

Capítulo 3

Tarma, Tapo y sus redes, el ciclo ritual

La región de Tarma ha sido tradicionalmente el territorio de devoción del Señor de Muruhuay, siendo sus unidades sociales las que participan en la peregrinación de mayo. En los capítulos anteriores se ha expuesto lo relativo al santuario y al Señor, mencionando brevemente el contexto histórico y social en el que surgió el culto. Este capítulo hace una contextualización histórica de la región en general, además de realizar una introducción al pueblo de Tapo –sobre el que se basa gran parte de la información contenida en esta tesis–. Más adelante se tratará la conformación actual del pueblo en sus aspectos sociales y culturales. Entre la primera parte –centrada en el culto de Muruhuay en el santuario– y la segunda –los aspectos de la peregrinación referidos a los peregrinos–, este capítulo es un marco de referencia para ambas, pues aclara dentro de una secuencia histórica larga, los hechos que influyeron en el desarrollo del santuario (capítulo 1), el transfondo social del que provienen y en que se mueven los peregrinos (capítulo 3), y los cambios estructurales que determinaron la expansión del culto (capítulo 4).

Este capítulo –llamado Intermedio por estar entre dos partes–, consta de tres secciones. La primera está referida a la historia de la región, en la que se enfatizan los principales acontecimientos y tendencias que determinaron la conformación de la Tarma actual. Sobre este contexto regional, se moldea la siguiente sección dedicada a Tapo, en donde se presentan sus características sociales, económicas y culturales, destacándose la prolongación de redes sociales hacia otros espacios. La tercera sección se inicia con una descripción del calendario ritual tapeño, el que constituye un último nivel de contextualización: el análisis simbólico del ritual de la peregrinación.

3.1 La historia regional

La finalidad de esta sección es presentar un recuento de cómo fue estructurada la región tarmaña en sus diferentes etapas históricas y de cómo lo está en la actualidad. Dado que este trabajo se centra en la perspectiva de los peregrinos, entonces resulta indispensable rastrear históricamente el desarrollo del grupo humano que conforma la región de Tarma. Más que hacer un registro de acontecimientos y fechas, se hará una revisión de los grandes procesos que acarrearón cambios en la composición social regional. Episodios, actividades productivas, aspectos políticos son los que determinan cómo se constituyen los diferentes grupos sociales y sus características, vistas, sobre todo, desde una dimensión étnica. Existen pocas fuentes de literatura secundaria sobre la zona (en comparación al vecino valle del Mantaro), por lo que son limitadas las fuentes a las que me he remitido. Me refiero principalmente a los trabajos de Arellano (1984 y 1988), Espinoza (1973) y Wilson (1999).

El contexto prehispánico

Este periodo es el que ha sido menos investigado, se han realizado escasos trabajos arqueológicos y existen esporádicas referencias en las crónicas. Se sabe que la etnia Tarama formó un señorío organizado espacialmente en torno al principio de la verticalidad (Wilson 1999). La multietnicidad caracterizaba a las zonas estratégicas, en cuanto a la existencia de recursos naturales. En Tarma, el ejemplo mejor registrado es el de San Pedro de Cajas, poblado en esta época por colonos de diferentes etnias dedicados a la explotación de la sal de los manantiales de Cachipuquio. Durante el Incanato estos colonos fueron agrupados y nombrados *mitmas*,⁶⁹ dependientes del gobierno del Cusco (Espinoza 1984). Por otro lado, el contacto con la región contigua de la selva de la actual Chanchamayo ha sido comprobado por estudios arqueológicos, que han encontrado semejanzas entre los patrones de cerámica – pertenecientes al Horizonte Temprano– en ambas regiones (Hastings citado en Arellano 1988). Según testimonios de fuentes coloniales tempranas, el trato entre los habitantes de Tarma y los indios de la selva era fluido: "Tratos comerciales y relaciones de buena vecindad que se confirman con un dato señalado (...). Entre los indígenas de la sierra y los de la montaña existían tratos fundamentados tal vez sobre la antigua penetración incaica y sobre un mutuo respeto" (Varese 1968:36).

El señorío Tarama no era un espacio geográfico continuo, sino más bien un centro territorial rodeado de tierras anexas, menos compactas mientras más se alejan del centro. Wilson (1999) lo califica de señorío "étnico", caracterizado por la existencia de un núcleo espacial y áreas aledañas, consideradas dentro del territorio en tanto existían conexiones sociales entre los pobladores de aquellas y los del centro. La identidad étnica, entonces, no estaba asociada a una adscripción geográfica sino a aspectos sociales y culturales:

"But people remained closely bound up with everyday culture, obligations, kin and social ties in their communities of origin. Apparently, ethnic groups were not in the habit of mingling or forming hybrid frontier societies. They carried the identity of the ethnic polity with them in their clothing, beliefs and organising practices" (Wilson 1999:5)

El reino Tarama fue invadido por los incas en la década de 1460, al mismo tiempo que sus vecinos sureños –los huancas– y los norteños –los chinchaycochas–, durante el gobierno de Pachacútec. Los incas construyeron la ciudad de Tarmatambo –ubicada en la parte alta de una colina–, desde donde administraron el territorio tarmeño. En la construcción utilizaron sus conocimientos agrícolas e implementaron sistemas hidráulicos y de andenería. Si bien se encontraba lejos del antiguo centro, estaba estratégicamente situado a la vera del camino al Cusco y hacía guardia a una montaña sagrada.⁷⁰ La administración incaica dividió el territorio tarama en dos mitades, señalando a Tarmatambo como el centro de la mitad de arriba. El señor étnico permaneció en la mitad de abajo (cuyo centro era Acobamba, que era "the old heartland with its shrines" [Wilson 1999:7]).

⁶⁹ Este estatus de *mitmas* ("indios forasteros") les fue mantenido durante la Colonia, por lo que estaban exonerados de pagar determinados tributos y de hacer la mita. La comunidad campesina de San Pedro de Cajas fue creada hacia fines del siglo pasado (Espinoza 1984).

⁷⁰ Según Albornoz era Guayoyay Vilca la huaca principal de los Tarama (citado en Arellano 1988 y Espinosa 1973).

Conquista y Colonia

Los taramas (y los chinchaycochas) apoyaron a las huestes quiteño-cusqueñas en su ofensiva contra los españoles comandadas por Calcuchímac y resultaron vencidos (Espinosa 1973:137). En 1534 los curacazgos de Tarma y Chinchaycocha, hasta entonces bajo el mando del gobernador inca Tapraq, fueron concedidos en encomienda a Anselmo de Riquelme. Cuando fueron abolidas las encomiendas, Tarma pasó a ser un repartimiento con capital en el "pueblo de españoles" de Santa Ana, la actual ciudad de Tarma, a medio camino entre Acobamba y Tarmatambo (fundada en 1542 [Wilson 1999]).

Los españoles manejaron el espacio como una unidad continua, para la cual los factores étnicos y sociales no eran relevantes. El territorio se definió por la noción de propiedad (reemplazando los criterios basados en el parentesco). Dicha noción no fue válida únicamente para los españoles, sino también para los indios, quienes vieron delimitadas sus tierras comunales de manera concluyente, sin importar más por quién estaban pobladas. A pesar de esta conceptualización del territorio y de la demarcación de éste según otros criterios, la "memoria étnica" seguía siendo guardada por los indígenas. Es el caso del pueblo de San Lucas de Chacapalpa, de origen tarama pero asignado a la provincia de Huarochirí,⁷¹ que en el siglo XVII pedía la presencia de su Cacique Gobernador (el de Tarma y no el de Huarochirí) en sus litigios por tierras: "Avanzado y casi establecido el desplazamiento de poblaciones, las migraciones y los acomodamientos, los antiguos jefes étnicos y las autoridades coloniales siguen litigando, ya no sólo por territorios sino por hombres, por partículas vivientes de las etnias" (Celestino y Meyers 1981:88).

En la época toledana se llevaron a cabo las reducciones de los pueblos de indios. Al aplicarse en el repartimiento de Tarma –encargado a la encomendera Ana de Figueroa–, éste quedó formado por seis reducciones: Santa Ana de Pampas,⁷² Santa Cruz de Tapo, San Miguel de Acobamba, San Cristóbal de Palcamayo, San Jerónimo de Pichui, San Pedro de Cajas (de salineros). Cada una de estas reducciones tenía como centro un pueblo, cuyo trazado seguía el patrón español del damero –proyectado desde una plaza en donde se ubicaban la iglesia y el cabildo–. Para 1620, "los pueblos del valle del Mantaro, e igualmente los de Tarama y Chinchaycocha, ofrecían ya una perspectiva más castellana que andina. Exhibían iglesias suntuosas, completamente terminadas, con airosas y atrayentes torres, campanas sonoras, buenos techados de teja" (Espinosa 1973:218). En el pueblo de Santa Ana fueron reducidos siete ayllus. Es decir, que al "pueblo de españoles" se agregó un "pueblo de indios". Esta convivencia de indígenas y españoles en el mismo espacio urbano, teniendo ambos grupos derecho de propiedad al territorio, propició un extensivo "mestizaje" (Arellano 1984).

Este proceso de mestizaje se inició con las élites indígenas, tanto locales como incas, que se incorporaron a la sociedad española, mudándose al pueblo y adoptando nombres españoles. En este régimen, no sólo las élites tuvieron este acceso a la sociedad española/mestiza sino que:

⁷¹ El territorio del señorío Tarama fue reducido en la colonia, adjuntándose Yauli a Huarochirí y Yanamarca a Jauja (Arellano 1988:32).

⁷² El nombre de la doctrina era Santa Ana de la Ribera de Pampas y el nombre del pueblo Pampas (Arellano 1988). En la segunda mitad del siglo XVIII se elevó el pueblo a la categoría de villa, cambiándosele el nombre por Tarma (Arellano 1996).

"lower-ranking chiefly families to accumulate wealth and power and move into new positions in the racial-social scale. They moved into the colonial town and took on higher status as mestizos, who were not liable for tribute or forced labour obligations. Increasingly, these families distanced themselves from indigenous society" (Wilson 1999:10-11).

Esto indica que, más que una mezcla de sangre, hubo una adaptación a la cultura dominante. Entonces, la distinción fundamental entre una categoría y otra no era la racial,⁷³ pues luego de dos siglos de colonia, un mestizo no era más un hijo de español e indio, sino que –según los cálculos de Vollmer– era $\frac{3}{4}$ indio y $\frac{1}{4}$ español (citado en Arellano 1984) por lo que la diferenciación física no era posible. Más bien eran considerados los criterios culturales (como la lengua y el vestido) y socioeconómicos (en qué tipo de unidad social vivía, a qué se dedicaba) para clasificar a una persona en una categoría supuestamente racial. La categoría de mestizo resultó entonces bastante difusa (Arellano [1984] menciona la relativa libertad con la que se asignaba en las partidas bautismales) y determinó la conformación de una población mestiza sorprendentemente alta –hecho que sigue siendo una característica de la región– en comparación con otras intendencias. La composición de la población según el censo de 1792 era apenas mayoritariamente indígena: 54% de indios frente a 38% de mestizos y 8% de españoles. Quizás se debió a este tipo de población que, en el siglo XVIII, "el siglo de las rebeliones" (Flores Galindo 1986) no se produjera ningún levantamiento sustantivo en la misma región tarmaña.

Las rebeliones del siglo XVIII

Las rebeliones indígenas de Juan Santos Atahualpa y Túpac Amaru tuvieron repercusión en la región tarmaña. En 1742 inició Juan Santos su levantamiento en la selva central (zona contigua a Tarma y conocida por sus enclaves étnicos e intercambios interregionales). Varese afirma que hubo una estrecha colaboración entre los andinos y los indios de la ceja de selva –grupos tradicionalmente en contacto– en la rebelión. Fueron muchos andinos los que se unieron a las huestes selváticas de Juan Santos, e incluso los que permanecieron en la sierra se mostraron dispuestos a apoyarlos. A un mensaje de Juan Santos en 1743 expresando su intención de no causar daño a los indios quechuas, se festeja "en Tarma con bailes y con cantos, los indios anuncian que tomarán chicha en las calaveras del padre y del gobernador" (Varese 1968:75).

Con obvias influencias de la gesta de Juan Santos en la selva, se realizó en 1750 la primera rebelión en la vecina Huarochirí como resultado de una frustrada rebelión en la ciudad de Lima. La segunda –en 1783– es considerada como una reminiscencia del levantamiento de Túpac Amaru, ya que el líder del movimiento se proclamó descendiente de éste (Spalding 1984). Ambas rebeliones llegaron "a perturbar significativamente la vida económica y social de una región, como sucede en 1750 y 1783 en Huarochirí" (Flores Galindo 1986:95). Lamentablemente, no existen estudios acerca de las repercusiones concretas de esos dos momentos de rebelión en la región tarmaña (cuya existencia no es descabellado suponer, dada la vecindad geográfica). Se conoce únicamente la aplicación de las reformas borbónicas por el visitador Juan María de Gálvez y Montes de Oca, quien realizó un informe y propuso medidas para mejorar la situación de la provincia (Arellano 1984). Una

⁷³ El visitador Juan María de Gálvez y Montes de Oca se refirió a Tarma como "a miserable, uncultured place. His choice of words referred less to the aesthetics of the place as the preponderance of its Indian-looking inhabitants" (Wilson 1999:11).

de ellas fue crear la Intendencia de Tarma, denominada así porque en ese pueblo se instaló la capital.⁷⁴ En tal informe, el visitador hace un análisis del estado de la región y, además del alto grado de mestizaje, da cuenta del dominio de las actividades económicas por la élite criolla. Tanto indios como mestizos se encontraban sumamente empobrecidos por la pérdida de tierras de pastoreo y agrícolas (Arellano 1984, Wilson 1981). En tales condiciones se encontraba la población cuando estallaron las guerras de la independencia.

La república temprana

Las guerras de la independencia ocasionaron una movilización social general hacia la sierra central, la cual se vio poblada de indígenas montoneros, organizados tanto por los realistas como por los patriotas y, a veces, espontáneamente:

"Junto a la guerrilla, de manera ^{autónoma}, aparecen espontáneamente tropas mal armadas, vinculadas a los campesinos de la región, aunque reclutadas particularmente entre arrieros, vagabundos y jornaleros de las minas. Atacan en desorden. Carecen de mandos definidos. Se visten de cualquier manera. Improvisan todo, hasta el armamento. Reciben el nombre de montoneros: marchan en 'montón'. Hay montoneros patriotas, pero también realistas. Otros, confundidos con el bandolerismo, viven del saqueo y al revés algunas montoneras surgen para proteger a sus pueblos de eventuales saqueadores" (Flores Galindo 1986:227–228).

La actuación de los ejércitos y los montoneros creó un profundo clima de inestabilidad en la región. La apropiación de ganado, destrucción de haciendas, saqueos, asaltos eran comunes durante ese periodo. Para la población, el asunto tenía el cariz de una guerra civil. En las pampas de Junín (la zona norte de la –en ese entonces– provincia tarmeña) se realizó la batalla que fue el preludio de la independencia definitiva de España.

Como consecuencia de la victoria de la batalla de Junín y la posterior independencia, ocurren una serie de cambios en cuanto a la estructura político-administrativa. Tarma dejó de ser la capital de la Intendencia y fue supeditada a Pasco. Recién en 1855 fue conformada la nueva provincia de Tarma con los distritos del Cercado, Aypancancha, Junín, Carhuamayo, Yauli y Chanchamayo. Esta última se hizo –luego del largo periodo de infranqueabilidad que siguió al levantamiento de Juan Santos– nuevamente accesible por medio de la construcción de un camino. Desde entonces aumentó el flujo de población de la sierra a la selva, tanto de aquellos que se habían quedado sin tierras –dada la política liberal de la época–, como de los criollos tarmeños –quienes organizaron haciendas en la zona de montaña– (Varese 1968, Wilson 1981).

Luego de la independencia, en la región se vivió una situación de aislamiento, pues el estado constituido no logró mantener la centralidad que había caracterizado al régimen colonial en su nivel administrativo más alto. Para los pobladores la referencia inmediata no era el país, la patria o la nación, sino que lo era su región. La independencia, obra de la clase

⁷⁴ El territorio de la Intendencia estaba conformado con las siguientes provincias o partidos: Tarma, Jauja, Huánuco, Panatahuas, Huamalíes, Conchucos, Huaylas y Cajatambo (Arellano 1988 y Espinoza 1973).

criolla,⁷⁵ no logró construir inmediatamente una imagen de nación, por lo que se constituyeron en:

"a set of territorial units that had previously been colonial administrative entities. But after the withdrawal of the Spanish colonial administrators, the spatiality at this proto 'national' scale was not particularly meaningful to populations like that of Tarma, whose structured coherence remained bound to the provincial level" (Wilson 1999:12).

La polémica acerca de los indios

Hacia finales del siglo XIX, para cuando el estado peruano empezó a tener una cierta presencia en las provincias, el sector criollo local buscó mantener su autonomía política (la que le garantizaba el control sobre la mano de obra de la zona)⁷⁶ a través de la formación de una identidad provincial. Tal identidad se apoyaba en la acusación de inutilidad al estado y la consiguiente afirmación de un nacionalismo local. La polémica entre el estado y la élite criolla regional tuvo en el debate acerca del indio –su naturaleza y el rol que debía cumplir en la sociedad– uno de sus puntos cruciales, pues permitió afirmar una particularidad regional. Las diferentes etapas en cuanto a la argumentación acerca de la naturaleza del indio (véase Wilson 1999) encubrían finalmente los intentos de la oligarquía tarmeña⁷⁷ de mantener su poder en la zona, frente a un Estado que promovía las inversiones en las minas de Pasco, acarreando una demanda altísima de trabajadores y alimentos.⁷⁸ Por esa razón, los hacendados veían al estado como un enemigo que les arrebatava el dominio de la mano de obra y el monopolio económico.

El discurso de protección al indígena que caracterizó a las autoridades municipales tarmeñas en el periodo de 1870 a 1920, era también un ataque al estado por parte de la élite local. Al responsabilizarlo de la situación de pobreza, marginalidad e incivilización de la masa campesina, buscaba mantener la posición de privilegio que tenían en ese contexto de

⁷⁵ La independencia fue obra de la clase criolla americana, que estaba marcada por una doble posición frente al concepto de nacionalismo originada en las estructuras coloniales (Anderson, citado por Wilson 1999). Los cargos superiores de la administración colonial y eclesiástica, que suponían una activa movilización espacial y por lo tanto, una familiaridad con varias realidades geográficas y sociales distintas entre sí, estaban ocupados por lo general por españoles. Los criollos y mestizos, quienes estaban marcados por el estigma de haber nacido en las colonias o tener una ascendencia indígena, estaban relegados a ocupaciones que los circunscribía espacialmente (de manera más bien formal pues, en la práctica, los criollos desempeñaban puestos importantes en la administración colonial). El rencor que ellos sentían por ser ciudadanos de segunda clase en el sistema colonial era común en todas las colonias españolas desde México hasta Chile. La combinación de ambos hechos (el rencor compartido y el aislamiento) resultó en que "Aspirations for independence were continental in scope but attachments functioned at the level of province" (Wilson 1999:12). La realización de la independencia americana encarnó esa dualidad. Por un lado se hizo posible gracias a una cooperación supra-nacional (expresada en las campañas independentistas de San Martín y de Bolívar, ambas con un carácter "internacional"). Por otro lado, impidió la formación de estados "supranacionales" (como el fracaso de formar la Gran Colombia).

⁷⁶ "In other words, the central state appeared in the central Andes as an extractor of indigenous labour and as a rival to the interests of local hacendados and municipal authorities also in need of a captured labour supply to work their properties and modernise their town" (Wilson 1999:16).

⁷⁷ El término es utilizado por Salm (1981) y Wilson (1981).

⁷⁸ Estas nuevas condiciones estructurales fomentaron la posibilidad de que la población campesina vendiera su fuerza de trabajo, así como también sus productos agrícolas y ganaderos. Por esta razón, la economía campesina experimentó un impluso durante esta época (Wilson 1999).

autonomía regional (léase el control sobre la región). Dichos esfuerzos fueron parcialmente exitosos, hasta el advenimiento del Oncenio de Leguía.

La república centralista

El gobierno de Leguía (1919–1930) marcó el inicio de una etapa en la que el estado erosionó profundamente la autonomía regional, limitando el acceso que tenían las autoridades regionales a la administración de los impuestos, la educación y la representación de la sociedad indígena. Además de la actividad minera, la colonización de la provincia de Chanchamayo contribuyó poderosamente a que el estado tomara el control sobre la región. En ambos sectores, los inversionistas presionaban para obtener una infraestructura adecuada (que el gobierno local era incapaz de ofrecer). La élite tarmaña fue perdiendo progresivamente su influencia y su poder político.

Durante varias décadas, el estado mantuvo estructuras centralistas que, sin embargo, no lograron llevar el "progreso" a todos los rincones. Tarma quedó desatendida, cumpliendo el papel de abastecedora de productos alimenticios a Lima y a los centros mineros. Entre 1948 y 1956 gobernó Odría –tarmaño de nacimiento–, quien realizó muchas obras en su tierra (la construcción de un moderno hospital, un colegio, el estadio, la catedral, el instituto tecnológico). Estas obras, sin embargo, beneficiaron únicamente a la ciudad de Tarma, los distritos permanecieron descuidados. En ellos se vivía una situación de vacío, en la que el estado era al parecer omnipresente, pero era activo sólo cuando había de por medio algún recurso importante por explotar. A partir de la década de 1960, la población obliga al estado a reaccionar. Tanto en la ciudad como en el campo se produjeron cambios. La migración del campo a la ciudad fue un mecanismo fundamental por el cual se expresó una población que quería acceder a las ventajas que había en las grandes ciudades (Lima en particular). En el campo, se crearon organizaciones campesinas que invadían tierras. La reforma agraria decretada durante el gobierno de Velasco Alvarado y la inversión en infraestructura regional: escuelas, postas médicas, carreteras, fueron las respuestas del estado frente a la presión social popular por acceder a tierras, educación y derechos ciudadanos (Matos Mar 1984). Si bien las migraciones y las comunicaciones fueron siempre bastante fluidas en la región⁷⁹ (el tradicional intercambio con la sierra, la carretera y el ferrocarril central –en funcionamiento desde principios de siglo– y la consiguiente comercialización de productos de los fértiles valles del Mantaro y de Tarma hacia la capital, la cercanía del importante enclave minero de la Oroya), se vieron multiplicadas originando una recomposición de las estructuras regionales.

En la década de los ochenta, la región tarmaña fue fuertemente conmocionada por el fenómeno del terrorismo. No se tienen cifras ni estudios acerca de la repercusión que éste tuvo en la estructura social y económica de la región, quedan en el paisaje y en la memoria los recuerdos de una etapa desoladora. Debido a su situación geográfica de paso entre la costa y la selva, Tarma fue considerada estratégica para terroristas y para militares. Fiona Wilson (1996) ha escrito un artículo acerca del repoblamiento de Cayán, un anexo que fue abandonado por sus habitantes al encontrarse entre dos frentes. Son muchas historias que quedan de esa época, sin embargo, se prefiere callarlas.

⁷⁹ Para 1940, el departamento de Junín estaba entre los tres departamentos del Perú con mayor índice de migración a la ciudad de Lima y, a la vez, proveía del 25% de los vegetales y cereales a los mercados limeños – en concreto, el valle del Mantaro y las provincias de Tarma y Satipo– (Long y Roberts 1978:5–6).

La provincia actual

La provincia tarmaña (reducida desde la época colonial por continuas desmembraciones) pertenece al departamento de Junín y está formada por los distritos de Tarma, Acobamba, Huasahuasi, Palcamayo, La Unión Leticia, San Pedro de Cajas, Tapo, Palca y Huaricolca; teniendo las capitales los mismos nombres que los distritos. Cada uno de los distritos está constituido por un número variable de anexos. La región tiene una comunicación fluida con la ciudad de Lima, el Valle del Mantaro, las zonas mineras de La Oroya y Pasco, y la selva central –provincia de Chanchamayo– por una red de carreteras que sostiene un denso intercambio comercial entre estas zonas (estructurada para cubrir las necesidades alimenticias de la ciudad de Lima). La línea férrea que une La Oroya con Lima sirve, hoy en día, para el transporte de los minerales. De la provincia de Tarma llegan a la capital tubérculos, maíz, quesos y carne, y también provee de alimentos a las zonas mineras.

Las actividades productivas agrícolas y ganaderas han sido tecnificadas para que sean más rentables, siendo común el uso de semillas mejoradas, abonos y pesticidas químicos. En Tarma también se siembran flores, verduras y hortalizas, cultivos propios del cálido clima del valle tarmaño (bajo los 3000 mts). En las tierras de la zona quechua (entre los 3000 y 4000 mts) se cultivan los cereales y tubérculos, y en la zona de la puna (por encima de los 4000 mts) se encuentran los pastos en donde se crían ganados vacuno, bovino y auquénidos. Dos distritos se han especializado en una producción no agropecuaria: La Unión Leticia, en donde se encuentra la industria de cemento más grande del país –Cemento Andino–, y San Pedro de Cajas, en donde se fabrican conocidos tejidos.

La elevada migración de la región, tradicionalmente a los enclaves mineros, la zona de la montaña y la ciudad de Lima, ha diversificado sus lugares de destino: ya no solamente nacionales, sino también internacionales (siendo Estados Unidos y Canadá las metas favoritas). Los migrantes no suelen perder los vínculos con su lugar de origen y reconstituyen su tejido social agrupándose en asociaciones de migrantes (en Lima existen asociaciones desde el nivel de provincia hasta el de anexos). Tal como lo indican Long y Roberts (1978), estas asociaciones juegan un papel importante en la comunidad de origen: gestionando proyectos frente al gobierno central, apoyando determinadas obras en el pueblo, participando en las fiestas. El binomio campo-ciudad, entendido como espacios antagónicos que encerraban realidades contrapuestas, fue superado debido a la movilidad de los actores entre ambos contextos. Al campo llegaron las escuelas, las postas médicas, la televisión, la ropa occidental, el castellano. La ciudad se pobló de quechuahablantes, de mercados con productos serranos y de fiestas patronales.

Sin embargo, debe distinguirse entre las distintas unidades sociales. La velocidad del proceso en la capital de la provincia fue distinta que en las capitales de distrito y en los anexos (siendo éstos los últimos en incorporarse a dicha dinámica). En muchos de los anexos recién se están implementando los servicios de agua y desagüe, o la instalación de antenas retransmisoras que les permitan ver televisión, por ejemplo. Sin embargo, se puede generalizar que se trata de una población móvil y comunicada, mayormente alfabeta, y que está atendida con un nivel mínimo de salud (en la próxima parte se darán los datos específicos en el caso de Tapo).

La reforma agraria determinó la desaparición de la élite criolla –que había sido la clase dirigente durante toda la época colonial– al expropiar sus haciendas.⁸⁰ Su lugar fue ocupado por los mestizos, quienes asumieron la administración de la vida provincial.

Todos estos cambios –que trajeron consigo una relativa homogenización en cuanto al acceso a recursos, a servicios y a derechos ciudadanos– se expresaron en primer término en el quiebre definitivo del aislamiento en el que se había concebido tradicionalmente al campo y, en segundo término, en el anacronismo de las categorías indio y mestizo. En el nuevo contexto social y político se produjeron cambios culturales, como un segundo proceso de "mestizaje" –expresado en cambios en la organización comunal, la participación en las fiestas, el vestido y la lengua–. La población monolingüe quechua ha quedado reducida a las mujeres adultas de ciertos caseríos, los vestidos "étnicos" –aquellos de fabricación casera y con características específicas que los identifican con una población– son casi inexistentes.⁸¹ Algunas de las costumbres locales tienden a desaparecer, sobre todo los rituales festivos relacionados con las actividades productivas rurales, como la trilla, la marcación de ganado, etc. (Romero 1994). Tales procesos serán examinados más detenidamente tomando el caso del pueblo de Tapo.

3.2 El pueblo de Tapo

Tapo es el pueblo capital del distrito del mismo nombre y pertenece a la provincia de Tarma. Se encuentra a 26 km de la ciudad de Tarma y a 3200 msnm. Son diez los anexos que pertenecen a Tapo: Yuracmayo, Maco, Queta, Pichuinioc, Palcán, Pacchac, Pueblo Nuevo, Casacoto, Paucamarca, San Antonio. Según los datos del Censo Nacional de 1993, la población total del distrito era de 5510 personas, de las cuales 1613 habitaban en el pueblo (y están clasificadas como población "urbana", diferenciada de la población "rural" de los anexos)⁸². Las instituciones que representan a la sociedad nacional son el municipio, la gobernación y la comunidad campesina. Esta última fue creada a raíz de la Reforma Agraria de Velasco y subsiste como un organismo sin mayor peso, en el que no existe una efectiva dinámica de comunidad (en el sentido de propiedad de tierras comunales o trabajos en faenas).

La historia de Tapo se enmarca dentro del contexto regional, siendo afectada por los procesos y hechos ya mencionados. En la literatura sobre la historia regional existen contadas menciones a Tapo,⁸³ ninguna para la época prehispánica y para la Colonia. Arellano ha encontrado información en la que se nombra al *pichqapachaka*⁸⁴ de Tapu, que da testimonio sobre tierras frente al curaca principal en la primera mitad del siglo XVIII (Tapo sería uno de los "ayllus originarios" [Arellano 1988]). Santa Cruz de Tapo fue una de las seis reducciones que conformaban el repartimiento de Tarma. Posteriormente fue uno de los anexos de Acobamba –convertida en un curato de la provincia de Tarma–. Durante la república

⁸⁰ Los criollos emigraron, sin excepción a la ciudad de Lima (Wilson 1999).

⁸¹ Ponchos, sombreros y mantas son todavía bastante utilizados, mas ellos son también prendas propias de los mestizos.

⁸² Los datos de que disponían en la posta de salud de Tapo en 1998, daban las siguientes cifras: 5904 habitantes en el distrito y 1757 en el pueblo.

⁸³ El motivo se debe a la falta de documentación en la época colonial (Carmen Arellano, comunicación personal).

⁸⁴ *Pichqapachaka* sería una unidad socio-política que integraba 500 unidades familiares, cuyo cacique recibía el mismo nombre (Arellano 1988:202).

temprana siguió perteneciendo a Acobamba y en 1935 obtuvo la categoría de distrito. Los historiadores tarmeños Orihuela y Cárdenas poseen versiones contradictorias acerca de lo que fue Tapo. Para el primero, allí se refugiaron fugitivos de la selva (San Ramón, Vitoc) durante la rebelión de Juan Santos Atahualpa (Orihuela s.f.:17). El segundo alude al presidio que los españoles tenían en Tapo "a donde iban confinados los peruanos rebeldes o criminales" (Cárdenas 1941:85). Los tapeños cuentan que el pueblo fue fundado por los españoles cuando pasaron por allí en su trayecto de Jauja a Lima. Es por esta relación directa con la fundación española que se habla de Tapo en toda la región tarmeña como "la pequeña España".

La situación presente está graficada en los resultados del Censo Nacional de 1993.⁸⁵ Éste nos muestra una población mayoritariamente joven (50% menores de 14 años y 33% entre 15 y 39 años), móvil y alfabeta. La tasa de migración de la provincia de Tarma se sitúa por encima del promedio del departamento de Junín, siendo 19,8 la de inmigración y 36,9 la de emigración (destacando que la emigración femenina es más alta que la masculina y la inmigración más baja). El analfabetismo es del 24%, y en un 61%, el nivel educativo alcanzado es el escolar.

El pueblo de Tapo está ubicado en la ladera occidental de la quebrada del río del mismo nombre. En la ladera oriental se asientan los anexos de Casacoto y San Antonio, a los que se llega por trochas carrozables que salen del pueblo. El río Tapo (en realidad un riachuelo), desemboca en el río Ricrán (que forma parte de la vertiente amazónica). Por el pueblo cruza el camino afirmado que conecta Ricrán (en la provincia de Jauja) con Palca (distrito vecino) y pasa por los anexos de Pueblo Nuevo y Pichuy (la abreviatura de Pichuinioc). Los caminos que llevan a los otros anexos (y me refiero únicamente a los carrozables, pues los caminos de herradura tienen múltiples conexiones): Queta, Pacchac, Yuracmayo, etc., no pasan por Tapo, sino que se conectan directamente con Palca o con Tarma.

Los tapeños tienen tierras en ambos lados de la quebrada, pero en la banda oriental poseen sólo la zona baja de los maizales. En la occidental, donde está asentado el pueblo, se cultivan maíz y verduras –alverjas, lechugas y zanahorias–. En la parte media de la ladera occidental hay chacras de papas y habas; en las tierras altas crecen los pastos para los animales. El cultivo más importante es la papa, cuyas grandes cosechas se venden en el mercado de Tarma o se envían directamente a Lima. Las papas que se destinan a la venta son de especies comerciales –cuyas semillas se compran en Tarma o en Lima–, porque tienen ventaja frente a las nativas en la velocidad del crecimiento y en el rendimiento de la cosecha. Las papas nativas son más apreciadas para el consumo doméstico y se cultivan a pequeña escala. El segundo cultivo es la alverja, seguido por el maíz. El sistema de riego abarca únicamente la zona baja y permite varias cosechas anuales de legumbres. Los otros cultivos se rigen por el régimen de secano. Debido a la inclinación natural de la inmensa mayoría de las tierras, el uso de andenes está ampliamente difundido. Los anexos, por encontrarse en lugares más altos, se dedican casi únicamente al cultivo de papas. La ganadería es para ellos la actividad económica que les conecta con el mercado regional y por la que perciben la mayoría de sus ingresos monetarios. El ganado ovino es el predominante, seguido por el vacuno y, en mucha menor medida, el porcino.

La calle Lima –la principal del pueblo– describe varias cuestas en su recorrido desde el letrero de bienvenida hasta el final del pueblo –marcado por el cementerio–. Tapo se distingue por sus hermosas casas de dos pisos con balcones de madera laboriosamente

⁸⁵ Me baso también en los datos de un proyecto realizado por la Presidencia de la República en 1998.

tallados. La mayoría de las casas han sido construidas en la segunda y tercera década del siglo XX. Muchas de ellas lucen ahora bastante descuidadas: las grietas aparecen en las gruesas paredes de adobes, los colores se desvanecen, los hermosos balcones pierden solidez –mas no la prestancia–.

En la plaza de armas se encuentran la iglesia y el municipio. La iglesia es la construcción más grande del pueblo. Es de una sola nave y tiene una capacidad para aproximadamente trescientas personas. Las paredes laterales lucen libres de adornos, los altares –de origen colonial– fueron desmontados hace unos años. Sólo el altar mayor ha quedado en pie. En él se encuentra representada la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Santa Cruz, el patrón del pueblo de Tapo, se encuentra a la izquierda del altar. El municipio (o "palacio municipal" como dice en la fachada) es una construcción sumamente moderna. La empezaron a construir en el año 1993 y fue terminada en 1995. El diseño no guarda armonía con el patrón arquitectónico del pueblo: es un edificio de cemento y vidrio de cuatro pisos. La razón de tal construcción es la destrucción del antiguo municipio por una bomba colocada por los terroristas de Sendero Luminoso en 1989. Entre esta fecha y 1996, Tapo no tuvo autoridad municipal y era administrada directamente por la municipalidad provincial de Tarma. Los terroristas también cortaron el único teléfono del pueblo y realizaron continuos operativos en el pueblo. Hoy en día, no mucha gente está dispuesta a hablar de aquella época.

La posta de salud, a cargo del Ministerio de Salud, ocupa la tercera calle de la plaza. Dispone de poco personal y de escaso instrumental médico. En la calle del frente se ubican la mayoría de negocios del pueblo (siete tiendas de abarrotes, una al lado de la otra). Casi todas venden los mismos productos: enlatados, golosinas, unos cuantos artículos para la casa (como detergente, pintura, baldes, clavos, etc.) y determinados alimentos frescos (sobre todo frutas y verduras). Una de ellas tiene la concesión de la única cabina de teléfono del distrito.

A un lado de la iglesia se encuentra el mercado de abastos, inaugurado el 27 de marzo de 1998 con motivo de la fiesta cívica del aniversario de la creación del distrito de Tapo. Es la construcción más reciente del pueblo (del mismo estilo que el municipio). El mercado está casi siempre desierto, ocupado apenas por tres puestos –uno de jugos y dos de venta de golosinas– y un restaurante –que sólo ofrece un menú para el almuerzo–. En los días de feria, en cambio, se llena con los vendedores de carne y pescado. Los lunes y viernes –los días de feria– bajan las personas de los caseríos a hacer sus compras. Los dueños de animales han matado el día anterior alguna vaca u oveja para vender la carne. Desde Tarma llegan vendedores de frutas, pescado, ropa, sombreros, panes. Son los días que hay más movimiento en las calles del pueblo. Gente llega, saluda, compra, conversa, se vuelve a ir.

Son escasos otros tipos de negocio en el pueblo. Hay apenas una farmacia, una carpintería y algunos restaurantes (que atienden solamente para el almuerzo). En la cancha de fútbol se juegan partidos los domingos y a veces se realizan torneos entre los caseríos. Tales encuentros son verdaderas fiestas para los jóvenes, que no disponen de muchas posibilidades de diversión. El dar vueltas por la plaza de armas de noche se encuentra entre las favoritas.

Las casas que se encuentran alrededor de la plaza de armas y a los bordes de la calle Lima cuentan en su mayoría con los servicios de luz, agua y desagüe. Sobre todo de luz, el servicio de agua y desagüe es casi un lujo. Me contaron que muchas de las casas tienen una curiosa canalización del desagüe: se utilizan los *ushnus*.⁸⁶ Varias casas tienen uno en el patio, que es un agujero tapado con una piedra que no tiene fondo, o por lo menos, se desconoce en

⁸⁶ Véase el artículo de Zuidema (1980) sobre el *ushnu* en el Incario.

donde termina. Así que se han aprovechado dichos *ushnus* para ahorrar la instalación de las tuberías que serían necesarias.

En Tapo funcionan dos escuelas, un colegio y un instituto tecnológico.⁸⁷ Las dos escuelas fueron originariamente una para varones y la otra para mujeres. Ahora que la educación es mixta, se usa un local para los primeros tres años y el otro para los últimos tres. El colegio es de creación más reciente. La mayoría de los profesores proceden de la zona de Huancayo.⁸⁸ El instituto tecnológico empieza a ser implementado con maquinarias y personal docente. Por lo pronto poseen un local, un profesor y unos cuantos alumnos. Allí se enseñan las especialidades de carpintería y herrería. Cuando los jóvenes tapeños acaban el colegio, tienen que optar por quedarse en el pueblo a trabajar como campesinos –la opción menos deseada–, o irse a Tarma (o a Lima) para seguir estudiando. Muchos de los jóvenes que conocí, decidieron continuar sus estudios en un instituto pedagógico cercano a la ciudad de Tarma (no queda exactamente en la ciudad, sino en un anexo a tres kilómetros de distancia). Son en realidad pocos los que optan por seguir una carrera universitaria en Tarma (en la que se encuentra una filial de una universidad huancaína), ya que prefieren hacerla en Lima.

Aspectos sociales y culturales

Tapo está marcada por el sobrenombre de "Pequeña España", con el cual se alude a las características fenotípicas de sus pobladores. Piel y ojos claros son comunes entre los tapeños, por lo que son conocidos en el resto de la región como el pueblo de los "blancones". Este hecho es importante para los mismos tapeños, que recalcan la blancura de sus abuelos, quienes eran "gringos" de verdad.

"Antiguamente se mantenía el racismo, Tapo desde su fundación, desde su origen, era la gente blanca. Tapo de acá hacía 20, 30 años, lo veía así ... gringas, blanconas, buenamozas. Pero ahora ya no, eso ya no hay, ya no hay racismo. Porque esa época esos años, tampoco no se casaban con cualquiera, tenían que casarse gente del pueblo, conocidos. Y en esa época era los padres que se imponían. Los padres ya entre personas notables conservadores del racismo, ya trataban. Y entonces a los hijos ni a la hija no le participaba hasta el momento del matrimonio. Recién en ese enlace conocía, así era" (William Sedano)

La explicación que se da al hecho de que los tapeños no sean ya tan "blancos", recae sobre todo en la migración de las últimas tres décadas. En este tiempo los tapeños han ido abandonando el pueblo, yendo a vivir a Tarma, a Lima o al extranjero. Otra causa es la desaparición de los matrimonios concertados entre las familias, en vigencia hasta hace unos cuarenta años, cuando eran los padres quienes decidían con quiénes se casarían sus hijos. Muchas de las construcciones sociales y culturales en el pueblo giraban alrededor de la dimensión étnico-racial. Y, a pesar de la transformación en la que la sociedad tapeña se encuentra inmersa, los antiguos modelos de funcionamiento social siguen siendo perceptibles

⁸⁷ Las escuelas son centros de enseñanza primaria y los colegios de enseñanza secundaria.

⁸⁸ Entre Tarma y Huancayo existe una rivalidad que se extiende a sus regiones. De ambos lados existen una serie de prejuicios: los tarmeños añoran su pasado señorial, los huancaínos reivindican su pujanza económica. Esta situación es equiparable a la que existe entre Juliaca y Puno, o Ayacucho y Huanta, por ejemplo. El hecho de que los profesores sean en su mayoría huancaínos es una situación curiosa, pues ellos mantienen los esquemas que clasifican a los tarmeños de ociosos, menos aspirantes y hasta menos capaces.

en formas de organización y en formas de expresión. Considero por tanto exponer en primer lugar una versión formal y estática de las mismas.

La dualidad es un patrón cosmológico que ha sido enfatizado largamente en la antropología andina, reflejada en múltiples niveles (organización social, procesos rituales, división de labores, concepción de la geografía, etc.). Aplicada a lo social, la dualidad sirvió para expresar la desigualdad introducida en la colonia y que fue mantenida durante la mayor parte de la vida republicana, y está expresada en la distinción indio-mestizo (Sallnow 1991).

Las diferencias entre indios y mestizos se han atribuido al dominio de lo "étnico", encontrándose que las reales diferencias se originaban más bien en el plano cultural (idioma, vestuario, educación formal, etc.) que en la cuestión racial. Últimamente, se viene problematizando tal rechazo de los científicos sociales al empleo del término "raza" y enfatizan la importancia de volverlo a tomar en consideración, pues "Equating race with genetic difference, and racism with theories of biological inferiority, anthropologists have failed to recognize the existence of powerful systems of race and racism in the Andes" (Weismantel y Eisenman 1998:121). La definición del concepto de raza no se refiere a un plano únicamente biológico ni tampoco histórico: "is neither biological and essential, nor epiphenomenal and performative. The difference is in fact actual and constructed, material and fully social at the same time" (Weismantel y Eisenman 1998:124).

Hablar de la existencia de la cuestión indio-mestizo en tanto basada en factores étnico-raciales, es particularmente acertado en el caso de Tapo. Los mestizos tapeños se identifican como descendientes de los españoles, sus rasgos fenotípicos demuestran que son diferentes a los indios que viven en el pueblo y en los anexos. Además, cumplen con las características que usualmente se atribuyen a los mestizos: viven en el centro espacial del pueblo, ocupan los cargos públicos –en la estructura formal delegada por la sociedad nacional–, hablan fluidamente tanto el quechua como el castellano, mantienen relaciones de compadrazgo con los indígenas (Ossio 1992).

Como es común en los pueblos andinos, la plaza divide el territorio urbano en barrio bajo y barrio alto, los cuales se ubican siguiendo el curso del río Tapo (de sureste a noroeste). En la banda opuesta del río se encuentra el barrio de Yauli, el que se concibe como diferente a los barrios bajo y alto en su totalidad. El barrio bajo (en el eje noroeste) es conocido como Colla y está constituido en realidad por dos barrios: Colla y Mishkipata. Lo mismo ocurre en el caso del barrio alto (en el eje sureste), Tapo, formado por los barrios Tapo y Cuchimachay. Tanto Mishkipata como Cuchimachay se encuentran "cerro arriba". Entre todos estos barrios se constituyen una serie de divisiones y asociaciones en base al principio de oposiciones complementarias, que dependen en cada caso de la posición de ego. Entre Colla y Mishkipata existe una relación que los diferencia en alto y bajo (idéntica a la que existe entre Tapo y Cuchimachay) que se disuelve cuando se enfrenta a la unidad formada por Tapo y Cuchimachay. De la misma manera, ambos barrios se identifican como uno, en oposición al barrio Yauli, llamado –gráficamente– como "la banda del frente".

Estos aspectos formales están cargados de contenidos sociales,⁸⁹ los cuales refieren directamente a la distinción indio-mestizo. En los barrios Colla y Tapo viven los "vecinos" del

⁸⁹ Tal organización en barrios está reconocida dentro de la actual administración política del pueblo, pues cada uno de ellos funciona como un "cuartel". Los cuarteles son uno de los modos de organización social cuya función es la de trabajar para el pueblo en obras, tales como limpieza de caminos, construcción de locales públicos, instalación de postes de alumbrado público, etc. Quien se encarga de coordinar el trabajo con los cuarteles es la comunidad campesina de Tapo.

pueblo –como se llama a los mestizos en la zona–⁹⁰, los que poseen más tierras, los más educados, los dueños de tiendas, quienes son también los más "blancos". Mishkipata (de *mishki*, dulce, y *pata*, altura) y Cuchimachay (de *cuchi*, chanco, y *machay*, cueva) son conocidos por ser habitados por pastores. Los estereotipos con los que son asociados los pastores son el ser pobres, analfabetos e indios. Los de Yauli se encuentran un poco al margen de la dinámica social del pueblo. El río se convierte en un poderoso divisor social que limita las interrelaciones con los otros cuatro barrios (quienes tienen una dinámica fluida entre ellos). Es en el territorio de ese barrio que se avistan las luces de los condenados, señal de elementos culturales marginales.

La época de los cambios

Las comunicaciones y las migraciones son los acontecimientos que marcaron la historia regional desde la década de los sesenta e influyeron también en la historia local tapeña.⁹¹ Ambos procesos provocaron un cambio en las estructuras del pueblo. Al llegar a carretera y la radio, lo hicieron también las ganas de salir y "progresar": ir a alguna ciudad, estudiar, trabajar, dar una oportunidad a los hijos de gozar de una situación más favorecida de la que había en el pueblo. Los vecinos acomodados –los que tenían más posibilidades económicas– fueron los primeros en marcharse, logrando dar a sus hijos educación formal y una vida con "más comodidades". Algunos no se contentaron con quedarse en Lima o en otra ciudad peruana, siguieron camino hasta Estados Unidos y Canadá. En Tapo quedaron los vecinos pobres y llegaron los "ahijados" indígenas,⁹² quienes se ocuparon de cuidar las casas y las tierras.

La siguiente fase del proceso de migración comprendió a los indígenas del pueblo y a los de los anexos, para quienes las perspectivas en la zona se presentaban muy limitadas. Migrar era seguir el camino del progreso; quedarse, el estancamiento. Pero la mejora de las comunicaciones no trajo sólo el camino para salir, también agilizó la comercialización de los productos agrícolas y ganaderos de la región. Ambas actividades se convirtieron en económicamente atractivas, sobre todo la ganadería, por la que los anexos participaron de manera especial en esta mejora económica (por poseer tierras básicamente en la zona de puna). A la par, aumentó la capacidad de la escuela y el colegio en Tapo, y se fundaron escuelas en los anexos. Con la educación formal aumentó el peso del castellano, y se redujo las poblaciones monolingües quechuhablantes a personas muy mayores del pueblo y mujeres de los anexos. El bilingüismo es una característica de la zona, se entiende y habla tanto el quechua⁹³ como el castellano. Quienes más fluidamente hablan el quechua son los mayores, los jóvenes tienden a tener un conocimiento pasivo del idioma, pues b comprenden, pero se expresan en castellano.⁹⁴ Como parte de esta corriente se cambian también nombres de barrios

⁹⁰ Otro término utilizado es el de "notable". En quechua se les "trataba con un tono más especial, con palabras más resaltantes, o sea la palabra *wiracocha*, que es persona grande" (William Sedano).

⁹¹ Para los intereses del trabajo, no es necesario definir si se trata de "meros aspectos exteriores de procesos mucho más profundos que están ocurriendo en las entrañas de la sociedad peruana" (Germaná, citado en Cotler 1995).

⁹² Entre indios y mestizos son comunes las relaciones de compadrazgo, como una manera de asegurar a ambos una colaboración entre ambas partes. Por un lado, el indio se asegura tener un protector mestizo quien le aconseje y ayude en los trámites con la sociedad nacional y, por otro, el mestizo accede a una mano de obra confiable (Ossio 1992).

⁹³ Sobre el quechua tarmeño, véase el pulcro trabajo de Adelaar (1977).

⁹⁴ Sobre el proceso de castellanización en el vecino valle del Mantaro, véase Cerrón Palomino (1989).

y anexos. Mishkipata, por ejemplo, es ahora el barrio "Cinco Esquinas" y el caserío de Casacoto es "San Juan de Miraflores".

La tradicional adhesión a la iglesia católica es amenazada por la llegada de las llamadas "nuevas iglesias", siendo el impacto diferente en cada una de las unidades del distrito.⁹⁵ En algunos anexos los convertidos conforman un número importante (en Casacoto, por ejemplo, la mayoría es ahora protestante), y en otros es mucho menos significativo. En el pueblo de Tapo el desarrollo ha sido disparado. Desde hace varios años se fundan y desaparecen diferentes grupos religiosos. Actualmente hay un par de movimientos evangélicos cuyos pastores son tapeños y cuyos adeptos se concentran en el barrio de Mishkipata –o Cinco Esquinas– (en total, la población católica estimada es de 80%).

Con todas estas transformaciones, las rígidas divisiones sociales (que implicaban consideraciones étnicas, raciales y económicas) se hicieron insostenibles: muchos indígenas vivían en el pueblo, hablaban castellano, tenían dinero y habían pasado por el mismo sistema educacional que los mestizos. Finalmente, tanto indios como mestizos habían logrado insertarse en otros contextos: en Lima, Huancayo, La Oroya, en donde las categorías étnico-raciales no eran funcionales, porque tanto unos como otros se enfrentaban a un entorno social en el que eran tenidos por foráneos.⁹⁶ Debido a las nuevas circunstancias se dio, tanto dentro del pueblo como en los nuevos lugares de residencia, un nuevo tipo de relaciones que ignoraban los principios de separación entre indios y mestizos.

Uno de los aspectos en los que se hizo más evidente esa tendencia fue en los matrimonios. Lo que había sido una institución que reflejaba una estricta división entre los grupos, por el hecho de ser concertados siguiendo el criterio étnico-racial, empezó a orientarse por otras pautas. Cuando el factor económico dejó de estar en correlación directa con el étnico-racial, las uniones "intergrupales" no eran vistas más como una pérdida de estatus–poder–fortuna. Y no fueron únicamente factores relativos a cálculos casi matemáticos de ganancias, sino una verdadera influencia de ideas y valores modernos. La libertad y la reiteración de la autodeterminación personal hizo que los matrimonios dejaran de ser un contrato entre las familias y se convirtieran en decisiones personales de los comprometidos. El resultado fue la mezcla: racial, social, cultural.

Los tapeños aseguran, cuando recuerdan esas épocas, que ahora "todo es diferente", que "ya no hay diferencia de personas. Ya no, porque en todo aspecto se está cambiando". Y, sin embargo, no es del todo cierto que la distinción indio-mestizo haya desaparecido por completo. En primer lugar, se siguen reconociendo en Tapo a los "vecinos notables": los poseedores de más tierras y mejores casas, identificándolos por sus apellidos. Por ejemplo, los Tapia, Baldoceda y Laurente son mencionados como las familias más "pudientes" del pueblo, las más poderosas, adineradas, educadas y también las más blancas. Ellos conservan sus casas en los barrios Colla y Tapo –aun cuando no vivan permanentemente en el pueblo– y cuando regresan, se comportan y son inmediatamente reconocidos como los "notables". Por otro lado, en los días de feria se mantienen los esquemas de centro-periferia, castellano-quechua, mestizo-indio, cuando acuden las personas de los anexos a comprar o vender. Ellas traen carne y queso, los cuales comercian con los mestizos, de quienes compran diversas clases de artículos. Las transacciones se llevan a cabo en quechua y, frecuentemente, entre compadres.

⁹⁵ Me baso en los datos que me dieron los padres Eduardo Hieber y Juan Falke, ambos misioneros combonianos alemanes que trabajan hace muchos años en la parroquia de Palca (a la que pertenece Tapo). Ambos gozan de una excelente relación con los pobladores, quienes los aprecian por su dedicación a la tarea pastoral.

⁹⁶ En Lima, los venidos de la sierra eran generalizados con el apelativo –despectivo– de "serranos".

Más aún, la vida cotidiana está llena de referencias a tal distinción. A los habitantes de los barrios de Cuchimachay, Mishkipata y Yauli se les concibe como indios. Ellos, a su vez, utilizan ese término para referirse a las personas de los anexos. Estas últimas, distinguen entre los anexos que están más aislados para clasificar a sus pobladores de indios. El indio es siempre el otro, el que se encuentra lejos, más arriba (Mayer 1970). El término indio está lleno de connotaciones peyorativas: denota lo no educado, lo pobre, lo sucio. Las personas mayores critican matrimonios "no apropiados", cuando algún joven del pueblo, hombre o mujer, se casa con una persona de un anexo diciendo: "¿Cómo puede haberse casado con un indio?". Calificar a otra persona de indio o india es una ofensa grave, se escucha frecuentemente en riñas y peleas. Si la persona aludida es de piel más oscura o vive en las afueras del pueblo y en los caseríos, es entonces un insulto para el cual no tendrá respuesta. Una vez presencié una pelea entre colegialas que se injuriaban mutuamente, hasta que llegó la palabra "india" y no hubo más que responder. La "mestiza" se fue riendo con sus amigas, la otra alcanzó a gritar "india serás tú", pero sin ninguna convicción. Anécdotas de parte de los mestizos demuestran igualmente la fuerza de tales prejuicios. Cuando en la borrachera de alguna fiesta, alguno empieza a gritar orgulloso su origen "notable".

Muchas personas son concientes de este "racismo" que impera en Tapo y lo señalan como una de las grandes trabas para el progreso del pueblo. Una tapeña residente en Lima lo comentaba, dolida, considerándolo una sinrazón. Los ejemplos mencionados demuestran que la distinción indio-mestizo, considerada por los mismos tapeños como un rasgo del pasado, sigue funcionando como un esquema fijo en la mentalidad de los pobladores. La discusión sobre etnia, raza y sociedad no está aún cerrada. La estructura dual colonial, persiste en las categorías de pensamiento colectivas, a pesar de que casi todos sus sustentos prácticos se han venido abajo.

Las redes de Tapo

"El extranjero ya para mí es como una colonia que se ha formado, habrá siquiera unos 2 mil tapeños. Y en Lima puedo decir el 60% las personas que han sido aquel tiempo más notables, que han sido personas potentadas, personas que por su misma economía, ellos han emigrado. O sea, ya viven más decente, sus hijos también ya son instruidos todo. O sea en la actualidad en Tapo, personas de esa etapa, ya en su mayoría no están, ya se van a Lima. Regresan en las fiestas. En las fiestas ellos indispensablemente vienen" (William Sedano).

La dinámica social de Tapo no puede entenderse sin aquellas personas que no viven de una manera física y estable en el pueblo. Los migrantes siguen teniendo un peso importante dentro de la colectividad tapeña. En la afirmación de William Sedano (regidor en el consejo municipal en 1998), es claro que entre "residentes" y "migrantes"⁹⁷ continúan existiendo vínculos, haciéndose una alusión específica al retorno periódico a las fiestas. Este retorno periódico es, en realidad, una expresión casi simbólica de los muchos lazos que persisten, pues un número importante de los que no viven en el pueblo –de una manera estable–,

⁹⁷ Tales conceptos son poco explicativos cuando "Inzwischen hat die Mobilität der peruanischen Bevölkerung – nicht nur die der Huayopampinos – derartig zugenommen, dass praktisch die gesamte Landbevölkerung als 'Migranten' bezeichnet werden kann. Es ist zu fragen, ob die Begriffsbedeutung nicht allein aus diesem Grund allmählich entleert wird. Nach meinem Dafürhalten verstellt die Differenzierung in temporäre und permanente Migration den Blick für neue Lebensformen wie die des Pendelns oder Lebens in zwei Haushalten" (Alber 1990:224).

mantienen bienes: tierras, animales y casas (los que se encuentran por lo general al cuidado de parientes o ahijados). La asistencia a las fiestas es también una visita a sus propiedades.

Los motivos de las migraciones son complejos y están indicados en la primera sección de este capítulo. Cabe señalar que, según el testimonio citado, son precisamente las personas de mayores recursos las que dejaron el pueblo para vivir "más decente". Es claro que, para los tapeños que viven en Tapo, los tapeños que no viven en Tapo siguen perteneciendo al pueblo, a la comunidad tapeña. Se considera incluso que la mayoría de los miembros vive lejos del centro espacial, sin que por ello se haya perdido el nexo. Resulta entonces claro que no pueda abordarse el estudio de Tapo –en tanto unidad social– sin considerar los miembros que, aunque vivan fuera, siguen cumpliendo roles efectivos en el pueblo. Erdmute Alber encuentra que un gran número de etnografías ignora este fenómeno y considera la comunidad como una unidad en sí misma, cuando se debe tener en cuenta: "alle Personen im Blick zu haben, die für das Dorf eine Rolle spielen, selbst wenn sie nicht dort wohnen und unabhängig davon, ob sie zur *comunidad* gehören oder nicht" (Alber 1990:26).⁹⁸

Por su parte, los "migrantes" recrean una serie de lazos en las ciudades en que viven. Son conocidas desde hace ya varias décadas las asociaciones de migrantes en todas las grandes ciudades y, en especial, en la ciudad de Lima (Altamirano 1984 y 1988, Golte y Adams 1987). Los tapeños han fundado en la ciudad de Lima el "Club Tapo", cuyo local se encuentra en San Martín de Porras. Como en cualquier club distrital, existe un comité directivo –con los usuales cargos– y sus labores principales son: mantener la cohesión de los miembros, hacer proyectos de mejora en el pueblo (apoyo a la escuela o a la posta médica, por ejemplo) y organizar en el local las fiestas más importantes del calendario religioso: (guardando la mayor fidelidad posible al patrón festivo que se sigue en Tapo) carnavales, Muruhuay y la patronal. La distribución de las actividades se hace entre los tres sectores en los que se agrupan los miembros, los cuales corresponden a las zonas urbanas en donde hay mayor densidad de tapeños: San Martín de Porras, el Callao y Santa Anita-Vitarte. La organización para la fiesta del Señor de Muruhuay es especialmente compleja pues, por un lado, Tapo constituye una de las seis cuadrillas que compone la Hermandad del Señor de Muruhuay en Lima y, por otro, cada uno de los tres sectores celebra su propia imagen.

Pero no es únicamente a través de las actividades que el Club organiza que los tapeños tienen contacto entre sí. Los encuentros periódicos informales entre parientes cercanos, o las reuniones organizadas que congregan a la familia extensa son mucho más frecuentes. Los primeros ocurren cotidiana y espontáneamente pues los tapeños tienden a vivir en familias extensas y, además, en cercanía a otros parientes.⁹⁹ La convivencia diaria es el primer nivel en el que ocurren los contactos entre tapeños. En un segundo nivel están las ocasiones en que se encuentran más ramas parentales –incluidos compadres y comadres–, convocadas por una familia determinada. Uno de los motivos más frecuentes de convocatoria es reunir fondos para afrontar un determinado cargo (dentro de la comunidad de migrantes o para el pueblo). El modelo usual es la organización de pachamancas, a las cuales asisten los amigos y conocidos en un acto de ayuda a la familia organizadora.

Los distintos niveles de asociaciones de los tapeños –del familiar al institucional– en el contexto de residencia no-tapeño, demuestran la importancia que tiene para ellos el no perder los vínculos con Tapo (por un lado, es la agrupación entre los tapeños emigrantes y, por otro, la perpetuación del contacto con los tapeños de Tapo). Las asociaciones de

⁹⁸ La autora usa el término *comunidad* refiriéndose únicamente a la institución formal de la comunidad campesina para evitar la relación con la definición de Wolf de "closed corporative community".

⁹⁹ En el capítulo 4 se narran historias de vida en las que se trasluce el complejo entramado social de los tapeños.

migrantes han sido largamente estudiadas, sobre todo en cuanto al potencial económico que tienen. Las redes sociales que se forman entre paisanos y el mantenimiento de determinados valores, propios de la actividad agrícola, sirven de base a una dinámica económica que les permite insertarse en el nuevo contexto (Golte y Adams 1987). Este apoyo que se encuentra en la propia red social es un mecanismo para no "perderse" en la ciudad, y sirve para encontrar un lugar que funcione bajo un ritmo conocido, en el que la adaptación no sea demasiado dificultosa. Este "no perder a Tapo" responde a la inquietud de la identidad, que es en principio personal, pero se basa en lo colectivo. En relación con Tapo es que se basa la identidad del grupo, en tanto se reconoce en el pueblo un origen común.

El origen común no se refiere únicamente al lugar físico que ocupa el pueblo de Tapo, sino que tiene otros contenidos. En los dos primeros capítulos se habló de las connotaciones que tienen los paisajes en los Andes: no una geografía puramente material, sino un horizonte de presencias reales, aunque invisibles. La alusión al pueblo como origen común remite automáticamente a una comunidad espiritual: a estar bajo la advocación directa del patrón Santa Cruz y, en un sentido más inclusivo, a ser hijos del Señor de Muruhuay.¹⁰⁰ La recurrencia al pueblo como origen compartido asegura una continuidad entre "residentes" y "migrantes", así como una confirmación de la relación con los seres sagrados del territorio.

Encontramos en este patrón una semejanza con lo que sucedía en la época preincaica, cuando la adscripción a una comunidad humana no dependía de la ocupación de un determinado territorio, sino de la existencia de compromisos y lazos de parentesco y culto. Para ser un miembro, no era necesario vivir en el espacio donde se asentaba el núcleo humano, sino conservar los vínculos sociales y rituales. Hoy en día se produce una situación semejante: los migrantes no dejan de participar en la vida del pueblo, mantienen propiedades, siguen asumiendo responsabilidades –sobre todo a través de la mayordomía de fiestas–, vuelven periódicamente. El fundamento de su identidad está en relación con el pueblo, con todos sus referentes: un territorio, una comunidad humana, un cuerpo de tradiciones y un panteón de culto. La definición de Wilson para la época preincaica puede repetirse para la presente: "people remained closely bound up with everyday culture, obligations, kin and social ties in their communities of origin. (...) They carried the identity of the ethnic polity with them in their clothing, beliefs and organising practices" (Wilson 1999:5). En la actualidad, tal patrón no puede considerarse como una repetición de un modelo prehispánico, pues las estructuras se han transformado varias veces. Por ejemplo, hoy ya no es válido el principio de que el territorio en el que se asienta una población pertenezca, por definición, a la comunidad de la que dicha población es parte.

El recuerdo constante del pueblo por parte de los tapeños que no viven en Tapo (que los mueve a juntarse, conservar ciertas costumbres y celebraciones y volver regularmente) constituye un espacio representacional, cargado de recuerdos, emociones, sentimientos y valores.¹⁰¹ De la misma manera, estos "migrantes" son percibidos por los "residentes" como

¹⁰⁰ En el capítulo acerca de los peregrinos se trata con exactitud por qué para los migrantes deviene el culto de Muruhuay en más importante que los cultos locales (de cruces y santos de barrios, por ejemplo).

¹⁰¹ Wilson analiza el caso de la comunidad de Cayash (norte de la provincia de Tarma), la que, después de ser objeto de continuos ataques de senderistas y militares, fue abandonada. Hace unos años, los cayashinos empezaron el retorno y el gobierno planeó un camino para respaldarlos. Los cayashinos apoyaron con entusiasmo el proyecto, lo cual no significa que planeen volver y reconstituir la antigua comunidad, sino que es más importante que ellos hayan vuelto a recuperar ese espacio representacional: "Aunque la recuperación no está transformando la vida diaria de muchos, ha sido de una importancia simbólica abrumadora. Los cayashinos saben que tienen un lugar al cual pueden retornar, si así lo quisieran; y, lo que es quizá más importante aún, tienen a Cayash como un lugar en sus imágenes mentales sobre el cual anclar sus recuerdos y esperanzas" (Wilson 1997:68)

parte de la comunidad humana, sin los cuales sería impensable, por ejemplo, la celebración de las fiestas de mayo. La percepción mutua de pertenencia a un mismo grupo, formado en base a un origen común, es un resultado de los múltiples vínculos que se mantienen en ambos lados.

3.3 El calendario festivo

El calendario anual de fiestas sigue siendo un indicador de la división del tiempo para los tapeños, tanto para los residentes como para los no-residentes. Cada grupo interpreta el calendario de manera diferente: para los que se dedican a labores agropecuarias, las fiestas están ligadas a una percepción del tiempo productivo (lluvias, siembra, etc.) y, para los que se encuentran inmersos en un espacio citadino, las fiestas proveen un marco de referencia para el retorno periódico al pueblo. La vigencia de este calendario se mantiene aunque la mayoría de las celebraciones son de carácter religioso cristiano-católico y, por tanto, entra en conflicto con la nueva población evangélica, la que no ha podido cuestionar el peso que tienen las fiestas dentro de la estructura social del pueblo (basada en un orden cristiano).¹⁰²

Cada celebración enfatiza determinados sentidos y funciones –sociales, culturales o agrícolas–, transmitidos a través de diferentes medios, como el tipo de organización, el espacio, el orden ritual, los símbolos, etc. En la presente sección busco contextualizar las fiestas de Muruhuay dentro del calendario anual, para lo cual haré una breve presentación del mismo, relevando los dos primeros factores mencionados: el tipo de organización y el espacio.

CUADRO 3.1 CALENDARIO FESTIVO DE TAPO

FECHA	FIESTA	ORGANIZADOR	ESPACIO
Febrero – marzo	Carnavales, las Cruces	Barrios	Periferia
Marzo – abril	Semana Santa	Sistema de cargos obligatorios	Plaza
13 y 22 de mayo	Señor de Muruhuay	Cargos voluntarios (migrantes)	Muruhuay / Plaza
24 de junio	San Juan, herraanza de ovejas	Pastores	Periferia
25 de julio	Santiago, herraanza de vacunos	Pastores	Periferia
13 de setiembre	Santa Cruz	Cargos voluntarios	Periferia / Plaza
28 de octubre	Señor de los Milagros	Hermanidad	Plaza
2 de noviembre	Todos los muertos	Familias	Cementerio / Casas
25 de diciembre	Navidad	Cofradía	Pueblo

NOTA: La denominada "periferia" remite, en cada caso, a diferentes espacios.

¹⁰² Respecto a la actitud de los protestantes frente a las fiestas, es algunas veces contradictoria. Se dice que algunos de ellos participan en ellas a pesar de la prohibición "religiosa" de hacerlo. Por otro lado, son presionados para pasar determinados cargos obligatorios, debido a las funciones sociales que tienen en la reproducción de la comunidad.

La celebración de los Carnavales está ligada a la de las cruces del pueblo, propiedad de los barrios: cada uno de ellos posee por lo menos una cruz dentro de su espacio urbano. Las cruces tienen la función de proteger un territorio determinado (si es que hay más de una por barrio, entonces cada una posee un área anexa específica). Los encargados de los festejos son los miembros de cada barrio y, específicamente, los habitantes del territorio considerado protegido por la cruz. La costumbre típica de este tiempo es el cortamonte o yunsa. No existe una fecha central en la que se celebren todas las cruces, sino que se trata de fiestas de participación restringida que se realizan en diferentes puntos del pueblo.

La Semana Santa está organizada por el sistema de cargos oficial del pueblo. Para esta fiesta, existen cuatro mayordomías menores y cuatro mayores. Los cargos menores son las mayordomías de los días Domingo de Ramos, Jueves y Viernes Santo, y las mayores las del Domingo de Resurrección. Los primeros son ocupados por los hombres jóvenes, que se están iniciando en la vida pública del pueblo, los segundos cumplen en realidad el mismo cargo, pero es uno por cada barrio (Cuchimachay y Yauli se turnan una mayordomía). La mayordomía del Domingo de Resurrección es el cargo mayor de la jerarquía. Una vez cumplido, la persona está considerada dentro de los respetables del pueblo y goza de un gran prestigio social. Este mayordomo se encarga de levantar un altar en una esquina de la plaza. Cada uno de los altares está decorado con ramas, frutos y alfombras de flores. En la esquina de Mishkipata cuelga una cabeza de toro y en la de Cuchimachay se dibuja una llama en las flores de la alfombra. Además de costear la misa y la procesión, el cargo incluye contratar músicos y ofrecer comida durante dos días a todo el pueblo.

Las fiestas de mayo en honor al Señor de Muruhuay serán tratadas extensamente en la próxima sección. La siguiente fecha en el calendario son las dos fiestas relacionadas con la ganadería: San Juan y Santiago. Ambas son celebradas por los pastores en sus corrales, usualmente en la zona urbana periférica del pueblo (yo asistí, por ejemplo, a una herranza de ovejas en el barrio Cuchimachay). Desde el punto de vista de los mestizos, los pastores son indios (y para los pastores, indios son quienes viven aún más alto, en los caseríos). Ellos cuidan tanto su ganado como el de los mestizos (quienes no asisten al ritual, pero sí hacen que sus animales participen en él). San Juan y Santiago son fiestas dedicadas a los animales, en las que les ponen cintas en las orejas y se les hace tomar y bailar para que "estén contentos".

La fiesta patronal es el 13 de setiembre, cuando se celebran las tres cruces ubicadas en la cumbre del cerro protector del pueblo. Las tres son de diferente tamaño y juntas forman "el patrono Santa Cruz". Las cruces son bajadas al pueblo unos días antes de la fiesta y luego son guardadas en la iglesia. En el día central las suben en medio de una procesión bailada. Es por ello que los espacios indicados en el cuadro 3.1 son la periferia (el cerro) y la plaza. El mayordomo de esta fiesta es independiente del sistema de cargos formal del pueblo, aunque tenga un prestigio muy alto y la asistencia sea masiva. En esta fiesta se recrea la particularidad de la identidad tapeña, vinculándola al ser sagrado local, por lo que también para esta fecha hay una nutrida asistencia de los tapeños no-residentes. Se dice que "Como en mayo todo es el Señor de Muruhuay, en setiembre todo es la Santa Cruz".

El Señor de los Milagros se celebra el 28 de octubre por parte de una Hermandad creada en 1981. Las ceremonias se circunscriben a un día, siendo la misa y la procesión – ambas en la plaza del pueblo– las más importantes. Los miembros de la hermandad son por lo general los mestizos que tienen –o han tenido– frecuentes contactos con el mundo no-tapeño. Pero en la fecha ritual siguiente, se congregan tanto indios como mestizos. El culto a los muertos tiene validez para ambos. El primero de noviembre se preparan en cada casa las comidas preferidas de sus difuntos. Los alimentos se dejan servidos durante toda la noche y al

día siguiente los llevan al cementerio y los colocan encima de la tumba por unas horas. Después, los regresan a la casa para ser comidos por la familia. La Navidad es también familiar, pues en cada casa se arma un pesebre, aunque la danza de la *huaylijía*¹⁰³ (organizada por una cofradía) unifica a las familias a través de las visitas que hace.

La fiesta del Señor de Muruhuay en Tapo

Tal como se señaló al inicio del capítulo, en esta sección se hará una lectura de la fiesta desde una perspectiva puramente simbólica. El eje ordenador es el criterio temporal.

La temporalidad de la fiesta

Tal como la costumbre en todos los pueblos-distrito tarmeños, son dos las fechas de mayo en las que se celebra al Señor de Muruhuay (en Tapo son el 13 y el 22). Esta dualidad se originó en la distinción indio-mestizo de la tradicional estructura social tarmeña: el 13 para los mestizos y el 22 para los indios. Esa **era** la razón por la cual hay dos fechas para la misma fiesta. La primera era la fiesta más pomposa, con derroche de comida y bebida, música y fuegos artificiales: la gran fiesta de mayo, cuando los mestizos rendían honores al Señor de Muruhuay. Para el 22, los indios de la periferia del pueblo llegaban a la plaza con un pequeño guión (como cuentan los mestizos, "bajaban de las alturas"). Modestamente realizaban la peregrinación y la fiesta con una misa y una procesión, acompañados de unos pocos músicos. Tal esquema se conservó hasta la década de los setenta, cuando un tapeño proveniente de la clase "modesta" del pueblo celebró por siete años consecutivos la fiesta del 22 de mayo. Teófilo Baldeón salió pobre de su pueblo y en Lima logró amasar una cuantiosa fortuna. Con ella volvió a Tapo para ser mayordomo, haciendo gastos nunca antes vistos: contratava varios conjuntos de música, colocaba varios castillos de fuegos artificiales, ofrecía una camionada de cerveza gratuita para todo el pueblo, etc.¹⁰⁴ Desde entonces, el 22 dejó de ser la fiesta pobre para convertirse en la principal (situación que se mantiene hasta la fecha). Tal cambio fue el resultado de dos fenómenos paralelos: por un lado la actuación de Teófilo Baldeón, y por otro los procesos de comunicación y migración. La conjunción de ambos decidió, en un momento reconocible, un punto de quiebre, una innovación dentro de la estructura tradicional. Es poco probable que haya habido un personaje como Teófilo Baldeón dentro de otro contexto histórico, y que haya tenido la influencia que tuvo sin haber sido respaldado por los cambios sociales generales producidos.

Esta aparente democratización por la desaparición de la diferenciación étnico-racial, expresada en la eliminación de la exclusividad de una fecha para un grupo, queda desmentida por el hecho de que, actualmente, ambas fechas son celebradas por los mestizos. Incluso, son los mestizos residentes en otros lugares los que ocupan los cargos de la fiesta. Los tapeños – de Tapo– afirman que las fiestas de mayo son organizadas por los que vienen de Lima. Cabría preguntarnos la efectividad de los procesos históricos ocurridos en las últimas décadas para invalidar la diferenciación y jerarquización étnico-racial.

¹⁰³ Las *huaylijías* son las pastoras que van a adorar al Niño.

¹⁰⁴ Se cuentan historias realmente impresionantes acerca de las celebraciones de Teófilo Baldeón: acerca de las joyas de oro y plata de los chonguinos, de la presencia de importantes militares y políticos que venían desde Lima, etc.

La secuencia festiva

Las fiestas en los Andes siguen normalmente el patrón de víspera, día central, segundo día y despedida. La del Señor de Muruhuay no es una excepción. Su particularidad radica en que el día central las ceremonias no tienen lugar en el mismo pueblo de Tapo, sino en el santuario del Señor de Muruhuay (lo cual es bastante lógico tratándose de una peregrinación y no de una fiesta cualquiera). Es la salida de la propia comunidad y el desplazamiento hacia el santuario lo que identifica a las fiestas en honor al Señor de Muruhuay como peregrinaciones.

Haré una sucinta descripción de la secuencia de ceremonias rituales de la manera en que se realizan idealmente, para lo cual me basaré en el programa de la fiesta del 13 de mayo de 1998 (un folleto de 8 páginas con la relación de los días y las horas de todas las actividades que tendrán lugar durante los días de fiesta de una manera aproximada).¹⁰⁵ Para el día de la víspera se contemplaron cinco actividades:

Un "feliz amanecer con saludo al alba con 21 Camaretazos en honor al 'Señor de Muruhuay' y al pueblo Tapeño"
 El "tradicional Ponche"
 La "entrega de cumplimientos" a los alfereces
 La "entrega de costosos y coloridos disfraces de estreno en Oro y Plata a la Cuadrilla de Chonguinos"
 "Último ensayo general" de los chonguinos.

El saludo al alba es una constante durante todos los días de fiesta. Siempre a las seis de la mañana, cuando empieza a clarear. El "tradicional Ponche" –llamado también Ponchada o *Ponchicuy*– es un desayuno ofrecido a los alfereces, en donde se les ofrece el ponche y los panes horneados especialmente para la fiesta, y se les entregan los "cumplimientos".¹⁰⁶ La entrega de los disfraces es eterna, pues se tiene que esperar a que lleguen todos los danzantes (algunos arriban al pueblo ese mismo día en la noche). Ese día es la primera vez en que todos los que van a bailar ensayan en conjunto (los que vienen de Lima ensayan allá). Tradicionalmente, la noche de la víspera se recibe en Muruhuay con la quema de castillos de fuegos artificiales (este año, en ninguna de las dos fiestas de Tapo se hizo, a pesar de que estaba prevista en el programa del día 22).

El día de fiesta se inicia también con el saludo al alba "en honor al milagroso 'Señor de Muruhuay'" y luego del desayuno que hay en la casa de los mayordomos para los chonguinos, se parte hacia el santuario. No existe un traslado organizado, importa sólo el encuentro allá (también con los que han llegado directamente de Tarma o Lima para la misa). Una vez en Muruhuay, los chonguinos y los mayordomos desfilan en pasacalle, *cuadrillando*¹⁰⁷ hacia el templo. La misa no contiene ningún episodio particular. Cuando concluye, el sacerdote

¹⁰⁵ El programa de la fiesta es un esquema que pauta el desenvolvimiento de la fiesta, aunque casi nunca se cumplen los horarios con exactitud. Todo empieza con una, dos y a veces tres horas de retraso. Los mayordomos son conscientes de esto e introducen, a propósito, horas adelantadas para que la ceremonia se pueda iniciar con un número suficiente de asistentes. La misa en Muruhuay, por ejemplo, figuraba a las diez de la mañana, estando en realidad contratada para las once (el éxito de la medida fue sólo parcial, casi nadie se presentó antes de las once). Otra característica del programa es que aparecen mencionados los responsables de las diferentes actividades bajo las fórmulas: "donado gentilmente por", "apadrinado por", "ofrecida por los devotos". Además, se mencionan al final los nombres de chonguinos y alfereces.

¹⁰⁶ El ponche es una bebida elaborada a base de leche, huevos y azúcar. Los cumplimientos son bandejas llenas de panes y frutas (véase el capítulo 7 para más detalles sobre esta ceremonia).

¹⁰⁷ "Cuadrillar" es bailar en parejas al son de la música del pasacalle.

pregunta por el nuevo mayordomo, quien desde ese momento tomará el guión de mayordomía. En el atrio se realiza una procesión y luego de ella, los participantes forman una ronda en la que se baila y se bebe, mientras se espera que los chonguinos hagan su "Presentación de Gala" en "el atrio del estrado oficial del Santuario". La pachamanca es el siguiente paso. En un local alquilado por los mayordomos se pasa buena parte de la tarde realizando principalmente tres actividades: bailar, beber y comer. Un "monte" (nombre del tronco plantado y decorado, común en carnavales) se coloca frente al local y es cortado antes de emprender el camino a Acobamba (en un episodio llamado el "cortamonte" o "yunsa"). Ambos mayordomos, los chonguinos, los acompañantes y los músicos se trasladan en una especie de procesión bailada, cuadrillando, hasta la plaza. Delante del municipio, los danzantes presentan una coreografía. Las autoridades municipales agradecen agasajando a los danzantes y mayordomos con un diploma de participación y un brindis.

El regreso a Tapo no se hace de manera organizada y conjunta. Una vez más, importa el encontrarse en el pueblo, en lo que es llamado en el programa el "retorno triunfal al distrito de Tapo de todos los devotos y público en general". Frente a la gente que se ha congregado esperando a los peregrinos, los chonguinos bailan en el atrio de la iglesia. Luego, la plaza se convierte en el escenario de la fiesta: se queman castillos de fuegos artificiales y la orquesta toca toda la noche, acompañando el "gran baile de gala".

Al día siguiente – el segundo día de fiesta– el saludo al alba es "en homenaje al santo Patrón 'Santa Cruz de Tapo' y al pueblo en general". Se repite el programa del día anterior: desayuno, misa,¹⁰⁸ procesión, presentación de los chonguinos –en el atrio–, almuerzo, segunda presentación de los chonguinos frente a las autoridades municipales, cortamonte, fuegos artificiales y el baile. El día de la despedida (que no figura en el programa) es parco en cuanto a eventos: una Ponchada –en casa de los nuevos mayordomos– y la devolución de los trajes por parte de los chonguinos.

La interpretación del ritual

Las fiestas de mayo siguen modelos típicamente andinos, tanto en la sucesión temporal (víspera, día central, segundo día y despedida), como en las ceremonias dentro de ésta (misa, procesión, danza, comida, baile). Una importante tradición de la literatura antropológica andina se ha centrado en el análisis simbólico de las fiestas, aplicando términos heredados del estructuralismo (Cánepa 1996 y 1998, Isbell 1978, Ossio 1992). La propuesta de este enfoque es el encontrar patrones de pensamiento reflejados en los aspectos formales de la presentación festiva. El análisis siguiente se inscribe dentro de ese método. Los contenidos sociales se verán en los capítulos siguientes.

El rasgo que llama inmediatamente la atención es la dualidad, la misma que se repite en varios niveles y se inicia con la existencia de dos fiestas de mayo (idénticas entre ellas), diferenciándose únicamente en los mayordomos que las organizan (estando el origen en la ya mencionada separación de celebraciones de indios y de mestizos). Me interesa enfatizar dos juegos de dualidades relativos a la dimensión temporal: los binomios día central/segundo día y víspera/despedida.

¹⁰⁸ En la misa, el momento de las ofrendas se hace de una manera diferente: los chonguinos se acercan bailando a depositar su óbolo frente al altar (los músicos tocan desde la puerta de la iglesia) y luego los mayordomos y varios de los participantes.

CUADRO 3.2 CEREMONIAS EN LA VÍSPERA Y LA DESPEDIDA

Víspera	Despedida
Chonguinos reciben disfraz	Chonguinos devuelven disfraz
<i>Ponchicuy</i> (agradecimiento)	<i>Ponchicuy</i> (compromiso)
Castillo en Muruhuay (preludio)	—

La víspera y la despedida señalan el inicio y el final del periodo festivo, remarcando las ceremonias de cada día esta complementareidad. En la víspera, con la repartición de los vestidos a los danzantes, comienza el ciclo de la chonguinada (y por la vitalidad del rol de los danzantes, el de la fiesta misma). El día de la despedida marca, con la devolución de los trajes, el término del tiempo ritual dominado por los chonguinos. También los *ponchicuy* que se realizan en ambos días tienen esa característica, pues el primero es un agradecimiento a los alfereces que hicieron efectivos sus compromisos y ayudaron a los mayordomos en la fiesta (los cumplimientos que se entregan son un reconocimiento simbólico al apoyo recibido) y el segundo es la búsqueda de alfereces para el año siguiente. Este segundo *ponchicuy* es la primera ocasión en que los nuevos mayordomos establecen un contacto formal con los alfereces, en una preparación de la fiesta del año siguiente (sobre el sistema de alferazgo se trata extensamente en el capítulo 7). Un episodio de la víspera que no tiene símil en la despedida es la quema de castillos de fuegos artificiales en Muruhuay. Esta costumbre, antaño obligatoria, se ha vuelto voluntaria. Cuando se iba al santuario caminando y se llegaba un día antes de la fecha central, los fuegos artificiales eran una señal del arribo a éste y del inicio de la fiesta.

CUADRO 3.3 CEREMONIAS EN EL DÍA CENTRAL Y EL SEGUNDO DÍA

Día central (Muruhuay)	Segundo día (pueblo)
Alba	Alba
Misa	Misa
Danza	Danza
Almuerzo	Almuerzo
Yunsa	
Danza municipio	Danza municipio
Regreso al pueblo /Danza iglesia	
Episodios de fiesta: Yunsa–Castillos–Baile	Episodios de fiesta: Yunsa–Castillos–Baile

La repetición de actos en los días central y segundo no marcan inicio o término de ciclos, sino que es la diferente espacialidad la que determina el sentido final del conjunto de ceremonias –cuya secuencia es idéntica–. El día central, en Muruhuay, los actos son celebrados "en honor al milagroso Señor de Muruhuay" –tal como está impreso en el programa de la fiesta–. Al día siguiente, en Tapo, los mismos actos lo son "en homenaje a nuestro santo patrón Santa Cruz de Tapo". Resulta extraño que en uno de los días centrales aparezca como destinatario explícito de los homenajes un ser divino que es distinto al "dueño de la fiesta". La lógica subyacente debe buscarse en la concepción del espacio en la zona (véase capítulo 2). Todas las ceremonias del segundo día de fiesta se realizan en el pueblo, cuyo espacio está sujeto al control y protección del santo patrón. En este contexto es natural que el patrón sea recordado e integrado a las celebraciones que se realizan en su territorio.

CUADRO 3.4 SENTIDOS DE LOS ACTOS RITUALES SEGÚN EL DÍA DE FIESTA

Muruhuay	Tapo
En honor al Señor de Muruhuay	En honor al patrono del pueblo
Recepción de energía sagrada	Repartición de energía sagrada
Frente a la región	Frente al pueblo

Por otro lado, los intercambios simbólicos son diferentes en ambos días. La comitiva que acudió al santuario: mayordomos, danzantes y acompañantes (siendo en total un número significativo de participantes), rinde sus homenajes al Señor de Muruhuay en representación del pueblo. Por medio de las ofrendas: la misa, la procesión, la danza, el almuerzo y la yunsa se hace presente al Señor la devoción y fe del pueblo de Tapo. A la vez, se realiza un flujo de bendiciones del Señor a sus fieles. Los chonguinos son el símbolo en el que se cristaliza ese intercambio de dones: a través de su danza entregan y reciben lo que es esperado en el pueblo (véase capítulo 6). Esa noche ocurre una presentación de la chonguinada delante de las puertas cerradas de la iglesia. Esto viene a ser el prelude de lo que sucederá al día siguiente, cuando durante las ceremonias de la mañana –la misa, la procesión y la danza–, sean los chonguinos el centro y distribuyan, tanto a la imagen del Señor de Muruhuay –custodiada en la iglesia de Tapo– como a los participantes, las bendiciones enviadas por el Señor.

Esta misma comitiva no hizo únicamente un peregrinaje para el Señor, sino que fue, a su vez, una presentación delante de toda la región, pues el santuario en mayo es un "estrado regional". Ya que la inmensa mayoría de unidades sociales de la región participa de la peregrinación, cada uno de los grupos es evaluado –informalmente– y situado dentro de una jerarquía regional (véase capítulo 5). En cambio, el segundo día, esta misma comitiva –con los elementos visibles de mayordomos y de chonguinos– representa al santuario delante del pueblo. Esto se encuentra en la misma lógica del recibimiento y distribución de bendiciones, con las que el pueblo se constituye como unidad.

Finalmente, la secuencia de los actos de cada día sigue una pauta que va de lo sagrado a lo profano. Un continuo que va de la misa matutina a la borrachera nocturna, en un movimiento que va implicando una progresiva construcción de comunidad. A los deberes formales que se cumplen para con el Señor (la misa y la procesión), siguen los episodios en los que domina el exceso (véase capítulo 7). Un análisis detallado enfatizaría más aún los indicios que delatan esta progresiva construcción de unidad social (como la estricta división de géneros en la misa y su confusión durante la borrachera). Mas, este grado de sutileza en el método desviaría la atención del enfoque. En la siguiente parte se examinarán los aspectos de la peregrinación dotándolos del sentido personal y social que tienen, para lo cual este intermedio fue una contextualización necesaria.