Uno de ellos se pone de cuclillas para que otro monte en su cuello, al que agarra de los pies cuando suavemente se deja caer de espaldas mientras el cargador se incorpora para danzar. Como en los demás casos, el baile consiste en saltitos y giros de izquierda a derecha. Por el estado de embriaguez en se encuentran, la danza es difícil para el cargador y peligrosa para el que está cargado. Se comenta que alguna vez uno de éstos murió desnucado.

Dos niños «blancos» simulan pelear. Están vestidos igual que los «blancos» adultos, incluyendo los *shinshiles* que lucen como perneras. En vez del látigo llevan un carricito entre las yemas de los dedos de ambas manos. Levantan y bajan alternativamente uno u otro extremo del carrizo. Mientras tanto los «blancos» adultos que son los de mayor dinamismo en el itinerario de la procesión vuelven a levantar horizontalmente los muslos, organizados por parejas, uno frente al otro. Se enlazan las piernas y emprenden los reiterados saltitos y giros. Se independizan y saltan adelante y hacia atrás, con el reverso de las manos apoyándose en la cintura, a la altura de los riñones. Se recuestan de perfil en el suelo. Sobre el costado izquierdo se resbalan semicircularmente de izquierda a derecha, arqueando la cintura hacia arriba como si trataran de evitar que toque el piso. Nuevamente de pie, levantan el bíceps en línea horizontal, elevan el antebrazo y empuñan la mano. Permanecen inmóviles en esa posición por espacio de un minuto.

Los demás actores tienen una actuación calmada y un repertorio de movimientos menos matizado y expectante. Los músicos del Ejército tocan música sacra de rutina. Los músicos campesinos ofrecen un repertorio único, el mismo que les sirve para las fiestas profanas. La gente que carga la anda y entona canciones religiosas es de procedencia urbana y ligada a los sacerdotes. Hay casi se podría decir dos procesiones mezcladas y superpuestas. Las pallas también cantan y bailan, pero sus canciones son una mezcla de villancicos con élogos. Letra, música y estilo diferencia a los devotos urbanos de los campesinos. Los «negros» tienen un papel jocoso y dicharachero y le agregan una dosis más de ruptura a la solemnidad oficial. La masa campesina acomoda su ritmo al de la procesión, pero su atención está centrada en la actuación de «blancos» y «negros». Finalmente otro grupo campesino canta y baila con libertad música «folclórica» andina. Después de recorrer los polvorientos caminos o calles por donde se ha desplazado la procesión, al llegar a la parroquia los «blancos» dan media vuelta y se colocan

frente a la Virgen. Se reclinan sobre su rodilla derecha y unen sus manos en actitud de plegaria. Un «negro» saca su pañuelo y ventea a cada uno de los «blancos» que lucen sudorosos. La virgen es también virada para quedar frente a la multitud. Precedidos de un alguacil se acercan las «loas». Se silencia el canto de las *pallas* y también el ruido de los instrumentos musicales. Las «loas» alternándose declaman de memoria extensos fragmentos de poesía sagrada. Después se oficia la misa.

La descripción de esta procesión demuestra otra vez la discrepancia entre el catolicismo andino y el oficial. Hay grupos en los que estas diferencias están más acentuadas. Tal es el caso del catolicismo de los porconeros que viven a quince kilómetros de la ciudad de Cajamarca. Ellos creen por ejemplo que una asna a la que llaman Señorca es sagrada y le permiten toda clase de licencias, tales como que destroce los sembríos con la seguridad de que más bien les trae bendición. Estos mismos campesinos portan enormes cruces repletas de espejos para la fiesta de Ramos que es conocida como Fiesta de los Cruces. Para ellos la fiesta es ocasión para establecer un implícito concurso sobre la belleza de sus cruces. Y apenas termina la misa en la parroquia donde la Señorca ocupó lugar especial; y beodos -como siempre asisten a las prácticas religiosas- se destrazan unos a otros sus monumentales cruces.

En la fiesta del *wanchako* el «blanco» aparece como símbolo de la clase pudiente, cuyos signos exteriores, adornos, majestad y el privilegio de estar a caballo, le diferencia del resto de personas. Pero al mismo tiempo aparecen «castigados» por el «negro», el que los flagela y el que no es visto haciendo cumplidos religiosos. El «negro» figura como un personaje zalamero, jocosos. Se agregan las alusiones a ciertas hierbas de prestigio mágico como el *huashanguito* y el *hishpinguito*, plantas supuestamente afrodisíacas. En plena procesión los «negros» cantan:

Somos negritos muy finos
de la hacienda de Tulape,
por un robito que hice
casi pierdo la vida
por una copita de agua.
Por eso me dice la gente
hijo de la buena buena
buena yerba contrahierba
yerbita del buen querer,
hishpingito, *huashanguito*,
yerbita del buen querer.
¡Esa yerbita mucho me gusta!.

El canto es entonado con sabor negroide y hace referencia a una hacienda costeña (Tulape) y a un fenómeno delictivo (robo), en cuyo contexto se advierte la visión estereotipada que el campesino tiene del negro. Sin embargo, el hombre de color negro en el departamento de Cajamarca -sobre todo en el campo- es inexistente, aun cuando en los datos demográficos de la colonia sí figuran algunos de ellos. Como estos cantos lo entonan campesinos que poco han tenido que ver con el enganche que se produce en el siglo XX, por el momento es difícil encontrar su origen. Más aun, se alude a la hacienda Tulape que en el siglo pasado fue rebautizada como hacienda Roma por su propietario, Andrés Larco Herrera, en recuerdo de su ciudad natal²⁸, detalles que nos llevan a pensar que el simbolismo que está en juego en la fiesta tiene origen colonial. Otra canción que se pudo grabar en la fiesta es la que sigue:

Malaray casaracha
siendo todavía jovencito,
qué diablo me tentaría
en la puerta de su casa.
en la puerta de aquel cerro
tengo una vaca romera;
me voy le echo lazo,
mi cuñada había sido.
¡Añañai²⁹ la cuñadita!

«Añañai» entre los campesinos significa «sabroso» o «rico» en grado superlativo. La inclinación por la cuñada expresa la propensión a lo prohibido, al pecado, contrario a los preceptos de la religión católica, aunque claro está, no puede descartarse el contexto humorístico en que se producen los hechos. Pero sobre todo, esa es la versión que el campesino acuñó -desde la Colonia- del «negro» como *grupo étnico y casta*.

6.- EL RITUAL DE LAS VELAS

Para terminar veremos el rito de las velas en la fiesta del *wanchako*. Los campesinos se ubican en el interior del Templo, donde van colocando -con mucho recogimiento y

²⁸ Peter Klaren: Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA. IEP. Lima, 1976, P. 46.

²⁹ Los campesinos dicen indistintamente «añañai» o «añañaw». Según Félix Quesada, «añañaw» es interjección y significa: «¡Qué lindo, qué hermoso! Cf. Quesada, Op. Cit. El mismo término suele significar, ¡qué rico, qué sabroso, qué agradable! Precisamente en este sentido está escrita la pícaro canción.

reverencia- decenas de velas prendidas frente a la Virgen. Durante los días de fiesta la parroquia permanece abierta y a ella ingresan incesantemente los campesinos para encender una o varias velas, «luces» o «ceras», como ellos las denominan. Permanecen de pie o arrodilladas, solemnemente devotos. La visión fetichizada que tienen de la Virgen salta a la vista. Quieren encender su «cerita alau³⁰ de la virgen». Suponen que a distancia la virgen no les oye, vale decir, creen que tiene las limitaciones propias de la gente, o cuando menos de que es importante estar cerca y ofrecer presentes al poder encarnado en la Virgen. Otro campesino saca de su alforja una vela y antes de prenderla frota con ella a su niña. Desliza la vela de cera por todo el cuerpo de la niña, hasta que el cabello de la pequeña, así como su ropa y su mano se van abrigando. También se frota él con la misma vela; luego la coloca junto a las que han prendido otros campesinos después de un frustrado intento de colocarlo en un lugar más próximo a la virgen. La vela cumple la función de ofrenda, aunque por el exceso de frotaciones que con ella se da el campesino y por la prolijidad con que frota también a su menor hija nos recuerda el rito de los campesinos cuando se sacan los «malos vientos» con el palo chonta en las sesiones mágicas. De ser esta la idea, se quemaría la vela para destruir esos malos vientos que han debido salir del cuerpo de las personas y adherirse a ella. Sin embargo su interés porque la vela se queme lo más cerca posible a la santa lleva a pensar que espera milagros de ella, sin abandonar los criterios establecidos al frotarse con el palo chonta en las sesiones mágicas. En consecuencia, el sincretismo atraviesa la totalidad de las creencias y ritos de la religión católica como sucede también con la práctica mágica. El catolicismo de los campesinos de Cajamarca reafirma la tesis de Gramsci, quien sostiene:

«Toda religión, también la católica (muy especialmente la católica), precisamente debido a sus esfuerzos por mantener unitaria «superficialmente» para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales, es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias.

Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de los intelectuales, el cual es también abigarrado y desordenado»³¹.

³⁰ «Alau» significa «cerca de» en el español de los campesinos de Cajamarca.

³¹ Antonio Gramsci: «Notas críticas sobre un ensayo popular de Sociología», en *Materialismo histórico y Sociología*. P. 12. Ediciones Rosa S.A. México 1973.