



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**Culto al agua en la comunidad de Santiago de Maray
en la actualidad y en el siglo XVII (1677), un estudio de
caso**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología

AUTOR

Agustín Enrique BARDALES PADILLA

ASESOR

Jürgen GOLTE RHODE

Lima, Perú

2018



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Bardales, A. (2018). *Culto al agua en la comunidad de Santiago de Maray en la actualidad y en el siglo XVII (1677), un estudio de caso*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales / Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

10 ps R.
187 ps A.

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS ✓

Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA ✓

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES ✓

UNIDAD DE POSGRADO ✓

**ACTA PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA**

En Lima, a los nueve días del mes de julio del año dos mil dieciocho, reunidos en la Sala de Grados de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 11:00 a.m., bajo la Presidencia del Dr. PEDRO MAGUIN JACINTO PAZO y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado Examinador, se inició el acto académico invitando al graduando **AGUSTIN ENRIQUE BARDALES PADILLA**, para que realice la sustentación de su Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología, titulada:

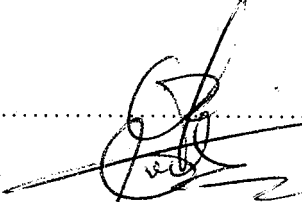
“CULTO AL AGUA EN LA COMUNIDAD DE SANTIAGO DE MARAY EN LA ACTUALIDAD Y EN EL SIGLO XVII (1677), UN ESTUDIO DE CASO”

A continuación fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminada esta prueba y verificada la votación; se consignó la calificación correspondiente a:

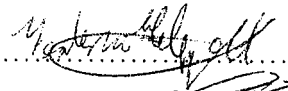
..... **B MUY BUENO 18**

Por cuanto, el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Magíster en Antropología, al Bachiller **AGUSTIN ENRIQUE BARDALES PADILLA**. Siendo las 12:00 p.m. y para constancia dispuso se extendiera la presente Acta y firmaron:

Dr. Pedro Maguin Jacinto Pazo.
PRESIDENTE



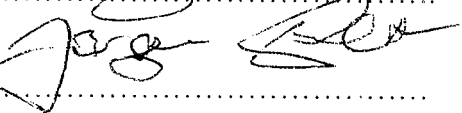
Mg. Víctor Eudoro Vimos Vimos.
MIEMBRO



Dr. Federico Miguel Helfgott Seier.
MIEMBRO



Mg. Pablo Gustavo Sandoval López.
MIEMBRO



Dr. Jürgen Golte Rodhe.
ASESOR



Dr. NICOLÁS JAVIER LYNCH GAMERO
DIRECTOR

PABELLÓN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI – CIUDAD UNIVERSITARIA

Teléfono: 6197000 Anexo 4003, 4004. Lima – Perú.

Correo: upg_sociales@unmsm.edu.pe, upgccss@yahoo.es,

Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>

A Nelsi, cuya inteligencia, sinceridad, amor y cariño me hacen ser mejor persona. Mi corazón está siempre contigo.

AGRADECIMIENTOS

Debo empezar agradeciendo a los comuneros del pueblo de Santiago de Maray quienes me permitieron ingresar a su comunidad, siendo yo un extraño, y compartieron sus experiencias, vivencias e historias. Cada conversación se constituyó, para mí, en auténticas enseñanzas no solo asociadas a lo académico sino a cómo afrontan la vida los hombres y mujeres de nuestras comunidades, largamente olvidadas y postergadas. A ellos mi admiración y profundo respeto.

Este trabajo no se hubiese realizado sin la enorme ayuda de mi novia Nelsi Mallqui Turin, de la Facultad de Educación de San Marcos, en la especialidad de Literatura y Lingüística. Sus amplios conocimientos en fotografía y en la realización de entrevistas fueron un pilar fundamental al momento de realizar el trabajo de campo en la comunidad de Santiago de Maray, al que, como egresado de Historia, no estaba muy habituado. Recuerdo que estuvimos juntos en cada travesía por los distintos pueblos de la provincia de Huaura y pudimos ver, juntos, lo hermoso de nuestras culturas y lo ingrato de nuestro país que ha sumido en el olvido a las comunidades más alejadas.

Atesorar con mucho cariño, cada comentario y crítica que, desde el campo educativo, realizaba en torno al trabajo que realizamos los historiadores y antropólogos que, como bien dice ella, en algunos casos, nos hemos abstraído totalmente de los problemas reales que afectan a la gente. Esto me ayudó, profundamente, para tener un acercamiento más fructífero con las personas. En ese sentido su perspicacia y crítica me ayudaron a poner a prueba mis ideas y contrastarlas con la realidad. Ella también tuvo la gentileza de realizar la corrección de estilo del presente trabajo y me ayudó a realizar las entrevistas tanto en la comunidad como en la ciudad de Lima. Recuerdo con mucha alegría la facilidad que tenía para relacionarse con las comuneras quienes veían en ella a alguien confiable con quien se puede dialogar, demostrándome que no solo hay que manejar complejos esquemas teóricos sino también ser buena persona. Por todo ello, por su gran paciencia y cariño, pero sobre todo, por ser una persona consecuente, sensible, justa y honesta, le estaré siempre agradecido.

También quería agradecer al Doctor Andrzej Krzanowski, quien, en 1978, dirigió la Expedición Científica Polaca a los Andes realizando excavaciones específicas en la cuenca del río Cayash. Pude contactarme con él, vía correo electrónico y tuvo la gentileza de darme algunos alcances y materiales académicos, desde la perspectiva arqueológica, sobre la zona cercana a Maray, mostrándose entusiasta en torno a la presente tesis. De la misma manera, debo agradecer, sobremanera, al arqueólogo sanmarquino, Aldo Noriega quien, para mí, es el que mejor ha trabajado y analizado, las ruinas arqueológicas, tanto del llamado “Maray viejo” como de la zona arqueológica de Tupish ubicada en la actual comunidad de Maray. Nuestras comunicaciones, vía correo electrónico, siempre fueron fluidas y cordiales, proporcionándome sus artículos y materiales inéditos sobre esta comunidad. Considero que su trabajo fue uno de los pilares académicos fundamentales, para el desarrollo de esta tesis, en lo relacionado con la comprensión de los antecedentes arqueológicos. Conversar con él, fue una gran motivación por su alto nivel profesional.

Así mismo, cuando estudié la Maestría de Antropología, en San Marcos, tuve profesores muy buenos, pero había algunos, que no solo se limitaban a enseñar sino que, por su amplia trayectoria, eran auténticos, productores de conocimiento lo cual está íntimamente ligado a la investigación y acá sobresale, el Doctor Jürgen Golte, cuyas clases eran auténticas muestras de su alto nivel académico y del tipo de enseñanza al que debe aspirar la universidad pública, es decir investigar para producir conocimiento. Recuerdo sus cátedras las cuales eran sumamente interesantes y aleccionadoras no solo por el dominio del tema sino como se trasladaba, fácilmente, de la historia a la antropología o a la economía de modo tal que se realizaba un mejor análisis del fenómeno social que estábamos estudiando. Por todo ello, siempre le estaré agradecido por haber aceptado ser el asesor de la presente tesis. Cada recomendación, indicación y consejo fueron muy útiles en el desarrollo de este trabajo al tiempo que aprendí mucho de cómo se debe de realizar un trabajo de investigación. Al profesor Golte todo mi respeto y admiración por el apoyo que me brindó y por el enorme aporte a las ciencias sociales en el Perú.

También debo de agradecer al Doctor Francisco Quiroz, quien fue el asesor de mi tesis de Licenciatura, y que para el proceso de la tesis de maestría siempre tuvo consejos y recomendaciones más que acertadas. Recuerdo con alegría cada charla sostenida.

De igual modo también debo de reconocer los buenos comentarios del Doctor Federico Helfgott, quien es un amplio conocedor de los temas ligados a la antropología histórica y cuyas atingencias me parecieron muy enriquecedoras para el presente trabajo.

Nunca podré olvidar, que en el pre-grado, mientras estudiaba Historia, fue el profesor Luis Arana Bustamante quien me presentó los materiales antropológicos como una vía para entender mejor los fenómenos sociales que estudiábamos. Este trabajo es, en parte, el producto de esas largas e interesantes charlas que sosteníamos sobre la etnohistoria y la necesidad de hacer estudios más interdisciplinarios. También, siempre le estaré agradecido. Recuerdo con mucho aprecio sus enseñanzas.

Agradecer a mis hermanas Lorena y Milagros por su paciencia y cariño, a mi padre, Enrique Bardales, profesor retirado de la Facultad de Medicina Veterinaria de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e investigador de la fauna silvestre en la selva peruana, su ejemplo y el gusto por su trabajo, siempre fueron una constante en mi carrera, atesoró con mucho amor cada enseñanza que me dio y valoro muchísimo la fuerte disciplina que nos inculcó. De igual modo un reconocimiento a mi madre, María Elisa Padilla, una mujer de fe, que siempre instruyó a sus hijos para que tengan un comportamiento ético, honesto y responsable, de lo cual siempre fue un ejemplo a seguir. A ellos, mis padres, un permanente reconocimiento, respeto y gratitud por todos los sacrificios que hicieron por nosotros y por creer, siempre, que la educación era lo mejor que nos podían brindar.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	3
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	3
1.1.- Situación problemática.....	3
1.2.- Preguntas de Investigación.....	3
1.3.-Justificación	4
1.4.- Objetivos de la investigación	4
1.4.1.-Objetivos Generales.....	4
1.4.2.- Objetivos Específicos	5
CAPÍTULO 2	5
MARCO TEÓRICO	5
2.1. Bases teóricas.....	5
2.1.1.- El funcionalismo de Durkheim y la escuela británica	6
2.1.2.- Una segunda etapa del pensamiento de Durkheim.....	8
2.1.3.- Los aportes de la Escuela de los Annales.....	10
2.1.4.- Los aportes de Claude Lévi Strauss	11
2.1.5.- Los aportes de la antropología histórica.....	12
2.1.6.- Los aportes de Clifford Geertz	14
2.1.7.- Los aportes de Marshall Sahlins	15
2.2.- Antecedentes del problema de investigación.....	15
2.2.1.- Los estudios etnohistóricos.....	16
2.2.2.- Algunos estudios etnográficos.....	24
2.2.3.- Organización social, medio ambiente y migraciones	28
2.3.- Marco conceptual o glosario	32
2.4.-Hipótesis y variables.....	37
2.4.1.- Hipótesis general	37
2.4.2.- Hipótesis específicas.....	37
2.4.3.- Identificación de variables	38
CAPÍTULO 3	39
METODOLOGÍA	39
3.1- Tipo y diseño de la investigación.....	39
3.2.- Unidad de análisis	45
3.3.- Población de estudio	45
CAPÍTULO 4	46

SANTIAGO DE MARAY: GEOGRAFÍA E HISTORIA.....	46
4.1.- Ubicación geográfica	46
4.2.- Vías de Acceso	53
4.3.- Hidrografía y Orografía.....	54
4.4.- Contexto histórico	56
4.4.1- Época prehispánica y excavaciones arqueológicas	56
4.4.2.-Tradición Cayash.....	58
4.4.3.- Excavaciones posteriores.....	60
4.4.4.- Etapa colonial: la doctrina de Santiago de Maray (Maray viejo) escenario del culto al agua en 1677	65
4.4.5.- Contexto económico colonial	71
4.4.6.- Etapa republicana.....	78
4.5.- Problemática actual de Santiago de Maray.....	80
CAPÍTULO 5	84
EL CULTO AL AGUA EN SANTIAGO DE MARAY EN 1677	84
5.1.- Descripciones de los distintos rituales asociados con el culto al agua	85
5.2.- El mito de origen de Santiago de Maray y la descripción del culto al agua	95
5.2.1.-El mito de origen	95
5.3.- El ritual al agua	106
5.4.- El culto al agua dentro de un contexto colonial.....	112
CAPÍTULO 6	114
EL CULTO AL AGUA EN SANTIAGO DE MARAY EN LA ACTUALIDAD....	114
6.1.- La “Limpia Acequia” o “Champería”: momentos previos a la festividad	114
6.1.1- El primer día: el ritual inicial, el "pago" a las deidades.....	116
6.1.2.-La limpieza del canal en el primer día.....	121
6.1.3- El segundo día de trabajo.....	126
6.1.4- La presentación de la "nueva nuera" a la comunidad.....	131
6.2.- El culto al agua y la actividad agropecuaria.....	138
6.3.- Un panorama general de las migraciones y los cambios socio-económicos	143
6.4.- La migración en Santiago de Maray	147
6.5.- El Centro Social Maray en Lima	154
6.6.- Los migrantes de Santiago de Maray y el culto al agua.....	159
6.7.- La presencia de nuevos grupos religiosos y la práctica de los rituales en Santiago de Maray	163
CONCLUSIONES	169
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	177

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1: Cronología de la cuenca alta de río Huaura.	58
Cuadro 2: Áreas de ocupación cultural en las cuencas del río Huaura y Checras durante el Intermedio y Horizonte Tardío.....	61
Cuadro 3: Extensiones actuales de los distritos de Checras y Santa Leonor.	69
Cuadro 4: Cálculo aproximado de ganancias que podía obtener un doctrinero de su doctrina dependiendo de la presencia, o no, de un obraje.....	75
Cuadro 5: Población total del distrito de Checras, por área urbana, rural, sexo y edades simples.....	82
Cuadro 6: PERÚ: Comunidades campesinas y nativas, según departamento, al año 2012 según el IV censo nacional agropecuario.....	83
Cuadro 7: Cuadro de edades de los comuneros de Santiago de Maray.....	148
Cuadro 8: Cuadro de actividades del Centro Social Maray.	155

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: La comunidad de Santiago de Maray. <i>Bardales (2010)</i>	46
Figura 2: Ubicación actual de Maray "viejo." <i>Imagen tomada de Noriega (2015: 341)</i>	48
Figura 3: Municipalidad del distrito de Checras ubicada en la comunidad de Santiago de Maray, sede del distrito. <i>Bardales (2016)</i>	49
Figura 4: Mapa de la provincia de Huaura y sus distritos. <i>Imagen tomada de: https://fcc5ic.wordpress.com/2010/04/20/2-3-provincia-de-huaura/ (2010)</i>	50
Figura 5: El distrito de Checras y sus límites. <i>Imagen tomada de: www.inei.gob.pe (2011)</i>	51
Figura 6: Ubicación de los distintos pueblos del distrito de Checras. <i>Imagen tomada de la parroquia de San Juan Bautista de Churín</i>	52
Figura 7: Mapa de las cuencas de los ríos Huaura y Checras. En la margen izquierda de este último río se encuentra el pueblo de Santiago de Maray. <i>Imagen tomada de: http://www.ana.gob.pe/</i>	55
Figura 8: Vista panorámica del antiguo Santiago de Maray ("Maray Viejo"), ubicado "más arriba" del actual, con su iglesia colonial, plaza y algunas edificaciones en uso, el resto de las casas se hallan derruidas. Elaborado por Nelsi Mallqui (2017).....	66
Figura 9: El Corregimiento de Chancay, en el siglo XVII. <i>Imagen tomada de Amancebados, hechiceros y rebeldes (Ana Sánchez 1991)</i>	77
Figura 10: Frontis de la antigua iglesia de Santiago de Maray, ubicada en el deshabitado "Maray viejo". En la parte lateral, de esta edificación, se encuentra una <i>guanca</i> de 1.64 m. <i>Elaboración Nelsi Mallqui (2017)</i>	100
Figura 11: Parte lateral de la antigua iglesia de Santiago de Maray en "Maray viejo". <i>Elaboración Nelsi Mallqui (2017)</i>	101

Figura 12: Parte interior de la antigua iglesia de Santiago de Maray, en total abandono. <i>Elaboración Nelsi Mallqui (2017)</i>	102
Figura 13: Tres altares secundarios ubicados en la parte lateral de la vieja iglesia de Santiago de Maray, también en "Maray viejo". <i>Elaboración Bardales (2017)</i>	103
Figura 14: Altar principal, ubicado dentro de la abandonada iglesia de "Maray viejo". <i>Elaboración Nelsi Mallqui (2017)</i>	104
Figura 15: <i>Guanca</i> ubicada en "Maray viejo". Está situada en la parte lateral de la vieja iglesia y al frente del Apu mayor del pueblo, el cerro Quichunque. <i>Elaboración Nelsi Mallqui (2017)</i>	105
Figura 16: Vista panorámica de la actual comunidad de Santiago de Maray. <i>Imagen del Centro Social Maray (2015)</i>	115
Figura 17: Momentos en los que se “disipan a los abuelos” o se “catipa” la coca.....	119
Figura 18: El vicepresidente de la comunidad de Santiago de Maray, sosteniendo la vara de mando que se usa en las celebraciones tanto de la limpia acequia como de la siembra del maíz. <i>Bardales (2017)</i>	123
Figura 19: Comunerías alistando el almuerzo comunitario.	125
Figura 20: Zona que corresponde al grupo de Ichocán. <i>Elaboración Nelsi Mallqui (2017)</i>	129
Figura 21: Zona correspondiente al grupo de Allaucán. <i>Elaboración Nelsi Mallqui (2017)</i>	130
Figura 22: Plaza del pueblo de Santiago de Maray, donde tiene lugar la última parte del ritual de “la limpia acequia.” <i>Bardales (2017)</i>	133
Figura 23: Acta de la reunión costumbrista celebrada el 29 de abril del 2016, donde se señala: “Entrega del lumpchuy: el encargado de presentar a la nuera lumpchuy estaba a cargo de la Sra. Rigoberta Vargas como mayor y conocedora de las costumbres quien representa al grupo de Allaucán” <i>Bardales (2016)</i>	135
Figura 24: Acta de la reunión costumbrista de la limpia acequia, en el pueblo de Santiago de Maray, correspondiente al 29 de abril del 2016, el último día de la festividad. Se puede notar que el primer punto de la agenda es: “Nombramiento del juez de agua” para el próximo año. Luego de esta reunión se procedió a realizar una fiesta general en el local de la comunidad. <i>Bardales (2016)</i>	137
Figura 25: Niña que participa en la champería apoyando a su madre y abuelo. <i>Elaboración Nelsi Mallqui (2017)</i>	140
Figura 26: Estado de la carretera que une a los distintos pueblos de las provincias alto andinas de la provincia de Huaura a raíz de las últimas inundaciones. <i>Bardales (2017)</i>	151
Figura 27: <i>Los cinco distritos que conforman la Federación de Instituciones de la Provincia de Huaura. Imagen tomada de la Federación de instituciones de Huaura.</i> 158	
Figura 28: Iglesia católica de la comunidad de Santiago de Maray. <i>Bardales (2017)</i> . 163	
Figura 29: Altar de la actual iglesia de Santiago de Maray. A la mano derecha, el Patrón del pueblo, el Apóstol Santiago, a la izquierda, la Virgen de Santa Ana. Al centro de la mesa se encuentra una Biblia en latín con la que se oficia misa cada vez que el cura llega al pueblo. <i>Elaboración Nelsi Mallqui (2017)</i>	164
Figura 30: De izquierda a derecha, la Virgen María, el Apóstol Santiago y la Virgen de Santa Ana.	165

RESUMEN

La presente tesis es un trabajo que describe y analiza el culto al agua en la comunidad de Santiago de Maray, ubicada en el distrito de Checras, provincia de Huaura, sierra del Departamento de Lima. El análisis y descripción del ritual se da en dos ejes temporales bien definidos. El primero, en el año 1677 y el segundo en la actualidad. En ambos casos se busca analizar el ritual desde un punto de vista comparativo, identificando tanto las permanencias como los cambios. Finalmente, el objetivo fundamental es demostrar que el culto al agua presenta implicancias socio-culturales, económicas, religiosas, políticas e históricas que son compartidas e interpretadas tanto por los residentes del pueblo como por los migrantes, creando procesos de construcción de identidades en torno a su cultura e historia local.

Palabras clave: Ritual, cambio, permanencias, migraciones, cultura andina, "idolatrías", estructura socio-económica, comunidad.

ABSTRACT

The present thesis is a work that describes and analyzes the cult of water in the community of Santiago de Maray, located in the district of Checras, province of Huaura, sierra of the Department of Lima. The analysis and description of the ritual occurs in two well-defined temporal axes. The first, in the year 1677 and the second at present. In both cases it is sought to analyze the ritual from a comparative point of view, identifying both the permanences and the changes. Finally, the ultimate goal is to demonstrate that water worship has socio-cultural, economic, religious, political, and historical implications that are shared and interpreted by both residents and migrants, creating processes of identity construction around their Culture and local history.

Key words: Ritual, change, permanence, migration, Andean culture, "idolatries", socio-economic structure, community.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo aborda uno de los rituales esenciales de la cultura andina, el ritual al agua, celebrado actualmente, en la comunidad campesina de Santiago de Maray. Este lugar, es uno de los seis pueblos pertenecientes al distrito de Checras, ubicado en la provincia de Huaura, departamento de Lima. La zona presenta una geografía escarpada y abocada principalmente a las actividades agropecuarias.

El estudio busca analizar y demostrar que el culto al agua era y es parte de un sistema socio-cultural y económico que garantiza, el acceso al agua y por lo tanto, su práctica asegura la fertilidad y las buenas cosechas, siendo interpretado, en la actualidad, como una forma de agradecimiento al agua como dadora de vida, y es el marco para celebraciones rituales asociadas con la unión entre el varón y la mujer, donde la novia será presentada a la comunidad. Además, esta asociación entre agua y recursos esenciales para la agricultura, posee una larga tradición histórica en todo el Perú y que ha sido estudiada por muchos autores. En el caso de Santiago de Maray, tenemos registros históricos ubicados, temporalmente, en el año 1677. Las informaciones vertidas, en este expediente, servirán como matriz comparativa con lo que se puede averiguar del culto contemporáneo y a su vez compararlo también con otras zonas del Perú como Huarochirí, que posee un importante repositorio etnohistórico expresado en el famoso Manuscrito de Huarochirí recogido a inicios del siglo XVII por el párroco Francisco de Ávila. Por otro lado, se busca analizar el culto al agua como parte de un sistema adaptativo y cambiante, acorde a los profundos cambios estructurales que la sociedad peruana ha venido atravesando, sin que ello signifique perder de vista determinadas recurrencias que deben ser tomadas como parte activa de la cultura de los pobladores del Ande, pero sin caer en esencialismos ahistóricos. Así mismo, no podemos soslayar la importancia de fenómenos como las migraciones o la presencia de grupos evangélicos y adventistas en el pueblo de Maray. Cada uno de estos fenómenos ha ido cambiando, paulatinamente, la realidad cultural de este pueblo de la sierra limeña pero a su vez también han creado procesos de adaptación y reinención de la práctica ritual. En ese sentido, analizamos el culto al agua o la "champería" como un proceso cambiante y

adaptativo a los cambios histórico-culturales, pero también atendiendo a las recurrencias o persistencias que podamos identificar en la realidad.

En cuanto al esquema de esta tesis, tenemos que en el capítulo 1 están contempladas, la situación problemática, la pregunta de investigación, la justificación de este estudio así como los objetivos generales y específicos. En el capítulo 2, se aborda todo lo referente al marco teórico, identificando los distintos aportes conceptuales presentes en la investigación. En esta parte se señala la hipótesis y la identificación de las variables. En el capítulo 3, se aborda cuestiones metodológicas referentes al tipo de estudio o las técnicas de recojo de información. Por otro lado, el capítulo 4 está centrado en la geografía e historia de Santiago de Maray realizando una descripción del ambiente natural, así como la historia de la zona. Los capítulos 5 y 6 se encargan del culto al agua en sí, empezando por sus características coloniales, como se desarrolló y en qué contexto histórico-cultural se desarrolló (capítulo 5), mientras que el último capítulo está dedicado a la descripción contemporánea del culto al agua, así como el impacto de las migraciones, la reinención y adaptación del ritual. En la parte final se señalan las conclusiones.

CAPÍTULO 1

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1.- Situación problemática

El problema de investigación busca describir y analizar el culto al agua en la comunidad campesina de Santiago de Maray.¹ Por lo tanto, se busca determinar el papel socio-cultural, económico, religioso, político e histórico que representa esta festividad, tanto en los habitantes del pueblo como en aquellos que han migrado y que retornan a la comunidad para esta celebración ritual. Dicha descripción y análisis será comparada, complementada y enriquecida con fuentes coloniales. Para tal fin me basaré en la información proveniente de un expediente de "idolatrías"², que data del año 1677. Este documento posee una narración mítica asociada con la presencia de los llamados "ancestros" o "dueños del agua."

De esta forma, el ritual contemporáneo, será analizado como el producto de un largo proceso histórico-cultural de constantes y profundos cambios socio-económicos y religiosos; pero también, de continuidades y adaptaciones.

1.2 Preguntas de Investigación

- ¿Qué rol socio - cultural, económico, religioso, político e histórico juega, actualmente, el culto al agua, tanto en los habitantes de Santiago de Maray como en los migrantes del mismo pueblo?

¹ Dicha comunidad es la capital del distrito de Checras en la provincia de Huaura, Departamento de Lima.

² También se complementará con otro tipo de documentación etnohistórica, en especial la relacionada con los mitos de origen presentes en el "*Manuscrito de Huarochiri*."

- ¿Cuál era la función e importancia del culto al agua en Santiago de Maray en contextos coloniales, específicamente en el año 1677?

1.3.-Justificación

La investigación encuentra su justificación en la ampliación del conocimiento sobre el culto al agua en la comunidad de Santiago de Maray. Dicho proceso, es mucho más abarcante y complejo que solo asociar, la fiesta del agua, con aspectos meramente religiosos. De esta forma posee profundas implicancias socio-económicas, políticas y culturales que nos ayudarán a conocer mejor la dinámica social del pueblo de Maray.

Así mismo, este trabajo, permite aproximarnos a revalorar y ampliar el conocimiento de la historia regional del pueblo, a través de esta práctica ritual. Cabe remarcar que este culto se ha ido adaptando de acuerdo a la coyuntura histórica, guardando una profunda relación con una serie de mitos e historias que vendrían a formar parte de la identidad de los pobladores de Maray.

1.4.- Objetivos de la investigación

1.4.1.- Objetivos Generales

- Describir y analizar el culto al agua en la comunidad de Santiago de Maray en la actualidad.

- Describir y analizar el culto al agua, en un contexto colonial, a partir de un juicio por extirpación de "idolatrías" que data del año 1677 en el pueblo de Maray.

1.4.2.- Objetivos Específicos

- Identificar y explicar las funciones socio-religiosas, económicas, políticas e históricas del culto al agua en Santiago de Maray.
- Identificar y explicar las distintas etnoclasificaciones (ídolos, mallquis, huacas, etc.) y funciones presentes en el ritual del agua a partir del documento de 1677 y compararlas con la práctica ritual contemporánea.
- Señalar cómo la migración andina, la crisis económica y la presencia de nuevas denominaciones religiosas (evangélicos y adventistas) han influido o reconfigurado, el culto al agua en el pueblo de Santiago de Maray.

CAPÍTULO 2

MARCO TEÓRICO

2.1. Bases teóricas

El análisis de las festividades andinas, como la del agua, desde la antropología histórica y la antropología de la religión, ha recibido múltiples influencias. De esta manera, la naturaleza del presente trabajo, combina el trabajo antropológico con los registros y descripciones históricas, presentes en los expedientes de "idolatrías", lo cual responde a una larga tradición antropológica e histórica que influyó enormemente en los estudios andinos representados, por ejemplo, en los "padres fundadores" de la moderna etnohistoria andina, los antropólogos Rainer Tom

Zuidema (1995[1964]; 1989a[1973];1989b[1977]; 1989c[1977]; 1999; 2002) y John Murra (1975) quienes usando los modelos de carácter funcionalista y estructuralista de la escuela francesa o las investigaciones de la antropología británica en África, abordaron los distintos tópicos de los cultos históricos y contemporáneos que se siguen celebrando en los Andes.³

2.1.1.- El funcionalismo de Durkheim y la escuela británica

Un punto importante para comprender la naturaleza y función social del rito del agua tiene que ver con las raíces mismas del funcionalismo. Así tenemos que Emile Durkheim (1858-1917), padre del funcionalismo, **en una primera etapa**, entendía a la sociedad como un sistema interrelacionado que estaba más allá de los comportamientos individuales, donde lo "social se explica por lo social" es decir "los hechos sociales pueden explicarse en torno a otros hechos sociales" (Kuper 1973:68). Esto era una "declaración de principios" en medio de un contexto académico fuertemente influenciado por las ideas evolucionistas y difusionistas. De esta manera, los hechos sociales están configurados por una serie de "normas" que influyen en el comportamiento de los individuos (Durkheim 2001[1895]). Por lo tanto, ritos como el del agua están fuertemente normados por una serie de simbolismos, reglas y conductas que se deben de cumplir y que se han cumplido, de manera adaptativa a lo largo de la historia, tal como lo revelan los distintos documentos y etnografías.

En ese sentido, el entendimiento de un ritual, como el del agua, nos revelaría las normas sociales de la comunidad misma, siendo una vía de acceso para su mejor comprensión.

Estas ideas tendrán profundas influencias, antes de la Primera Guerra Mundial, sobre Radcliffe Brown (1881-1955) quien es considerado el padre del funcionalismo británico⁴ y que centró sus estudios en las llamadas sociedades

³ Un buen ejemplo de ello es Tom Zuidema con: "El Sistema de los ceques del Cuzco. La organización social de la capital del imperio de los incas" (1995 [1964]) donde combina el trabajo en archivo con un abundante trabajo de campo.

⁴ Es importante señalar aquí que Radcliffe Brown nunca se consideró parte de la escuela funcional de antropología social (Kuper 1973: 55). Así mismo, expresaba su descontento, en ser encasillado como parte de una corriente funcionalista junto con Malinowski (85). Por otro lado, considero oportuno

"primitivas" de las Islas Andaman, Australia y Sudáfrica. Su postura teórica está reflejada en: *"A natural science of society"* (1937). Es importante esta mención, porque John Murra, quién realizó importantes aportes para la comprensión del sistema socio-económico andino, recibió influencia, primero del marxismo y luego de la antropología social británica la cual complementó con los estudios de Karl Polanyi para la comprensión de sociedades no occidentales (Golte 2001: 208). Inclusive llegó a enseñar cursos de antropología africana en San Marcos instando a los alumnos a que "comparen las sociedades andinas con otras sociedades" (209). Es pertinente señalar que los estudios de Polanyi también aportaron importantes elementos teóricos para el entendimiento de la economía de las sociedades andinas. Así tenemos que las sociedades precapitalistas tenían una lógica económica totalmente distinta a las leyes del mercado guiadas por el lucro y la acumulación individual, privada y excluyente. Por el contrario, en estas sociedades los procesos económicos estaban insertos dentro de las dinámicas familiares, siendo los principios de reciprocidad, intercambio, solidaridad y capacidad para hacer alianzas los que sostenían y echaba a andar las economías de las sociedades tradicionales (Kuper 2001 [1999]: 195). Este sistema brindaba seguridad a los núcleos familiares, en tiempo de escasez, al tiempo que garantizaba la cohesión social y el acceso a recursos básicos en sociedades donde las condiciones geográficas eran adversas como en el caso de los Andes peruanos.

Otra idea, que me ha servido mucho, es que Radcliffe Brown consideraba que el método distintivo de la antropología social no es la etnografía en sí, sino el método comparativo, que permite formular generalizaciones sobre los rasgos comunes de todas las sociedades humanas (Kuper 1973: 73). Para nuestro caso, esto es importante puesto que la celebración de la fiesta del agua encuentra importantes correlatos comparativos a lo largo del desarrollo histórico de las sociedades andinas. Así mismo, Radcliffe Brown señalaba que "una de las funciones del ritual, es la de mantener y reforzar el sistema de sentimientos del que la sociedad depende" (Radcliffe Brown 1933 citado en Thomas 1989[1963]: 67). Con ello se destaca la profunda interrelación entre ritual y cohesión social. También me pareció de suma utilidad lo referente al cambio social, es decir el paso de la historia. Para Radcliffe

mencionar que Malinowski sistematizó la observación participante, mas no consiguió aportes teóricos muy elaborados.

Brown, las formas sociales pueden presentar cambios, pero persisten los usos sociales (Radcliffe Brown 1933 citado en Thomas 1989 [1963]:73). Si bien es cierto, esta idea fue muy criticada, debido a que soslaya el peso de la historia, es importante remarcar que en nuestro caso el peso adaptativo ante los cambios históricos de las sociedades andinas ha jugado un importante papel a lo largo de la historia. Esto tampoco debe entenderse como la búsqueda de principios asociados con el "esencialismo" sino más bien como un proceso normal de cambio y reconfiguración de las prácticas y rituales que muchas veces daban paso a nuevos procesos o a la total eliminación de viejas tradiciones, situación que podemos notar en algunas festividades donde los procesos de migración o de globalización han terminado por reinventar antiguas festividades o en el peor de los casos, las han dejado en el olvido.

2.1.2.- Una segunda etapa del pensamiento de Durkheim

Algo que subyace en mi trabajo es la importancia de la religión; pero no como un factor metafísico sino como un elemento de profundas implicancias socio-económicas.

De esta manera, si Durkheim, en una primera etapa señalaba que "lo social, se explica por lo social", en esta parte, aquello que le da sentido y unidad al sistema social, en especial en sociedades tradicionales, es el fenómeno religioso. Así los rituales serán analizados no solo como expresión de un conjunto de normas teatralizadas sino como un mecanismo de cohesión social a través del respeto de la tradición, es decir las normas son mediadas por lo sagrado. La religión⁵ es el reflejo de la sociedad, pero a su vez es un referente de los elementos que la conforman a lo largo de la historia. De esta forma para 1895 Durkheim manifestó que "fue tan solo en [ese año]... cuando adquirí conciencia del papel jugado por la religión en la vida

⁵Es importante señalar que para Durkheim "los llamados fenómenos religiosos consisten en creencias obligatorias conectadas con prácticas definidas que se dirigen a los objetos definidos en tales creencias. En cuanto a la religión, se trata de un conjunto más o menos organizado y sistematizado de fenómenos de este tipo." (Durkheim, 1899: 159-160 citado en Ramos [1912] 1982: X).

social. Fue en ese año cuando por primera vez encontré la manera de estudiar sociológicamente la religión." (Durkheim 1895 citado en Ramos 1982 [1912]: II).

Ya para 1898 Durkheim fundó la revista *Anné Sociologique* que será el órgano de difusión de sus ideas en torno a la íntima relación entre sociedad y religión. La revista contaba con importantes contribuciones como las de su sobrino Marcel Mauss, M. Granet, H. Hubert, Halbwachs, Hertz, M. van Gennep y L. Levy Bruhl. Cabe destacar que en el volumen VI de esta revista (1901-1902) se publicó un importante ensayo titulado: "*Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas.*" que fue escrito por Durkheim en colaboración con Marcel Mauss. El trabajo se destaca por una idea básica: en las sociedades tradicionales, el ordenamiento y configuración del mundo no solo tiene implicancias sociales, que le competen únicamente a los seres humanos, sino que tiene profunda relación con la configuración geográfica, con la religión, con los dioses, la distribución del agua y el acceso a los recursos. Esta corriente de pensamiento llegó hasta los estudios andinos y la podemos notar en las configuraciones bipartitas que Pierre Duviols encontró en la documentación de "idolatrías" donde algunos ayllus eran Huaris (asociados con los agricultores y las tierras bajas) y otros eran Llacuaces (emparentados con los pastores y las tierras altas), en el trabajo de Zuidema con el sistema de ceques y el trabajo de Frank Salomon en torno a los ancestros, su relación con los ayllus y la misma configuración geográfica del pueblo. De este modo, este ensayo, fue el prelude de otro trabajo icónico titulado: "*Las formas elementales de la vida religiosa*" (1912) donde se establece que es la religión, el sistema mediante el cual las sociedades tradicionales reflejan y consolidan su sistema social. Es, en parte, bajo esta perspectiva, con las adaptaciones y cambios propios del devenir histórico, que abordaré el análisis del culto al agua.

Lamentablemente el inicio de la Primera Guerra Mundial dio por terminada esta etapa del funcionalismo francés, sobreviviendo a ella Marcel Mauss, de quien puedo destacar un importante aporte teórico expuesto en su: "*Ensayo sobre el Don*" (1925) destacándose el concepto de "hecho social total" que tiene que ver con una concepción holística de los fenómenos religiosos dentro de las sociedades tradicionales. Así, un ritual como el del agua, no solo será un conjunto de acciones

teatralizadas que inspiran respeto y temor tradicional, sino que también tendrá implicancias sociales, económicas, políticas y hasta geográficas. Es importante destacar que buena parte de los estudios andinos están fuertemente influenciados por esta idea. De igual modo el principio de reciprocidad, no solo entre los miembros de la comunidad sino entre los hombres y las divinidades (el "don" y el "contra don") es fundamental para entender la naturaleza de la historia y cultura andina. En ese sentido un ritual como el del agua, es también una muestra de reciprocidad a todo nivel, tanto entre las personas como al ancestro dueño del agua, a quién se le hacen ofrendas rituales para que retribuya con buenas cosechas. En ese sentido la reciprocidad sería una vía para afianzar las alianzas, compromisos y vínculos sociales al interior de la comunidad.

2.1.3.- Los aportes de la Escuela de los Annales

Es importante remarcar, que este trabajo, también se nutre de los aportes teóricos de la *Escuela de los Annales* fundada en 1929 por Marc Bloch y Lucien Febvre. El primero fuertemente influenciado por Durkheim, y por tanto por la sociología, mientras que el segundo por el geógrafo Paul Vidal de la Blache y el antropólogo Levy- Bruhl, lo que marcó su interés por la geografía. Esto hizo, que el gran aporte teórico de ambos estudiosos, y de sus discípulos, sea la elaboración de estudios interdisciplinarios que combinen los análisis históricos, con la antropología, la sociología, la geografía y la demografía conformando una "historia total" que comprenda periodos de "larga duración" (Braudel 1993[1958]) que se expresen en procesos contemporáneos que no son más que la expresión de estructuras históricas de larga data. Es pertinente señalar esto, puesto que estamos analizando un ritual del que se tiene registros históricos desde el siglo XVII y que se sigue practicando de manera ininterrumpida hasta la actualidad.

Así mismo, es importante destacar que lejos de caer en la trampa del esencialismo, Bloch abogaba por una comprensión de la realidad donde el pasado y el presente se complementen para dar más luces sobre determinados procesos (Bloch 1987 [1949]).

2.1.4.- Los aportes de Claude Lévi Strauss

Al igual que Radcliffe Brown, Lévi Strauss también recibió influencia tanto de Durkheim como de Mauss. Sin embargo, sus intereses estuvieron más centrados en buscar el principio ordenador de los sistemas clasificatorios de las sociedades tradicionales. Por la década de 1930 viaja al Brasil y va esbozando una explicación de la organización social asociada con el análisis del parentesco, los mitos, los sueños,⁶ publicando en 1949 su obra: *"Las estructuras elementales del parentesco."* También se destacan dos obras, aparecidas en 1962: *"El totemismo"* y *"El pensamiento salvaje"*, donde se señala que las formas en que los hombres de las sociedades tradicionales configuran su medio geográfico y social es de tipo "analógico más bien que lógico" (Kuper 1973: 213) lo cual tiene que ver con los llamados opuestos complementarios donde a cada grupo social (en nuestro caso ayllu o comunidad) le correspondería determinadas características, dioses, acceso a recursos y festividades.

Mención aparte, es importante señalar, aunque no tenemos más información al respecto, que los estudios de Durkheim y Mauss también influyeron en la llamada Escuela de Leiden (Países Bajos) donde se gestó el "estructuralismo holandés" que tuvo abundante material de campo en los dominios coloniales de Holanda en el continente asiático. Bajo esta corriente se formó J.P.B. de Josselin de Jong, quien también se vio influenciado por las ideas de Claude Lévi Strauss, y fue el maestro de R. T. Zuidema.

⁶ Por ejemplo, es interesante notar la influencia de estos estudios, para el área andina, en un trabajo de R. Tom Zuidema y Ulpiano Quispe ([1967] 1989) donde se analiza el sueño de una anciana, realizado durante un trabajo de campo en el área del río Pampas- Ayacucho. El objetivo era encontrar las "ideas fundamentales que ordenan el relato" y que están asociadas con la organización social inca ya que permanecerían subyacentes en la mentalidad del hombre andino.

2.1.5.- Los aportes de la antropología histórica

El presente trabajo también está relacionado con los aportes de la antropología histórica o etnohistoria ya que acompaña el trabajo de campo con una pesquisa histórico- archivística, denominándose un "territorio de frontera"(Viazzo 2003:12; Arana 2010: 188; 2005: 477-500).

El término etnohistoria⁷ fue usado por primera vez en 1908 por el etnólogo Clark Wissler a raíz del estudio de los indios norteamericanos (Arana 2010: 189-190). El concepto se usó para referirse al “uso etnológico de materiales escritos por blancos” (190). Esta disciplina implica el acercamiento, conceptual y metodológico, entre la historia y la antropología que se comenzó a acrecentar luego de las dos guerras mundiales y fue, en parte una reacción, a la antropología social británica (bajo la influencia de Malinowski y Radcliffe Brown) que soslayaba la importancia e influencia de la historia. En ese sentido, Evans-Prithchard en su ponencia, *Ensayos de Antropología Social: Pasado y Presente* (1990 [1950]) señalaba dos ideas básicas que fueron capitales para el desarrollo de la antropología histórica y que también han servido como parte del marco teórico para el presente trabajo: En primer lugar, la antropología no puede aspirar a una correcta comprensión de la realidad social sino estudia adecuadamente su historia y en segundo lugar tiene que ver con la naturaleza de la antropología, como ciencia social o disciplina humanística más que como una "ciencia natural de la sociedad" (Viazzo 2003: 130-131).

Por otro lado, en los EEUU en 1954 se fundaba la *American Indian Ethnohistoric Conference*, cuyo órgano de difusión fue la revista *Ethnohistory*, que nació como resultado de la famosa *Indian Claims Acts*, una ley aprobada por el Congreso norteamericano en 1946 y que contemplaba que las tribus indígenas puedan enjuiciar al gobierno federal, y pedir una indemnización, si demostraban que sus tierras habían sido expropiadas. Lo interesante de este punto es que la única forma de demostrar sus derechos de propiedad era haciendo uso de la evidencia

⁷ Es importante señalar que para Peter Burke la palabra "Ethnohistorie" es considerada una "expresión incierta", ya que lo que los ingleses llaman antropología es conocida por los franceses como "ethnologie". Por lo tanto "ethnohistorie" significa "antropología histórica" antes que "etnohistoria" en el sentido norteamericano de la historia de los pueblos ágrafos (Burke 1999[1990]: 110, 111).

histórica (Viazzo 2003:151), demostrándose la enorme utilidad de la etnohistoria para señalar continuidades aun dentro de un contexto de profundos cambios sociales.

Así mismo el proceso de descolonización, ocurrido a partir de 1950, produjo un gran interés en las nuevas naciones, en especial en África, por reconstruir su historia, para lo cual se requería un profundo acercamiento de la antropología y la historia cosa que no había ocurrido con los estudios funcional-estructuralistas de Radcliffe Brown.⁸

En 1961 Evans-Prithchard, en una Conferencia dictada en Manchester, titulada *Anthropology and History* insistía, tanto a los historiadores como a los antropólogos, a realizar estudios más interdisciplinarios. Habían pasado casi diez años desde su célebre ponencia, donde hacía un llamado a una mejor comprensión de la realidad a través del conocimiento de la historia. A pesar de ello el panorama no era muy alentador ya que seguían existiendo fuertes reticencias y limitaciones por parte de los investigadores. Sin embargo, Keith Thomas con su artículo *Historia y Antropología* (1989 [1963]) recalca que la antropología y la historia poseen distinciones tan tenues que "no es del todo suficiente para justificar el que despachemos las dos materias como disciplinas fundamentalmente diferentes" (Thomas [1963] 1989: 64). También es importante porque señala el carácter holístico que deben tener los estudios antropológicos e históricos. Así por ejemplo, los historiadores pueden comprender de manera más cabal la realidad que solo dividiéndola en compartimentos estancos. De este modo la teoría antropológica enriquece y a la vez se nutre de los análisis históricos cuando estos toman en cuenta que lo social, económico, religioso y cultural deben ser analizados como un todo profundamente interrelacionado (66,67).⁹ Esta idea nos acompañará a lo largo de la descripción y análisis del culto al agua. También cabe señalar que este ritual, dado que posee importantes antecedentes históricos, fue objeto de persecuciones religiosas, cuya práctica era considerada: "idolatría" o "brujería." La interpretación

⁸ Es importante señalar que el marcado sesgo ahistórico de esta clase de estudios en parte fueron producto del contexto académico en el que se desarrollaron. En ese sentido Radcliffe Brown desdeñaba abiertamente la "historia conjetural" de los etnógrafos (Thomas 1989[1963] : 62) por considerarla carente de todo principio científico. Esto marcó toda una época de distanciamiento entre la antropología social británica y la historia.

⁹ Estas ideas no son más que la reedición del "hecho social total" que explicó Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el Don* en 1925. Thomas estaba echando mano de los aportes del funcionalismo francés que había influenciado profundamente a la escuela británica.

más sencilla que se puede hacer desde un análisis histórico superficial, es la de un conjunto de "vestigios" de un viejo sistema de creencias nativo en decadencia e ininteligible. Sin embargo, los estudios andinos se han nutrido de otra idea básica que Thomas explicó muy bien cuando dijo que hay que entender las creencias en la brujería dentro de la sociedad en las que aparece (Thomas [1963] 1989: 68). Con ello proporcionaba elementos teóricos fundamentales que llevaba a analizar los rituales, pasados y presentes, dentro de los códigos culturales, sociales y económicos en los que se desenvolvían y desenvuelve. Al mismo tiempo la comprensión de un ritual contemporáneo puede brindar luces y un mejor entendimiento del mismo ritual en el pasado a manera de analogía etnográfica (70).

2.1.6.- Los aportes de Clifford Geertz

En el ensayo, "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura"(1973) Geertz sale un poco de los parámetros clasificatorios funcionalistas y estructuralistas para dar paso a la realización de una etnografía que tenga como punto de partida, una vieja idea de Max Weber, asociada con un "concepto semiótico" de la cultura. De esta manera el ser humano se encuentra inserto dentro de un cúmulo de significaciones creadas por él mismo (Geertz, 1991[1973]: 20). Por lo tanto, si la realidad social es un cúmulo de significados superpuestos es necesario realizar la llamada "descripción densa" para "interpretarlos" o "deconstruirlos" y así llegar a un entendimiento cabal de la realidad. Geertz, a diferencia de Durkheim, Mauss o Lévi Strauss, opta por una tarea "deconstructora" de la realidad que se está analizando antes que elaborar modelos comparativos. En ese sentido para el análisis de un ritual como el del agua, me permite situarlo en su contexto real identificando la multiplicidad de símbolos, acciones e intereses que intervienen en la celebración de la festividad.

2.1.7.- Los aportes de Marshall Sahlins

Sahlins influenciado por Polanyi y Lévi-Strauss (marxismo y estructuralismo), buscaba conciliar ambas corrientes. En ese sentido obras como *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook* (2001 [1985]) o *Las Sociedades Tribales* (1984[1972]) aportaron importantes elementos teóricos que tienen como objetivo fundamental entender e interpretar los cambios históricos a la luz de la experiencia antropológica. En ese sentido cada sociedad elaboraría su historia y la interpretación de lo que sucede a su alrededor en función a sus símbolos culturales o su cosmología. Sahlins hace mención de la llamada *mitopraxis*, como la actualización permanente de los mitos a través de los rituales y la interpretación de los mismos.

De esta forma los estudios de Sahlins, si bien se han circunscrito a sociedades de Oceanía, propone interesantes elementos teóricos que pueden ser tomados en cuenta más aún en sociedades como la andina, cuyas formas de elaborar su historia está muy ligada a aspectos culturales bastantes disímiles con las sociedades occidentales. Un buen ejemplo de ello son los estudios de Zuidema quien demostró la relación entre la religión y la llamada "mito-historia" inca (Zuidema 2002).

2.2.- Antecedentes del problema de investigación

El culto al agua, ha sido objeto de múltiples estudios tanto etnohistóricos como antropológicos, mencionaremos solo algunos trabajos que me han servido como marco referencial.

2.2.1.- Los estudios etnohistóricos

Un trabajo pionero es el publicado, por Julio C. Tello y Próspero Miranda en 1923 y que lleva por título: “*Wallallo: Ceremonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú Central (Distrito arqueológico de Casta).*”

El artículo parte de una triple perspectiva: la arqueológica, la etnohistórica y la antropológica (Marzal 1983:26). Esto es importante porque permite corroborar los cambios y permanencias de determinados fenómenos socio-religiosos. El contenido del trabajo aborda el ritual llamado *Warina*, celebrado cada año por el mes de agosto en honor a *Wallallo* y que consistía en la reparación y limpieza de los canales de irrigación del pueblo de San Pedro de Casta que es uno de los 32 distritos de la provincia de Huarochirí, ubicada en la sierra del actual Departamento de Lima. Tello describió un culto plenamente funcional con importantes reminiscencias históricas que se podían percibir en la práctica ritual. Se analizó, la mitología en torno a *Wallallo* y aspectos relacionados con la organización social, donde se señaló, que el vínculo que unía a un ayllu,¹⁰ era principalmente la creencia en un ancestro común, epónimo, real o ideal, que bien podía ser una momia (lo que indicaría que no está muy alejado en el tiempo) o una estatua de piedra, signo de su situación como ancestro antiquísimo (Tello y Miranda 1923:504).¹¹ Esto se recordaba periódicamente con la celebración del culto al agua.

Wallallo era la divinidad más importante en este distrito ya que mantenía “sometidos” a todos los dioses locales, era dueño de absolutamente todo el territorio y los recursos (alimentos y canales de irrigación) y, principalmente, era el ancestro

¹⁰ Tello definía ayllu como: la reunión de familias.

¹¹ Sobre la conversión en estatuas de piedra de determinadas figuras ancestrales, Pierre Duviols señala que “en el pensamiento cosmogónico andino hombres y dioses se conciben bajo categorías genealógicas continuas con fronteras muy permeables entre lo divino y lo humano. Siempre existe un punto de la ascendencia humana en que el antepasado mítico -que es hombre y huaca- se convierte en piedra, y otro punto en que esta huaca da origen a un linaje humano... la petrificación es perennización, sacralización.” (Duviols 1973: 158, 164).

por excelencia, ya que estaba emparentado con todos los habitantes de la zona, en virtud de su posición privilegiada como ancestro.

Es importante destacar que Tello hace alusión al famoso: *Manuscrito de Huarochirí*, como un elemento clave para comprender la práctica ritual que estaba observando por toda la mitología en torno a la fiesta del agua. De este modo por su riqueza histórica y cultural Huarochirí ha sido protagonista de muchos trabajos en los que se aborda el análisis de la champería o el culto al agua. Entre algunos que podemos destacar tenemos el artículo, "Agua y riego en tres ayllus de Huarochirí siglos XV y XVI" (1971) de Waldermar Espinoza; el libro: "Ritual de la fiesta del agua en San Pedro de Casta", (1981) escrito por Osterling y Llanos o documentos filmicos como el de Manuel Ráez titulado "La fiesta del agua" (1995).

También cabe señalar el trabajo de Rebeca Carrión Cachot, publicado en 1955, y que lleva por título: "El culto al agua en el antiguo Perú." La autora tiene por objetivo exponer las profundas repercusiones y raíces históricas de esta festividad y su gran alcance y difusión.

Pero para analizar el culto al agua como un sistema que permite cohesionar y reproducir la organización social es preciso que señalemos los estudios realizados en el Valle del Cusco por R.T. Zuidema, quien junto con John Murra, es considerado uno de los fundadores de la moderna etnohistoria andina, ya que implementó una nueva metodología para la interpretación de las fuentes.

De esta forma, en una primera etapa, de los estudios andinos, tenemos trabajos como el de Lorenzo Huertas Vallejos quien publicó una tesis titulada *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)* (1967), que luego se transformó en libro, donde se usó el expediente de "idolatrías" de 1677, el mismo del que hacemos uso en este trabajo y en donde se destaca una serie de rituales como el culto al agua (Huertas 1981: 69-91).

El gran aporte es su carácter eminentemente descriptivo en torno a una serie de prácticas culturales, que perviven hasta el día de hoy.

También tenemos dos trabajos que abordan la religiosidad colonial en Santiago de Maray y, aunque no tratan acerca del culto al agua, es importante señalarlos por su aproximación al sistema socio-religioso de la comunidad. Así tenemos el artículo de Guillermo Cock y Mary Eileen Doyle “Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao” (1979) y el trabajo de Fernando Iwasaki Cauti: “Idolatría de los indios Checras. Religión andina en los Andes centrales” (1984).

En este punto es importante remarcar el libro de Pierre Duviols: *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)* (1977[1971]), el cual contextualiza las acusaciones por "idolatrías" y es un aporte indispensable para conocer la dinámica global de estas persecuciones religiosas.

Sin embargo, serán los estudios de Zuidema, para el caso prehispánico y colonial, los que mejor abordaron la relación entre el culto al agua y la organización social en los Andes. En “*Las tumbas en pozos profundos y el Imperio Inca*”, publicado en 1977-78, Zuidema propone encontrar estructuras básicas y recurrentes en la cultura andina comparando los datos provenientes de los rituales de adoración ancestral incaica, con lo proporcionado por las informaciones de Hernández Príncipe en 1622, para cuatro pueblos de la Sierra Central (Zuidema 1989a [1977-78]:144). En primera instancia, el ensayo, señala el valor e importancia del **culto al agua** en los Andes, siendo un elemento indispensable, tanto para la política e ideología imperial como para la mitología y rituales incas. De esta forma los cerros y otros lugares eran adorados, como fuentes de agua, al igual que algunos ancestros, ya que poseían la virtud de dueños, y por tanto, dadores de agua.

Por tanto, la ancestralidad encontraba sus puntos de asociación con las dinastías incas, a través de los roles que jugaba, cada “**rey**” – **ancestro** con su respectivo grupo social. Este es el caso de Inca Roca primer ancestro de la dinastía Hanan y asociado con los ritos de iniciación e irrigación, dejando en evidencia el valor del uso del agua y su conexión mitológica, con el mundo subterráneo (147).

En “*Lugares Sagrados e Irrigación. Tradición Histórica, Mitos y rituales en el Cuzco*”, Zuidema señala la asociación entre la ancestralidad-culto al agua y jerarquías de las momias incas. Por tanto, la ancestralidad y el culto al agua, poseían conexiones no solo míticas (ancestrales) sino de orden político, administrativo y geográfico (1989c [1977-78]:458,460). Este sería un claro ejemplo de la compatibilidad entre la ideología, representada y simbolizada en el proceso ritual, y los cambios requeridos en la vida cotidiana donde los factores de índole socio-políticos moldeaban y respondían ante determinadas estructuras sociales como las expresadas en los rituales al agua.

Zuidema agregó que dentro de la lógica del hecho social total, el agua no solo se presenta como el elemento vital, sino también como un elemento ritual básico tanto en tiempos incaicos, preincaicos y coloniales; así como también en comunidades modernas del Sur del Perú, donde los trabajos de la limpieza de los canales de irrigación implican una festividad que expresa categorías que cohesionan, ordenan y diferencian los distintos roles sociales (Zuidema 1989c[1978]:460; Isbell 2005[1978]).

La presencia del agua en la cosmología inca se expresa en la relación de las montañas, proveedoras del agua, y los ancestros dueños de la misma. Así tenemos que el rol que cumplía Inca Roca (primer ancestro de la dinastía Hanan y que estaba asociado con el descubrimiento de la irrigación) tuvo su origen, en su mítica iniciación, yendo a Cacha (puente) donde se acostó y al escuchar el ruido del agua, hizo un hueco en la tierra con su brazo, descubriendo, así, la corriente que alimentaba el principal canal de irrigación de Hanan Cusco (Zuidema 1989c[1978]:478). Esto estableció configuraciones geográficas y administrativas, ligadas a los estratos sociales bajos o campesinos.

Entonces la figura de los ancestros como fundadores o iniciadores ya sea de algún accidente geográfico, acequia, pueblo o ritual, parece estar presente en gran parte de la zona andina, por lo que no sería extraño encontrar referencias a los ancestros como “dueños” del agua, o ligados a esta, en contextos coloniales, ya que la historia mítica siguió elaborándose hasta la conquista, donde empezó a fusionarse

con la historia "occidental" tal como consta en la documentación de "idolatrías", donde al contexto social del pueblo visitado, se le agregan confesiones de hechiceros andinos, señalando que el origen de sus respectivos pueblos y ayllus se encontraba en alguna huaca o accidente geográfico (pacarina) a la que le daban adoración.

Por tanto, podemos decir que la ancestralidad es un fenómeno, que bajo el análisis de Zuidema, ha sido ampliamente estudiado a nivel estatal, estando cada ancestro apical, o rey, ligado a una función específica, como es el caso de Inca Roca asociado a los sistemas de irrigación. Esto nos es de utilidad, ya que nos otorga pistas de análisis para estudiar el fenómeno de la ancestralidad, en un contexto colonial, tratando de encontrar roles similares cumplidos por los ancestros locales, ya sea como fundadores de un pueblo (en nuestro caso, Maray) o como dueños de sistemas de riego.

También es importante señalar que a partir de la década de los 1960 se puso mucho más énfasis en la estructura económico-social colonial. Esto es de suma importancia porque nos permite contextualizar, el culto al agua, dentro de una serie de procesos productivos y adaptativos propios de la colonia. Así tenemos trabajos como los de Karen Spalding (1974a [1970], 1974b [1970], 1984) que demuestran las profundas interrelaciones entre el aparato productivo colonial con las practicas rituales nativos. Esta idea es muy importante porque señala la gran capacidad adaptativa de los rituales andinos a situaciones tan adversas como una ocupación colonial. Así mismo en un trabajo titulado "Resistencia y adaptación colonial y las élites nativas" Spalding destaca una idea clave, la interconexión entre los rituales nativos y la reproducción de su estructura socio-económica (Spalding 1981: 6). También es importante no perder de vista, que los rituales se desarrollaron en las llamadas "doctrinas de indios" que eran núcleos de explotación colonial, tal como lo señala un artículo de Lavallo (1982a), donde los curas participaban activamente en la economía a través de la utilización de la mano de obra en las comunidades (Acosta 1982a), llegando incluso a señalarse los modos de explotación colonial y los montos percibidos por los doctrineros (1982b).

Otros estudios destacan la plena vigencia de los rituales "idolátricos" como los de Hugo Pereyra Plasencia quien publicó: "Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1984-1985) o "Chiquián y la región de Lampas entre los siglos XVI y XVII. Una hipótesis sobre el origen de las campañas de extirpación de

idolatrías” (1989), donde se asocia el inicio de las campañas de extirpación de "idolatrías" con los conflictos por la mano de obra.

Por otro lado, Irene Silverblatt publicó: “Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización”(1982) e Iris Gareis:“Extirpación de idolatrías e inquisición en el virreinato del Perú” (1989) y “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)” (2004), donde se demuestra como la persecución de los rituales y del sistema religioso andino terminó afianzando procesos identitarios para con sus prácticas culturales.

En la década de 1990, un trabajo que combina el análisis antropológico aplicado a la información histórica es el realizado por Frank Salomón en 1995 titulado: “*Los Hermosos Abuelos: Adoratorios de ancestros y rituales andinos según los documentos coloniales.*” Allí se señala la importancia de utilizar el método comparativo para llegar a un mejor entendimiento de los registros coloniales, mencionando que existen puntos de conjunción entre los rituales mortuorios de la sierra central y lo que se sabe acerca de las prácticas mortuorias de la realeza inca.

En este sentido, Salomon señala que el culto a los ancestros, durante el periodo colonial, fue cambiando su configuración a través del dominio ritual (Salomon 1995:3) es decir no se presentaba como un culto estático, esencializado o ahistórico, cuyas estructuras perviven a través del paso de los siglos, sino como un ritual que se fue reconfigurando a los cambios producidos a su alrededor. Esta idea será básica en torno al entendimiento de un ritual como el del agua, donde no buscamos una serie de prácticas culturales "inmutables" sino totalmente adaptables al paso del tiempo dentro de una matriz cultural andina.

Cabe señalar que Salomón centra su atención en los ancestros o malquis que poseían una relación más directa o próxima con el pueblo, pero igualmente se señala el valor que poseían los ancestros más remotos, vinculados al origen mismo del sistema, que en algunos casos, quedaban fuera del radio de acción ritual, pero, en otros, dada su importancia, eran objeto de una peregrinación.

El trabajo de Salomón es valioso en la medida que describe y explica la dinámica de la ancestralidad, dentro de un contexto colonial, centrando su interés en la adoración ancestral como fuente de fertilidad, así como nexos con la permanencia y reproducción del sistema social, existiendo jerarquías entre los ancestros más “próximos” y los más “alejados” o apicales, quienes dieron origen a accidentes geográficos, o en nuestro caso, a canales de irrigación y fundación de un pueblo (Salomon 1995: 7).

Por otro lado, es importante mencionar que para abordar el contexto en el que se desenvuelve el culto al agua, en la etapa colonial, estamos tomando como punto de partida los postulados de K. Mills (1997) en torno al tratamiento que recibió el fenómeno “idolátrico” durante la segunda mitad del siglo XVII. Mills a diferencia de muchos investigadores, sostiene que el famoso “quiebre” de las mentalidades andinas, a partir de 1660 (postulada por Kubler en 1946)¹² se trató más bien de un cambio en la mentalidad de los extirpadores (Mills 1997: 12-13). Este enfoque nos permitirá situar el culto al agua en Maray, en la segunda mitad del siglo XVII como un culto plenamente funcional.

Casi por la misma época Nicholas Griffiths publicó *La Cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial* (Griffiths 1998[1996]) donde destaca como los expedientes de “idolatrías” encierran valiosas informaciones para conocer la organización social de determinadas comunidades y que estos procesos, son la “manifestación de una lucha de poder dentro de la comunidad nativa” (193).

¹² Cabe recordar la gran influencia del estudio de George Kubler, quien en, *The Quechua in the Colonial World*, manifestó lo siguiente:

El fracaso de los hombres del siglo XVI para lograr la cristianización de los quechuas debe buscarse sobre todo en la organización dispersa y falta de recursos humanos de la iglesia del Perú, en los disturbios de las guerras civiles, en el poder de la resistencia o de la supervivencia de la religión quechua. Sin embargo, a principios del siglo XVII, la Iglesia lanzó sus fuerzas a una campaña ambiciosa, sistemática y exitosa para erradicar la idolatría. Hacia 1660, más o menos, la conversión de los quechuas al catolicismo era un hecho (Kubler 1946: 400; Marzal 1983: 40).

A partir de la década del 2000, en cuanto a los estudios etnohistóricos, se han hecho publicaciones importantes sopesando las limitaciones propias de la documentación de "idolatrías" pero sin descartar su utilidad. Así tenemos que el mismo Pierre Duviols ha publicado un ensayo introductorio, a raíz de la reedición de los *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo. S. XVII. Con un nuevo estudio preliminar* (2003). Este trabajo es un importante balance del origen de las campañas de extirpación de "idolatrías"¹³ o "Nueva Extirpación"¹⁴ que según la versión oficial tuvieron que ver solo con el celo religioso del padre Francisco de Ávila cura de San Damián. Sin embargo, otros investigadores como Acosta (1987) han señalado que, primero, los indios de Huarochirí lo denunciaron y ahí recién el doctrinero realizó su persecución religiosa. Al respecto, Duviols manifiesta que:

Se puede repetir que en esa clase de pleitos la acusación de tipo económico era algo habitual, casi ritual y no significaba forzosamente que las acusaciones sean conforme a los hechos. No eran raros los casos de pleitos tramados contra curas que desempeñaban demasiado bien su trabajo de cristianización y que por lo mismo perturbaban las costumbres y los códigos tradicionales. En ciertos casos el pleito podía tener por objeto el alejamiento de la comunidad de un cura demasiado activo (Duviols 2003: 66, 67, mi subrayado).

Este debate, lejos de desvirtuar o negar la existencia de rituales andinos coloniales, solo remarca la importancia de contextualizarlos atendiendo a sus reales motivaciones siempre enmarcados dentro de la profunda interrelación entre la

¹³ Como se recordará el 23 de junio de 1609, Francisco de Ávila, cura de San Damián (Huarochirí), al descubrir la persistencia de prácticas "idolátricas" entre sus feligreses indígenas (desde agosto de 1608) denunció el hecho ante la Compañía de Jesús, calificándolo como "apostasía y herejía" que era una categorización usada para aquellos indios que conociendo el Evangelio, y siendo bautizados, seguían realizando sus prácticas tradicionales (Duviols 2003: 57). El 20 de diciembre de 1609, se procedió a realizar un auto de fe en Lima quemando ídolos, mallquis y castigando a los hechiceros con el apoyo del arzobispo Lobo Guerrero y de los jesuitas. Finalmente, en enero de 1610 Francisco de Ávila sale de Lima con un equipo conformado por un fiscal, un notario y dos padres de la Compañía de Jesús, para visitar doctrinas de indios, iniciándose así, la llamada, por Duviols, "Nueva Extirpación". Según Ávila, a raíz de esto los indios lo denunciaron por capítulos, es decir por malos tratos y abuso.

¹⁴Duviols define la "Nueva Extirpación" como "la serie de iniciativas y medidas convergentes surgidas entre 1610 y 1621: constitución de la nueva "visita de la idolatría", reglamentos sinodales de 1613 sobre la "idolatría", "Parecer y arbitrio" de 1614, "Memorial" de 1615, "carta de edicto", creación de la Casa de Santa Cruz y del Colegio del Príncipe, control de las doctrinas y de los doctrineros, disposiciones para mejorar el conocimiento del quechua entre los doctrineros y promover la predicación..." (Duviols 2003: 56).

ritualidad y la matriz económica colonial basada en la explotación de la mano de obra indígena.

Otros estudios, han asociado las luchas por el poder local con la práctica de rituales. Este es el caso de *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial* (2007) de José de La Puente Luna. Mención aparte son los artículos de Luis Arana Bustamante¹⁵ y su libro *Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo* (Arana 2010) que es básicamente un estudio de antropología histórica en torno a un Kuraka ilegítimo llamado Jerónimo Auquinivin. El autor combina el análisis de fuentes con la metodología propia de la antropología social aplicada a materiales históricos.

De estos estudios, podemos concluir, que el culto al agua, desarrollado en el marco de las campañas de extirpación de "idolatrías" era totalmente funcional. Sin embargo, se desarrolló en un sistema colonial que consolidó una serie de procesos de cambio y reconfiguraciones que permitieron que este ritual perviva hasta la actualidad.

2.2.2.- Algunos estudios etnográficos

Otro trabajo que aborda esta problemática es el de Billie Jean Isbell publicado en 1977 bajo el título: *"To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village"*, del que no existía traducción en castellano hasta el año 2005, que fue publicado por el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, bajo el título: *"Para defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino."* El libro trata sobre tres rituales esenciales contemporáneos: El Yarga Aspiy (ritual de la limpia acequia o ritual del agua celebrado en septiembre), la Santa Cruz (fiesta de la cosecha) y la Herranza (pagos rituales a los poderosos wamanis), pero a su vez es una de las mejores etnografías sobre los Andes y en las que se abordan múltiples temas como la definición e importancia del ritual, la polémica entre estructura e historia y la vertiginosa dinámica de las migraciones hacia la capital.

¹⁵ Ver: Arana (2006, 2008 y 2009).

Así también, el estudio es importante, por el valor político-simbólico que encierra Chuschi en la guerra interna que sufrimos a partir de 1980 y por lo que la autora, y su obra, recibieron críticas por no haber “preveído” el levantamiento armado en la zona, precisamente por poseer, supuestamente, una visión estática y esencializada de la realidad, generando un fuerte debate entre los círculos intelectuales.¹⁶

Es interesante destacar que Isbell apela a una interpretación dinámica de los actos religiosos como dramatizadores del conflicto (Isbell 2005 [1978]: 13), *“para de esa manera construir el típico modelo antropológico ideal de las estructuras sociales andinas en un intento por alcanzar la lógica fundamental que subyace a las estructuras sociales... sin caer en una visión idealizada y estática de la vida social es decir una representación de un mecanismo social en equilibrio y sin cambios”* (49).

También debo destacar, el trabajo de Susan Bourque y Kay Warren, titulado: *“Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns”* que se publicó en 1981 y que, desde una perspectiva de género, incidía en cómo la división sexual del trabajo, exponía estructuras patriarcales¹⁷ de dominación (más que de complementariedad) en las relaciones de poder. Estas eran impuestas desde el estado, la familia y la organización social y sirven para apuntalar el poder masculino (Van Deusen 2002: 127-128). A su vez, este trabajo es importante porque se ocupa de la comunidad vecina de Chiuchin, centrándose en las historias de vida de las

¹⁶ Sobre la crítica y la polémica suscitada a raíz del trabajo de Isbell, revisar: Allpanchis No 39: 1992. En este número se hace extensiva la polémica, iniciada por Orin Star en un artículo titulado: *“Andinismo” y Sendero Luminoso*, a una serie de estudiosos (Deborah Poole, Gerardo Renique, Linda Seligman, Mark Thurner, Frank Salomón y Juan Ansion) acerca de cómo era posible que los antropólogos que trabajaban en los Andes (y específicamente Isbell en la zona en cuestión) no se hubiesen dado cuenta de la insurrección senderista. La respuesta más lógica, para Star, era una perspectiva “andinista” del mundo andino (la palabra nace del famoso libro de Edward Said titulado: *Orientalismo*, en el que se señalaba que el *orientalismo* es la construcción de un *otro* esencializado, estático y exótico) que concebía las estructuras sociales como las determinantes ante el conflicto y el cambio, presentes en las prácticas cotidianas. Es decir una visión estática, romántica y ahistórica, propia de un estructuralismo totalmente impersonal y reñido con los cambios del proceso histórico y cotidiano. No era pues más, que la reedición de la polémica entre la historia y la antropología. Al respecto Deborah Poole, en respuesta, señalaba que el viraje hacia los textos, por parte de la antropología, ocurrido en Estados Unidos en los años 80, había sido muy saludable para desesencializar los trabajos etnográficos, pero, que este viraje final hacia los textos, en otros casos, produjo resultados menos afortunados como la producción de una antropología ahistórica centrada en una crítica deconstruccionista cuyo resultado ya no residía en las estructuras sociales sino en el “texto mismo”, conduciendo a algunos antropólogos a convertir a la antropología en su nuevo objeto de estudio dejando de lado la realidad misma (Poole y Rénique 1992: 73-76).

¹⁷En torno a lo que implica el patriarcado, Marisol de la Cadena señala que:

"El patriarcado puede ser descrito como el control de los recursos productivos, la mano de obra y la capacidad reproductiva basado en nociones de superioridad e inferioridad legitimadas por diferencias de género, en primer lugar, y de generación en segundo lugar." (De la Cadena 1991: 24).

mujeres del pueblo. Esta estrategia metodológica tiene por objetivo final dar cuenta de cómo se reproduce y cristaliza (a través de la tradición, las relaciones sociales y las cuotas de poder, dentro del pueblo) la "subordinación estructural femenina" al interior de la comunidad (Van Deusen 2002:156), destacándose, por ejemplo, la falta de representatividad política comunitaria de las mujeres.

Otro artículo importante es el publicado por Jeannette Sherbondy en 1988, bajo el título: *"Ancestros y cultivo de árboles en los Andes"* que parte de la definición etimológica moderna de la palabra "mallki" como asociada a "árbol cultivado" en la zona de Cusco-Collao y que posee hondas relaciones históricas y culturales con los antepasados y el culto al agua.

Su análisis parte de entender y valorar el ayllu como unidad social, económica, política y religiosa, siendo descendiente de un antepasado común, lo que justificaría que el ayllu sea el "dueño del agua" y los recursos. Esto se legitima a través del ritual.

Sherbondy señala que debido a la importancia del agua como fertilizador de la tierra, se asignó a los muertos (que luego se convertirían en ancestros) la función de mediadores con las fuerzas de la naturaleza. Los antepasados originales, los fundadores del ayllu, configuraban el paisaje geográfico y le proporcionaban derechos sobre el agua, tierra y recursos (Sherbondy 1988: 108).

El artículo de Sherbondy compendia, en buena medida, parte de las asociaciones entre los ancestros como dueños del agua, y su relación con la estructura social y el acceso a recursos. De esta forma, se refuerza la interrelación que existe entre los ancestros y la fertilidad, siendo estos los dadores de la misma, a través del acceso al agua, que bajo los esquemas del pensamiento ritual andino, es propiedad de los antepasados.

Por su parte, Juan Ossio publicó en 1978: *"El simbolismo del agua y la representación del tiempo y del espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca."* Este estudio, aborda el ritual al agua desde una perspectiva del

parentesco y reciprocidad, señalándose que, dentro del mito, que envolvía al ritual, se registra la presencia de cuatro hermanos fundadores del pueblo y a los que se les adjudicaba hazañas civilizatorias y la apertura de los canales de irrigación.

Por otro lado, Anne Marie Hocquenghem, en 1989, publicó el libro: “*Iconografía mochica*” y en el capítulo titulado: “Las escenas de unión” (escrito íntegramente por Jürgen Golte) se hace un interesante análisis de la fiesta del agua.

Usando el método comparativo e iconográfico se procede a interpretar las similitudes culturales, buscando identificar un patrón recurrente entre una escena iconográfica moche, que representa la cópula de un ancestro mítico con una mujer, y los mitos de fertilización de la tierra presentes en el Manuscrito de Huarochirí y que están asociados con el culto al agua. De este análisis se concluye que la práctica del ritual al agua representa, y es un recordatorio cíclico y constante, de un mito de origen primordial que legitima y explica: las jerarquías sociales, el poder político de determinados grupos, el acceso al recurso hídrico de determinadas familias y hasta la misma configuración geográfica. Esto en buena cuenta será la idea fuerza del presente trabajo.

También, cabe mencionar el trabajo audiovisual etnográfico de Manuel Ráez, titulado: *La fiesta del agua* (1995), donde realiza un análisis descriptivo de los alcances de dicha festividad en el distrito de San Pedro de Casta (el mismo que analizaron Tello y Miranda). En ese sentido, el autor nos muestra un culto dinámico y funcional con claras reminiscencias al pasado, pero sin dejar de lado las dinámicas de cambio que van dirigiendo y reconfigurando el proceso ritual.

Así mismo en un artículo de Ossio titulado: “*La imagen de la unidad social en las fiestas andinas*” se postula que, aún en contextos contemporáneos, las fiestas andinas tienden a reflejar la unidad del conjunto social, haciendo uso de la organización dualista (Ossio 2002:481). De esta forma, uno de los agentes que serviría como cohesionador social, es la fiesta que se realiza en torno al agua, con ocasión de la limpia acequia la cual “*condensa de manera explícita un conjunto de*

valores de la sociedad y que pueden servir de vehículo o llave maestra para desentrañar los principios organizativos sobre los cuales se funda un grupo humano” (Ossio 2002:482).

Ossio destaca la presencia del agua como semen del wamani o espíritu del cerro, siendo un símbolo de vida que sirve como elemento de conjunción de opuestos complementarios, destacando la importancia de los esquemas dualistas de representación del mundo, presentes en la cultura andina (483). En suma, el autor señala que: “... una vez más a lo que apuntan todos los símbolos y gestas rituales que se manifiestan es a recrear el conjunto social y propiciar la fertilidad” (492).

En el 2007 Humberto Vargas Salgado publicó una interesante tesis titulada: *El Ritual de la champería y la economía campesina en los andes peruanos: Laraos y otras comunidades de Huarochirí norte*. El trabajo busca demostrar la profunda interrelación entre ritualidad, religiosidad, mitología y economía campesina en el tiempo y espacio andinos, específicamente en las actuales comunidades de Huarochirí (Vargas Salgado 2007: 22). Destaca por realizar un recuento histórico de la zona y combinarlo con la observación etnográfica, procediendo a un proceso comparativo con otros pueblos de los Andes.

2.2.3.- Organización social, medio ambiente y migraciones

Es muy importante señalar la profunda influencia que han ejercido, en el estudio de la organización social y ritual de las comunidades andinas, los estudios que destacan la interrelación del medio geográfico con la consolidación de un sistema socio-cultural que fue totalmente funcional y sobre todo necesario en un medio ambiente tan adverso como el andino. En este punto, destacan los estudios de John Murra, quién aparte de sus grandes contribuciones al entendimiento de las sociedades andinas les dio un tratamiento distinto a las fuentes históricas, formulando interrogantes desde una perspectiva antropológica. A ello se suma, que sus análisis poseían un principio comparativo que ampliaba la perspectiva en torno a determinadas problemáticas. Así tenemos que en su obra: *Formaciones económicas y*

políticas andinas (1975), señalaba la profunda interrelación entre la organización social y el medio ambiente. A diferencia de Zuidema, Murra incidió más en cómo las características geográficas del territorio andino influyeron de manera decisiva en los modos de producción económico, social y cultural en sus pobladores. De esta forma lograron conformar un solo macrosistema económico (Murra 1975: 56) que tenía como objetivo primordial la autosuficiencia económica de cada unidad familiar lo cual se lograba ocupando los distintos nichos ecológicos y accediendo a aquellos productos agrícolas que eran imposibles de producir dentro del núcleo central del poblado debido a las características geográficas de la zona. Se formaban así "islas ecológicas" que proporcionaban recursos periféricos que le hacían falta al núcleo. Los *mitmaq*, que se encontraban en las zonas periféricas y que administraban los recursos, no perdían su conexión con los centros de poder. Murra, utilizando las informaciones de las Visitas de Iñigo Ortiz de Zúñiga y Garci Diez de San Miguel a Huánuco y Chucuito, respectivamente, logró demostrar que este control vertical de los pisos ecológicos era un mecanismo muy extendido en el área andina.

Bajo esta misma lógica y complejizándola aún más, incluyendo los profundos procesos de cambio que trajeron consigo las migraciones y la irrupción del capitalismo en la vida nacional, tenemos los estudios de Jürgen Golte y acá es indispensable señalar su libro *La racionalidad de la organización andina* (1980). En primer término, se destaca las profundas diferencias de la agricultura andina en comparación con otras de distintas partes del mundo. Así tenemos que la geografía andina, si bien posee productos agrícolas diversificados, es sumamente limitante y hostil con pocas tierras de cultivo en comparación a otras sociedades donde el uso de la técnica a lo largo de la historia (desde los animales de tracción hasta las más novedosas técnicas de cultivo) han configurado un sistema social totalmente distinto y desligado de lógicas organizativas en torno a la fuerza del trabajo. En ese sentido las sociedades andinas, ante las limitaciones geográficas tuvieron que idear un sistema social que les permitiera no solo organizar su fuerza de trabajo sino el sistema socio-cultural en su conjunto a fin de lograr los medios de subsistencia. Así tenemos que se consolidó y reprodujo un sistema cuyo núcleo central estaba en:

... la organización social y económica de la población y, de acuerdo a ella, en una forma especial de control territorial. Al conjunto de las estrategias elaboradas a través de los milenios de ocupación humana en los Andes lo llamaremos aquí "organización andina"... (Golte 1980: 25).

Bajo esta premisa, la racionalidad andina está direccionada y motivada bajo el máximo aprovechamiento y organización de la fuerza de trabajo "en el manejo simultáneo de varios ciclos agropecuarios" sin cuyo sustento, la reproducción del sistema social, sería inviable, dejándose de lado la idea sobre una organización social andina basada en principios abstractos de hermandad o igualdad (31, 93). Esta estrategia de "cultivo policíclico"¹⁸ se constituye en el medio necesario y eficaz para lograr la supervivencia.

Incluso y a pesar de la inclusión de la agricultura andina dentro del mercado esto no ha eliminado por completo esta forma de reproducción social ya que se produce una "una asociación de la producción mercantil con otra, cuyos productos se destinan directamente al consumo, pues la baja productividad no podría asegurar el mantenimiento de la fuerza de trabajo a través del mercado" (117).

Por otro lado, la organización social andina configura un sistema mediante el cual las faenas de trabajo se encuentran sumamente ritualizadas. Este mecanismo hace que el ritual le proporcione, a las sociedades andinas, estabilidad social, legitimidad y sobre todo organización de la fuerza de trabajo lo cual es indispensable para los procesos productivos (Golte 2001: 21). Bajo esta lógica, rituales como los dedicados al agua, tienen una doble función, por un lado, organizan y dan cohesión a los miembros de la comunidad y por otro eran la expresión misma del esfuerzo de la cooperación humana para dominar la naturaleza (22, 23).

Finalmente, el devenir histórico de la sociedad peruana ha ido generando profundos procesos de cambio expresados, en las migraciones del campo a la ciudad que se fueron intensificando a partir de la década de 1940 y que encontró sus picos más altos en la década de 1980. Como es lógico, las comunidades andinas no pueden

¹⁸ Golte entiende por cultivo multicíclico, "el manejo paralelo de una serie de ciclos de producción agropecuaria" (1980: 14). Esto no sería posible si no existieran diferentes climas en los distintos pisos ecológicos.

estar al margen de estos procesos produciéndose cambios estructurales, estrategias de adaptación o reconfiguración en la estructura socio-cultural de las sociedades andinas así como en los miembros de las mismas que abandonan sus lugares de origen y se establecen en las ciudades creando "una red de relaciones con gente que participa del mismo origen local y cultural, y al mismo tiempo están insertos ya en una estructura urbana más compleja" (Golte 2001: 26-27). Estas redes se hacen posibles en el marco de la creación de los clubes de migrantes. La migración, entonces, no es una ruptura total con su lugar de origen y sus allegados sino un proceso de desterritorialización y mayor complejización de las redes sociales (115-116). Sin embargo, es importante destacar que no se trata de un simple trasplante de las estructuras socio-culturales del campo a la ciudad sino un proceso de creación, reelaboración y aprendizaje sin dejar de lado sus redes de relacionamiento (119).

Es bajo estos principios que las comunidades actuales deben de ser analizadas, no como reliquias ahistóricas con principios y rituales esencializados e inmutables en el tiempo; sino como el resultado de un proceso de cambios, permanencias y reconfiguraciones constantes que se fueron gestando a lo largo del proceso histórico. En ese sentido los cambios económicos, las configuraciones geográficas, las luchas internas por el poder, las persecuciones religiosas, los cambios abruptos en el sistema social, etc. son elementos que nos permiten contextualizar mejor el sistema social y los rituales que se daban y se siguen dando en las sociedades andinas, sin estos factores solo tendremos un conocimiento incompleto y muchas veces idealizado de los rituales e instituciones andinas.

2.3.- Marco conceptual o glosario

- **Ritual:** son el conjunto de modos formalizados de comportamiento en los que participan regularmente los miembros de un grupo o comunidad (Giddens 2000 [1991]: 738). Los ritos son importantes puesto que permiten una mejor comprensión de la sociedad que se está estudiando a través de los símbolos y personajes que participan en la celebración. De esta forma los rituales deben estar refrendados, no solo por la comunidad, sino también por las autoridades de la misma. Por lo general, los rituales están asociados con un mito o con una deidad. El ritual es la expresión formalizada de un mito de origen (fundación de una ciudad, apertura de un canal de irrigación, etc.). Por esta razón, revalida y le da vigencia al mito. Los ritos están asociados no solo con aspectos meramente "religiosos" sino, también, con la estructura socio-económica y configuración geográfica. Su realización, es un recordatorio cíclico de la legitimidad de un grupo social determinado a recursos naturales (agua, pastos, ganado) o marca los procesos de cambio en la vida de las personas lo que Van Gennep llamó "ritos de pasaje." Marcel Mauss señalaba que los rituales son el marco donde se produce el principio de reciprocidad para con los dioses, el llamado "don y contra don". Así también los rituales son mecanismos para crear cohesión social, creando una conciencia general común entre los miembros de la comunidad. Si bien es cierto, los rituales se dan, por lo general, en el marco de la religión, estos se practican en todo ámbito de la vida social donde se produzca una serie de acciones formalizadas, solemnes o no, en la que participa un conjunto de personas relacionadas con principios de legitimidad, poder o aceptación.

- **Mito:** es una narración asociada con el origen o fundación de algún acto, accidente geográfico, ancestro o civilización. Los mitos también narran el origen del acceso a determinados recursos naturales. Siguiendo los lineamientos de Durkheim, los mitos expresan un orden social determinado, pero también son un mecanismo explicativo o especulativo, de las sociedades tradicionales, en torno al mundo que los rodea. La forma en que los mitos se reeditan, readaptan y no se olvidan es a través de la práctica ritual.

- **Religión:** es un sistema de creencias que son practicados por una comunidad y a la vez reflejan su estructura social. En ese sentido la religión posee un carácter simbólico que es recreado y legitimado a través de los rituales. Estos refuerzan la unidad y la conciencia del grupo, generando respeto o reverencia. Durkheim sostenía que aquello que le da cohesión a la sociedad son las estructuras religiosas.

- **Ancestro:** antecesor mítico o real de un grupo social determinado, que se entronca con el mismo grupo social a través de una genealogía, en la que se entremezcla el mito y la realidad. Los ancestros poseen un culto o ritual, tienen atributos ligados a la fertilidad, a las hazañas civilizatorias y al acceso de recursos, como el agua. También existe una asociación, por ejemplo, entre ancestralidad y ciertos fenómenos geográficos (o mejor dicho entre religión y configuraciones socio-geográficas). Emile Durkheim y Marcel Mauss, (en un estudio publicado en 1903, y titulado: “*De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas*”) señalaban que este tipo de sociedades concebían tanto el universo social, religioso, material y geográfico como unido inextricablemente en función de su pertenencia a un todo, que explicaría y le daría sentido a su “cosmología.” Pero será Marcel Mauss, en su “Ensayo sobre los dones (1923)”, quien definirá mucho mejor este fenómeno, llamándolo “*hecho social total*”, lo cual significaría que en determinadas sociedades, aspectos de tipo religioso, económico, social y geográfico están interrelacionadas, ya que de esa manera le dan sentido y significación a su vida social. Al respecto Marshall Sahlins en su libro: *Las Sociedades Tribales* nos brinda un excelente ejemplo: “*En una tribu no hay tantas instituciones diferentes como funciones diferentes de las mismas instituciones: un linaje por ejemplo, puede encargarse de cosas diversas. Cuando conserva las tierras de un patrimonio, el linaje se nos aparece como entidad económica; cuando contiene es un grupo político; cuando ofrece sacrificios a los antepasados es una congregación ritual. Así la economía no se nos presenta como un componente distinto del mismo tipo que la “organización social”, sino como cierto despliegue de grupos sociales generalizados que ejercen también otras funciones*” (Sahlins 1984: 30). En nuestro caso los ejemplos de asociación entre accidentes geográficos-organización social-ancestros (religión) los podemos encontrar, por ejemplo, en el artículo de Pierre Duviols titulado “Huari y Llacuaz” donde se señala que el ancestro fundador del pueblo, se mitifica (se convierte en un gran peñón o cerro) después de

haber realizado su hazaña civilizatoria. Esta acción se constituiría en una especie de marcador socio-religioso, al que acude la gente del pueblo. Este tipo de asociaciones (geografía-religión) aún se siguen produciendo en contextos contemporáneos, tal como se puede apreciar, por citar un ejemplo, en el caso de los Yanasha¹⁹, quienes presentan claramente esa interrelación entre los ancestros y la configuración geográfica de su medio ambiente.

- **Expedientes de "idolatrías"**: son el producto de las llamadas: “Campañas de Extirpación de Idolatrías” que tuvieron como inicio oficial el año 1609, siendo su líder, emblemático, el párroco de Huarochirí Francisco de Ávila. Las Campañas de Extirpación de "idolatrías", tenían como finalidad “extirpar” todas aquellas prácticas religiosas, consideradas paganas y que no eran otra cosa que la destrucción de la religión andina, para así facilitar la incursión del cristianismo como parte del proceso colonizador de las mentalidades. El método de las campañas de extirpación de "idolatrías" consistía en el envío de un cura visitador que investigue la presencia de "idolatría" en determinada zona. Una vez corroboradas las sospechas se procedía a iniciar un juicio en los que se interrogaba a todos los testigos y a los posibles acusados. Dichos interrogatorios y testimonios quedaban registrados en los llamados “expedientes de idolatrías.”

- **Cultura**: es un sistema de símbolos, valores, normas y costumbres de un grupo determinado y que deben entenderse en su contexto social, geográfico e histórico. La cultura se caracteriza por ser aprendida y compartida por una comunidad que comparte un lenguaje común. Es importante señalar la importancia de los factores de cambio, adaptabilidad y multiplicidad que posee la cultura, lo cual descarta visiones esencializadas, inmovilistas y ahistóricas. De esta forma, lo que se plantea aquí, es una imagen viva, readaptativa e inventiva de la cultura.

¹⁹ Este pueblo se ubica principalmente en la zona amazónica de los departamentos de Huánuco, Pasco y Junín.

- **Cultura andina:** en principio podemos elaborar una definición de cultura andina, partiendo, de los estudios prehispánicos asociados con dos corrientes etnohistóricas que tuvieron su génesis por los años 50, específicamente las investigaciones de John V. Murra y Tom Zuidema. Esto no significa dejar de lado los procesos que genera el paso de la historia sino, más bien, dar cuenta cómo ha ido cambiando y persistiendo a la vez determinadas prácticas culturales. De esta forma, una definición de cultura andina pasaría por tomar los aportes sobre su sistema económico en armonía y adaptación con el medio geográfico andino (Murra) y las particularidades de su organización social (Zuidema)(Arana 2010: 188). También se tendría que tomar en cuenta la organización del trabajo ligado a la configuración social, la importancia de la presencia de los kurakas dentro del sistema de redistribución a nivel comunal, el sistema de archipiélagos verticales o el trabajo por turnos (Murra) y, también, implicaría la adoración ancestral, el modelo de parentesco bilateral y su organización espacial y cultural (Zuidema) (189).

Estos aspectos, durante el periodo colonial, sufrieron profundos cambios con la implantación de un nuevo sistema social y productivo, pero también presentaron continuidades o "persistencias" asociadas también con el reacomodo socio-cultural y económico de la cultura andina, que en parte fue facilitado por el relajamiento de los controles y la corrupción de los doctrineros.²⁰

Actualmente, para definir la cultura andina, es importante seguir destacando la relación de adaptación y dominio del hombre andino en torno a su medio geográfico que generó un modo de producción totalmente distinto a otras partes del mundo (Golte 2001). Sin embargo, no se puede dejar de lado, las relaciones económicas asociadas al mercantilismo, la explosión demográfica y el fenómeno migratorio que ha terminado por cambiar profundamente las estructuras socio-culturales del mundo andino pero a su vez a potenciado sus procesos de adaptación y respuesta ante los cambios.

²⁰ En este caso, la persistencia de la adoración a las *guanacas*, al sol y la práctica de rituales como el del agua (1677) que se practican hasta hoy.

- **Estructura social:** es la totalidad de las relaciones sociales de una sociedad determinada. También puede ser definida como las "pautas de interacción entre los individuos o grupos" (Giddens 2000 [1991]: 734).

- **Comunidad:** no es mi intención realizar un análisis exhaustivo del concepto de comunidad. Sin embargo, busco determinar algunos lineamientos básicos que me permitan tener un punto referencial para abordar el análisis de la comunidad de Santiago de Maray. Así tenemos que Golte y de la Cadena entienden por comunidad: "aquellos espacios físicos y sociales en los que se desenvuelven instituciones campesinas que actúan tanto en esferas mercantiles como no mercantiles en momentos sucesivos o simultáneos" (Golte y de la Cadena 1986:32). De esta forma, la función principal de la comunidad andina es la de organizar la fuerza de trabajo como parte del proceso productivo, administrando los recursos y los servicios dentro de un conjunto de unidades domésticas (Golte 1980). Así mismo, Golte remarca que las comunidades son instituciones que se adaptan a las circunstancias históricas determinadas, descartando de plano cualquier definición ahistórica o esencialista. Por su parte, Marisol de la Cadena señala que la comunidad andina es: "una institución en la que se imbrican aspectos diversos: rituales tecnológicos, cargos mágico-administrativos, ceremonias comerciales. La economía, la política y el ritual se "trenzan" en la reproducción campesina y se manifiestan en sus instituciones" (de la Cadena 1989:77 citada en Pajuelo 2000). De igual modo, Román Robles señala que las comunidades deben ser definidas en función a su profunda relación con la propiedad y el control de recursos vitales como la tierra, los pastos, los bosques y el agua de riego (Román Robles 2004:38). En cuanto a la ejecución de rituales dentro de la comunidad, Danny Pinedo señala que la comunidad es la que organiza la fuerza de trabajo y la estabilidad social a través del mantenimiento de los rituales (Mitchell 1976; Isbell 1978; Fonseca 1983; Matos Mar 1976; Plaza y Francke 1981 citado en Pinedo 2006:69). En ese sentido, los rituales tienen un rol importante dentro de la estructura social de la comunidad ya que reafirman la comunidad y la cohesión de sus miembros y a su vez son "espacios donde la cultura tradicional del campesino andino ha logrado conservarse a través del tiempo."

Así mismo, Mossbrucker (1990) remarca que es importante diferenciar el concepto de pueblo y comunidad siendo el primero "una aglomeración de unidades domésticas cuyos miembros se dedican principalmente a la agricultura, en un territorio específico" (1990:64). Por su lado la comunidad²¹ se define como una "institución específica que existe dentro de un pueblo con funciones específicas" que están asociadas con la administración de recursos por parte de una asociación de familias, siendo de esta manera una institución que sirve de instrumento para solucionar los "problemas racionales de los campesinos que la conforman" (100-101).

2.4.-Hipótesis y variables

2.4.1.- Hipótesis general

- El culto al agua, en la comunidad de Santiago de Maray, tiene implicancias socio-culturales, económicas, religiosas, políticas e históricas que son compartidas e interpretadas tanto por los residentes del pueblo como por los migrantes, creando procesos identitarios en torno a su cultura e historia local.

2.4.2.- Hipótesis específicas

- El culto al agua que jugó, junto con otras expresiones religiosas, un rol cohesionador en la organización socio-religiosa del pueblo de Santiago de Maray, durante el periodo colonial (1677) presenta en la actualidad, una serie de reconfiguraciones, adaptaciones y continuidades socio- religiosas que se desarrollan en un contexto de profundos cambios sociales vinculados al sistema económico, las migraciones del campo a la ciudad y la presencia de nuevos actores sociales como son los grupos protestantes.

²¹ Es importante señalar que en las primeras definiciones de comunidad, que datan de principios de siglo, esta era tomada como sinónimo de ayllu, dentro del ideario del indigenismo. Ver Mossbrucker, 1990: 64-73.

- El culto al agua forma parte de un conjunto de expresiones socio-religiosas que le dan identidad a la comunidad de Santiago de Maray, tanto por su valor histórico como cultural.

2.4.3.- Identificación de variables

- La variable independiente vendría a ser el ritual al agua, el cual, pese a los cambios históricos y culturales, se sigue practicando en la comunidad de Santiago de Maray.

- Las variables dependientes son la serie de funciones y características socio-culturales, económicas, religiosas, políticas e históricas que son el reflejo del contexto histórico-social en el que se desarrollan.

CAPÍTULO 3

METODOLOGÍA

3.1- Tipo y diseño de la investigación

El presente es un estudio cualitativo que combina el análisis comparativo de materiales etnohistórico coloniales, entrevistas a las personas que practican el ritual y la observación etnográfica.

Esta metodología responde a varias perspectivas académicas que se fueron complementando, en mis estudios de Historia en pregrado, y de Antropología en el post-grado.

De esta forma una importante influencia metodológica corresponde a los postulados de la Escuela de los Annales, liderada por Marc Bloch y Lucien Febvre ya que abogaban por una Historia verdaderamente interdisciplinaria que combine las metodologías de las distintas ciencias sociales a fin de lograr una mejor comprensión de la realidad. Esta es, sin duda, la idea básica, metodológicamente hablando, del presente trabajo: combinar el análisis micro-histórico²² de un documento específico (el expediente de "idolatrías" de 1677) con lo que se puede observar, actualmente, de la fiesta del agua, encontrando semejanzas, cambios y rupturas, sin caer en extrapolaciones, muchas veces románticas, de elementos socio-culturales que se van

²² No es mi intención ahondar en el término como ya lo hice en mi tesis de Licenciatura (Bardales 2016). Sin embargo, es importante señalar que la microhistoria es definida "en relación a una serie de factores, como: el análisis de casos con poca documentación, la investigación sobre poblaciones o personajes pertenecientes a las "clases subalternas", el uso de documentación detallada que expresa o es representativa de un determinado aspecto de la sociedad y un enfoque cualitativo que ponga en evidencia las relaciones sociales de la época partiendo del análisis focalizado de un caso representativo." (Bardales 2016:11). Cabe recordar, que este término fue usado, por primera vez, por George R. Stewart, profesor de la universidad de Berkeley, en 1959, y que tiene un libro muy famoso titulado: *Pickett's Charge. A Microhistory of the Final Attack at Gettysburg, July 3, 1863*. No puedo dejar de mencionar que Carlo Ginzburg y su obra: *El queso y los gusanos*, se constituye en uno de los máximos exponentes de la microhistoria y una gran fuente de inspiración y modelo metodológico para el análisis de la documentación colonial del presente trabajo. Otra autora importante que me sirvió como referencia metodológica, en el análisis del documento de 1677, fue Natalie Zemon Davis con su obra: *El regreso de Martín Guerre*, que analiza de manera muy pormenorizada, un proceso judicial seguido contra Arnaud du Tilh, quien suplantó a un campesino francés del siglo XVI, llamado a Martín Guerre.

adaptando a los cambios, más por una dinámica propia de la Historia que por alguna idea metafísica y ahistórica de "preservación" o mera "resistencia" nada práctica. Esto me permitió abordar el ritual como parte de un proceso histórico cambiante y por tanto, inserto en un contexto socio-económico y cultural que le da sentido y cohesión. A su vez, este ritual, le da el respaldo y el complemento ideológico al sistema socio- económico imperante en la comunidad.

También es importante mencionar, que el documento que usé como elemento comparativo con el ritual contemporáneo, ha sido abordado no solo como un material meramente histórico sino como una fuente etnohistórica²³ que permitió realizar una especie de "etnografía del pasado"²⁴, con las grandes limitaciones que esto implica por el tiempo y lo complejo de la documentación; pero que pueden ser superadas o complementadas con la abundante bibliografía antropológica, histórica y etnohistórica sobre rituales coloniales; y con la gran ventaja de que, en este caso, se puede apreciar, en la actualidad, el mismo ritual mencionado en la documentación. Por lo tanto, la necesaria complementariedad entre los métodos de la Historia y la Antropología, me permitió abordar el ritual contemporáneo como parte de un largo proceso histórico plagado de intereses, códigos culturales, cambios y permanencias; permitiendo de esta manera una mejor comprensión del proceso ritual. En palabras de Marc Bloch²⁵ esto significaría: "comprender el presente por el pasado "y el "pasado por el presente" sin que ello implique romanticismo de ningún tipo, posiciones ahistóricas o conjeturales. Dicho de otro modo, podemos tener una mejor comprensión de la realidad actual, si prestamos más atención a las causas y factores

²³ El término etnohistoria fue usado por primera vez, como ya señalé anteriormente, en 1908 por el etnólogo Clark Wissler a raíz del estudio de los indios norteamericanos (Arana 2010: 189-190). En este caso hace alusión a un territorio de "frontera" entre la documentación histórica y la fuente antropológica, requiriendo análisis metodológicos que combinen tanto la historia como la antropología.

²⁴ Esta expresión fue usada, con mucha precisión, por el profesor Luis Arana Bustamante en su libro: *Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo* (Arana 2010), que es un estudio de caso sobre un kuraka ilegítimo, usando como herramientas metodológicas y teóricas tanto la literatura antropológica como histórica.

²⁵ Ambas expresiones, corresponden al capítulo VI y VII (pp. 34- 41) de su famosa obra: *Introducción a la Historia*, que fue su último trabajo antes de ser fusilado por los nazis en 1944. La obra, creo yo, no es solo una declaración de principios metodológicos y teóricos, dedicados enteramente a los historiadores, sino que hace un llamado a una Historia mucho más interdisciplinaria, dialogante y abierta con las demás ciencias sociales partiendo de una perspectiva holística de la realidad, rompiendo fronteras metodológicas entre las distintas disciplinas. Estas divisiones, no son mas que el resultado de un contexto histórico determinado que, dada la realidad actual, tan compleja e intrincada, resultan hasta limitantes dando visiones parciales de los fenómenos sociales. Ello, en sus extremos, nos pueden llevar a visiones enteramente historicistas de la realidad (que no conectan con el presente) o simples "fotografías" del presente que no toman en cuenta el contexto histórico y por tanto pierden un valioso elemento de análisis.

históricos (el presente por el pasado) o como Bloch lo diría: "la incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado"²⁶ y, a su vez, si solo nos sumimos en el pasado sin mirar los fenómenos sociales contemporáneos corremos el riesgo de convertirnos en "anticuarios útiles", ya que muchas veces "el conocimiento del presente es directamente más importante todavía para la comprensión del pasado" (Bloch 1987[1949]): 39).

En ese sentido, el análisis, tanto de la observación del ritual como de lo manifestado por los personajes que lo practican, nunca perderá de vista tanto el contexto socio- económico e histórico del que forma parte a fin de evitar divisiones artificiales, entre las distintas expresiones de la vida social, que pueden dar un entendimiento parcializado o distorsionado de la realidad.²⁷

En cuanto al trabajo de campo, se realizaron, en total, cuatro viajes a la comunidad de Santiago de Maray: el 2010, 2013, 2016 y 2017. Las dos primeras visitas, fueron eminentemente exploratorias, ligadas al conocimiento de las características generales de la comunidad actual (ubicación, población, geografía, recursos, etc.) pero con el conocimiento de trabajos históricos previos que se realizaron en la zona. A su vez, pude llegar y conocer las ruinas del llamado "Maray viejo", que fue la sede del antiguo pueblo de Santiago de Maray, abandonado aproximadamente en la década de 1970. Este lugar fue el escenario del juicio por "idolatrías" de 1677, y en donde se ubica, aunque en no muy buen estado, una vieja iglesia en cuya parte lateral se encuentra una *guanca*, colocada allí en la época actual, que me hizo recordar los viejos relatos y persecuciones coloniales en torno a los llamados "ídolos" del pueblo de Maray que iban desde mallquis hasta *guancas*, tal vez muy parecidas a las que estaba observando en ese momento, y que terminaron siendo arrojadas al río. De esta manera, estos primeros viajes se constituyeron como parte de un doble proceso académico que fueron consolidando mi interés por el tema. Por un lado, me permitió conocer, in situ, la comunidad de Maray que tanto se menciona en el expediente de "idolatrías" de 1677 y que, a veces por la distancia

²⁶ Bloch 1987[1949]): 38.

²⁷ Es pertinente recordar, lo dicho por Bronisław Malinowski en su clásico trabajo con los pobladores de las islas Trobriand (hoy llamadas islas Kiriwina pertenecientes a Papúa Nueva Guinea en Oceanía) en torno al trabajo etnográfico y las dificultades que puede acarrear no comprender los rituales dentro de un entramado de relaciones sociales y económicas: "... el etnógrafo que se proponga estudiar solo religión, o bien tecnología, u organización social, por separado, delimita el campo de investigación de forma artificial y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo." (Mallinowski 2001[1922]): 54).

temporal y geográfica, puede aparecer, ante el investigador, como algo distante o como parte de un pasado remoto del que ya no quedan ningún nexo con el presente. El acercamiento a la comunidad, me permitió apuntalar los nexos con el presente y ver la historia, de esta comunidad, como un proceso continuo lleno de rupturas y permanencias.

Así mismo, estos primeros acercamientos me permitieron conocer una comunidad en un proceso de cambios acelerados pero con problemas recurrentes en el tiempo, como el relativo aislamiento o la existencia de una serie de creencias y prácticas rituales de larga data. Esto enriqueció el análisis histórico de la documentación, que estaba revisando para mi tesis de licenciatura y a su vez me permitió comprobar por entrevistas informales, a algunos comuneros, que uno de los rituales, del que había leído en la documentación de "idolatrías" de 1677, el culto al agua, seguía siendo practicado en la actualidad. Incluso pude llegar al canal de regadío, que bajaba desde la toma principal de *Ucan* cuya fuente es el oconal de *Churincocha*.

En suma, todos estos elementos de juicio y la práctica contemporánea del ritual de la champería, me llevaron a la conclusión de que este era un tema que debería ser analizado como parte de un trabajo posterior. En aquella oportunidad, permanecí por espacio de una semana en cada viaje, y me entrevisté, de manera informal, con un aproximado de diez comuneros.

Ya en los años 2016 y 2017 visité nuevamente Santiago de Maray, pero con una idea central, el análisis del culto al agua, celebrado actualmente, y la religiosidad conectada a dicho ritual. Sin embargo, dada la experiencia previa, el conocimiento en profundidad de nuevos materiales bibliográficos, el análisis histórico de los procesos de "idolatrías"²⁸ y el enfoque antropológico sobre la dinámica socio-económica y religiosa de la comunidad andina y de los rituales que se dan dentro de ella, me llevó a un acercamiento metodológico, desde una perspectiva que asocie el proceso ritual contemporáneo, dedicado al agua, con la dinámica socio-económica y los profundos cambios que acarrea las migraciones o la misma realidad económica del país, poniendo atención a todas aquellas circunstancias sociales que nos permiten

²⁸ En cuanto al tratamiento del material etnohistórico, se tomará como base de análisis un expediente de "idolatrías" del siglo XVII (1677), correspondiente al pueblo de Santiago de Maray

comprender y contextualizar dicha práctica, como parte integrante de un sistema sociocultural mayor, en el cual las distintas partes se encuentran interconectadas.²⁹

De esta forma, en lo concerniente a la observación etnográfica, me ocupé de los siguientes aspectos:

- Descripción y explicación de la estructura misma del ritual contemporáneo, lo cual implica el número de días que dura la fiesta, quiénes participan, si existen grupos de trabajo para realizar las faenas de limpieza, qué función cumplen las autoridades y todo aquello que me dé una visión global de cómo se desarrolla la fiesta actualmente.

- Identificación de los lugares, accidentes geográficos y deidades que están presentes en la zona, en torno a los cuales se elabore una serie de creencias socio-religiosas y que a su vez se hayan mencionado en el documento de "idolatrías" de 1677. Este procedimiento me permitió un ejercicio comparativo con el pasado y, de darse recurrencias, en nombres o prácticas, analizar a qué se deben estas permanencias o qué sistema socio-económico consolida o facilita que determinadas creencias o prácticas sigan vigentes. Del mismo modo, si se dan rupturas o cambios, observar y explicar los nuevos actores sociales o circunstancias socio-económicas que generan estos cambios.

- Descripción e interpretación de las distintas expresiones simbólicas que encierra el ritual asociado con elementos socio-culturales, económicos, políticos, religiosos e históricos. En este punto busco realizar una descripción y análisis de lo que significa el culto al agua para los pobladores de Maray, con qué elementos lo asocian o si hay un proceso de identidad cultural e histórica en torno a este ritual y cómo se engarza con su diario vivir.

-

Bajo estas premisas metodológicas entre fines de abril y la primera semana de mayo del 2016 (una semana en total) inicié la observación del culto al agua. Pude llegar a la bocatoma principal del pueblo, llamada *Ucan*, y observar la primera parte

²⁹ Al respecto he realizado una tesis de Licenciatura titulada: "Idolatría y Resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)" (2016), donde analicé en qué circunstancias sociales se produce el juicio de "idolatrías" de 1677 y cómo este repercutió o estuvo relacionado con el juicio por capítulos de 1678, generado en el mismo pueblo, en contra del doctrinero Juan de Esquivel y Águila.

del ritual que hacían en las partes altas, así como la ceremonia que se celebraba en la comunidad misma. En este viaje pude entrevistar a diez personas, algunas de las cuales ya habían sido consultadas en el 2010 y 2013, lo cual me permitió corroborar la consistencia de sus testimonios a través del tiempo. Al provenir de una formación histórica la cercanía con los relatos y las acciones socio-culturales de los protagonistas del ritual, se constituyeron para mí en un ejercicio académico interesante, dado que muchos de los testimonios o descripciones de los relatos sobre el agua solo los había analizado desde la distancia temporal y física que implica el análisis documental.

El 2017, visité la comunidad, desde fines de abril hasta la primera semana de mayo. La fiesta se realizó, específicamente, el 3 y 4 de mayo, contando con la participación de setenta comuneros y algunos visitantes.

Esta vez el trabajo de campo se vio dificultado por los huaicos y deslizamientos que prácticamente aislaron a la zona ya que no había cómo llegar o cómo salir del pueblo casi por una semana si no fuera haciendo un "transbordo" en las zonas donde la carretera se había derrumbado. Esta experiencia, le agregó un tono distinto a las entrevistas, que fueron quince en total, ya que los pobladores canalizaban, o desfogaban, muchas de sus críticas a sus autoridades ausentes.

Se pudo observar, cómo se desarrolló el ritual, desde sus inicios, hasta la gran festividad en la plaza central del pueblo.

Por otro lado, en la ciudad de Lima, pude acceder a cinco entrevistas con miembros de la Asociación de Migrantes de Santiago de Maray. Esto, era parte de mi estrategia metodológica puesto que analizó el ritual al agua no como un proceso aislado y ahistórico sino mas bien sujeto a cambios y continuidades que se van adaptando a transformaciones sociales como el proceso de migración del campo a la ciudad. Bajo esta perspectiva mi observación del ritual, el análisis de las entrevistas a los distintos actores (hombres, mujeres, jóvenes y adolescentes) y la descripción e identificación de las relaciones socio-económicas, siempre se fueron contrastando y complementando tanto entre estos elementos como con la documentación histórica que ya poseía proveniente de los expedientes de "idolatrías." Esta estrategia metodológica, con sus limitaciones de tiempo, ha sido el punto central del trabajo tratando de aproximarme a la realidad desde una perspectiva holística en función a

los nuevos paradigmas de las ciencias sociales, y de la realidad en sí, que exigen análisis mucho más interdisciplinarios, donde la historia y la antropología interactúen y se complementen.

3.2.- Unidad de análisis

La investigación se realizó entre los participantes en el culto al agua en la comunidad de Santiago de Maray tanto residentes como migrantes, que en promedio suman setenta personas. También se analizó el expediente de "idolatrías" de 1677 complementándolo con otras fuentes etnohistóricas como el Manuscrito de Huarochirí.

3.3.- Población de estudio

Se realizaron un total de treinta y cinco entrevistas a pobladores residentes de Santiago de Maray y en Lima se entrevistó a cinco personas de la Asociación de Migrantes. Se combinó tanto entrevistas a profundidad como conversaciones informales con las personas involucradas en el ritual. Trate de incluir la perspectiva de comuneros y comuneras que participan activamente en los rituales o que poseen algún cargo en la comunidad (estos generalmente son los varones). Así mismo también entrevisté a jóvenes, adolescentes quienes me brindaron su perspectiva en torno al ritual. Sin embargo, dado el proceso de migración por el que sigue atravesando la comunidad, entrevisté a un gran porcentaje de adultos mayores, que dada su edad, me brindaron un panorama más amplio del ritual, remontándose y comparando sus experiencias a lo largo de los años y como, el culto al agua, se ha ido cambiando o simplificándose.

CAPÍTULO 4

SANTIAGO DE MARAY: GEOGRAFÍA E HISTORIA

4.1.- Ubicación geográfica

La comunidad de Santiago de Maray es la capital del distrito de Checras,³⁰cuya sede municipal se encuentra en la misma comunidad (ver figuras 1 y 3). Checras es uno de los 12 distritos de la Provincia de Huaura (Departamento de Lima), la cual limita por el norte con la Provincia de Barranca y el Departamento de Ancash; por el este con la Provincia de Cajatambo y la Provincia de Oyón y el Departamento de Pasco; por el sur con la Provincia de Huaral; y por el oeste con el Océano Pacífico. Desde la década de 1980 esta zona es conocida también como Norte Chico.



Figura 1: La comunidad de Santiago de Maray. Bardales (2010).

³⁰Además de Santiago de Maray, que es la capital, este distrito también está conformado por los siguientes pueblos: Tongos, Tulpay, Puñún, Canín y 3 anexos que son: Pampa Grande, Pampa Libre y Lacsaura. El personal de la parroquia de San Juan Bautista de Churín ha elaborado un pequeño mapa con los distintos pueblos que conforman la sierra de Checras y que nos fue proporcionado muy amablemente (ver figura 6).

De acuerdo a su distribución geográfica la provincia de Huaura, ubicada a 149 Km de Lima, se agrupa en 7 distritos costeros: Carquín, Huacho, Hualmay, Huaura, Santa María, Sayán y Végueta; y 5 distritos andinos: Ámbar, Leoncio Prado, Santa Leonor, Paccho y Checras (ver figura 4).

La provincia de Huaura tiene una extensión territorial de 4892.52 km² y cuenta con una población de 213 736 (Censo Nacional Agropecuario del 2012). Junto con las actuales provincias de Huaral y Barranca, la provincia de Huaura conformaba la antigua provincia de Chancay que comprendía los valles de Fortaleza, Pativilca, Supe, Huaura, Chancay y Aucallama, asientos a su vez de numerosos poblados costeros y andinos que mantienen un intenso intercambio comercial con centros mineros, agrícolas y ganaderos.

El distrito de Checras, está situado entre los 1775 a 4847 msnm, tiene una extensión de 166.37 km² y una población de 1760 habitantes. Este distrito está compuesto por 5 pueblos: Tongos, Tulpay, Puñún, Canín y Santiago de Maray (capital del distrito) y 3 anexos: Pampa Grande, Pampa Libre y Lacsaura. Checras, limita por el norte con la Provincia de Oyón; por el oeste con el Distrito de Santa Leonor (provincia de Huaura); por el sur y el oeste con los distritos de Leoncio Prado y Paccho de la provincia de Huaura (ver figura 5). Las descripciones geográficas de esta zona, desde tiempos coloniales, la señalan como de "temperamento frío hacia la cordillera". Es importante recordar como el geógrafo Cosme Bueno caracterizaba el clima de esta zona:

El distrito de esta Provincia comprende dos territorios, uno de temperamento frío hacia la cordillera, por el Este, nombrado de los *Checras* y otro caliente en los valles hacia el mar por el Oeste, que es de donde recibe su denominación Chancay...confina por el Norte con la Provincia de Santa y con la de Cajatambo por Norte y Nordeste; por el Este con la de Canta y por la del sur con la jurisdicción del Corregimiento del Cercado... Riegan esta Provincia dos ríos. El de la parte Sur se llama Pasamayo, que tiene su origen en la de Canta. El de la parte Norte es el río Huaura, que baja de la de Cajatambo. En la parte oriental y fría de esta Provincia se cogen las frutas correspondientes a la sierra, como son papas, ocas y algún trigo y maíz. Criase algún ganado...

(Bueno 1951 [1764]: 36 mis cursivas).

Por su parte, la comunidad de Santiago de Maray está ubicada a 3320 msnm. Ubicándose a la margen izquierda del valle del río Checras, el cual conforma una de las principales subcuencas del río Huaura, siendo los pueblos más cercanos: Puñún y Canín.

Al sur de Maray, sobre la cima de un cerro, se encuentra el denominado "Maray Viejo" (ver figura 2), a 3700 msnm, entre las coordenadas 299564 Este y 8790682 Norte, que estuvo habitado desde la época colonial hasta 1970, año en el que se cambió su ubicación debido al fuerte terremoto de ese año (Noriega 2015: 340). "Maray viejo" fue el escenario del juicio por "idolatrías" de 1677.



Figura 2: Ubicación actual de Maray "viejo." *Imagen tomada de Noriega (2015: 341).*

Así mismo el distrito de Checras, debido a su distribución geográfica, presenta una serie de pisos altitudinales, los cuales son: Yunga (500- 2500 msnm), Quechua (2500- 3500 msnm), Suni (3500- 4100 msnm) y Puna (4100- 4800 msnm). En nuestro caso, la comunidad de Santiago de Maray (3320 metros de altitud) está ubicado en la región Quechua. Por lo tanto, su clima es templado-seco con lluvias periódicas de diciembre a marzo, con temperaturas que oscilan entre los 10° a 16° C. Tanto la presión atmosférica como la humedad son relativamente bajas. El clima de esta zona presenta dos estaciones bien definidas: la primera asociada con lluvias y humedad constante, que va de noviembre a abril, y la segunda que corresponde a la estación seca de abarca desde mayo a octubre (Noriega 2011:4). Su clima permite cultivar: papa, maíz(que crece en el fondo del valle de Checras entre los 2000-2500 msnm. y al cual se rendía y se rinde culto actualmente), trigo, habas, oca, olluco, arveja y melocotón. En cuanto a la fauna silvestre podemos encontrar especies como: zorros, águilas, cóndor, etc., y en cuanto a animales domésticos tenemos: llamas, alpacas, ganado bovino, vacuno y equino (id.).



Figura 3: Municipalidad del distrito de Checras ubicada en la comunidad de Santiago de Maray, sede del distrito. *Bardales (2016).*



Figura 4: Mapa de la provincia de Huaura y sus distritos. Imagen tomada de: <https://fcc5ic.wordpress.com/2010/04/20/2-3-provincia-de-huaura/> (2010).



Figura 5: El distrito de Checras y sus límites. Imagen tomada de: www.inei.gob.pe (2011).

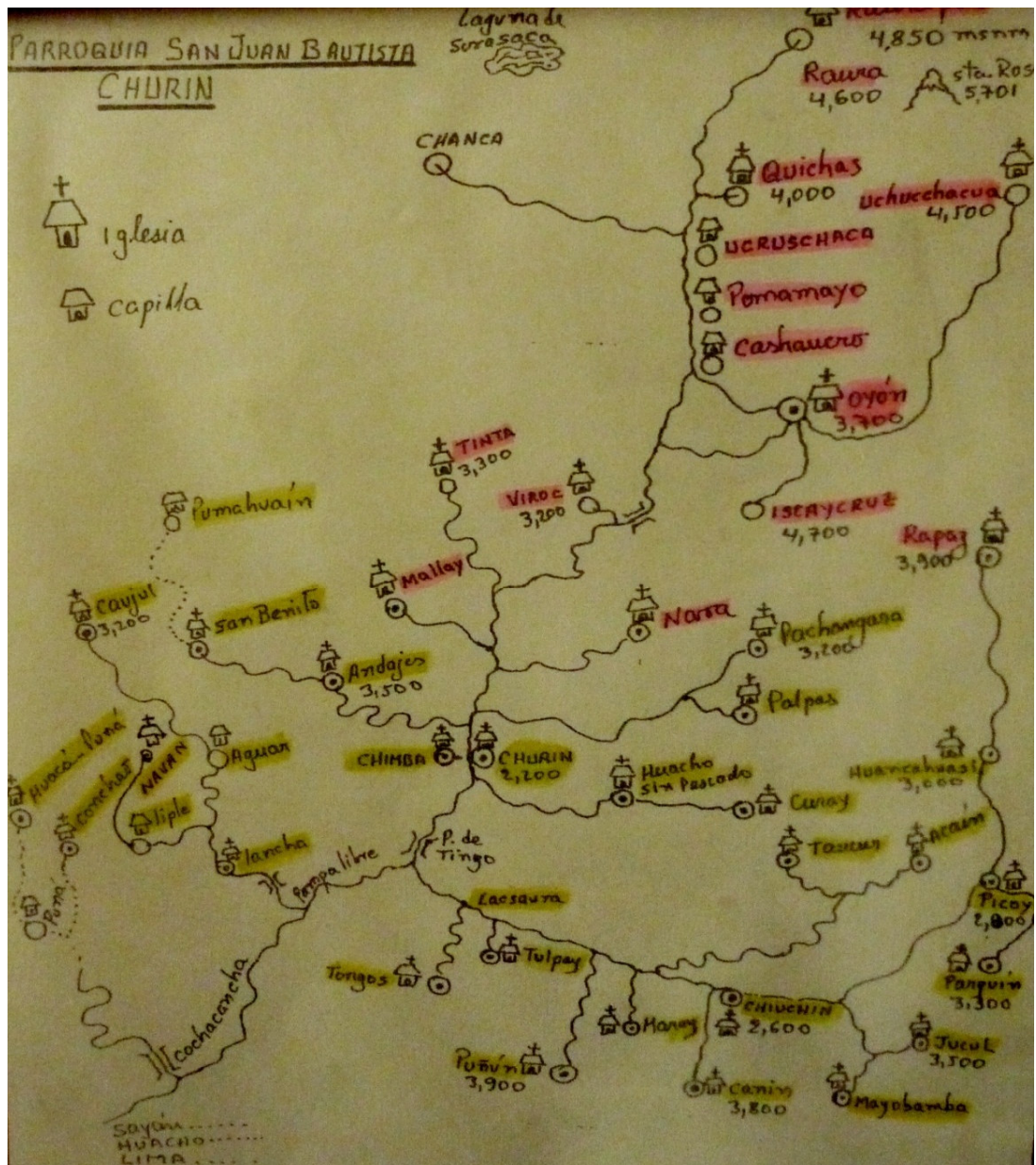


Figura 6: Ubicación de los distintos pueblos del distrito de Checras. Imagen tomada de la parroquia de San Juan Bautista de Churín.

4.2.- Vías de Acceso

Hasta 1927 la gente de Checras llegaban a la costa a través de caminos de herradura y de ello dan cuenta los restos de los viejos caminos en las faldas de los cerros (Medina 1989: 14). El 27 de mayo de 1927, mediante una Resolución Suprema emitida durante el gobierno de Augusto B. Leguía, se autorizó la creación de la carretera de penetración: Sayan-Oyón-Parquín (117) y últimamente, como veremos más adelante, se está procediendo, parcialmente, al asfaltado de otras zonas de la carretera.

Existen dos vías de comunicación para acceder, desde Lima, a los distintos poblados del distrito de Checras entre ellos Maray. Así tenemos:

- **En auto particular:** nos dirigimos por la Panamericana Norte, hasta el Km 103 (en el óvalo de Río Seco) donde tomamos el desvío hacia el Este en dirección a Sayan, para luego enrumbarnos al Puente Tingo. Este es un punto referencial importante ya que aquí la carretera se bifurca hacia dos grandes zonas: la primera de gran afluencia turística representada por Churín y Oyón y la otra, donde existen varios desvíos hacia los distintos pueblos del distrito de Checras. Se toma el cuarto desvío (aproximadamente a 12 km del Puente Tingo) y de allí, a 9 km, se ubica la comunidad de Santiago de Maray(15). En total son, aproximadamente, 220 km que se recorren en 4 a 5 horas.

- **En bus:** llegamos hasta el Km. 154 de la Panamericana Norte, en Huaura, donde se toma el desvío hacia Sayán. De Sayán a Churín hay 59 km que se recorren en una carretera asfaltada-afirmada. Allí hay autos que nos llevan a la comunidad de Maray que está más o menos a unos 30 km. En total suman 280 km de Lima a Santiago de Maray que se recorren en 7 a 8 horas.

4.3.- Hidrografía y Orografía

El distrito de Checras se ubicaba en la margen izquierda del río del mismo nombre. Es una subcuenca del río Huaura, que nace en la Vertiente Occidental de la Cordillera de los Andes a más de 5000 msnm, y se dirige hacia el Oeste para desembocar en el Océano Pacífico (Vertiente del Pacífico) (ver figura 7).

Esta cuenca abarca un área de 5400 km² y se ubica en la región Lima ocupando parte de la provincia de Oyón, Huaura y Huaral. Por su parte el río Checras, posee una superficie de 750 km², un perímetro de 157 km y posee una longitud del cauce de 25 km. Esta subcuenca representa el 10,70% de la cuenca del río Huaura. Este río se forma "por la unión de los ríos Parquín y Picoy que juntan sus aguas muy cerca de Tuntul" pasa por distintos pueblos como los de Canín, Puñun y Maray. Luego en el Puente Tingo une sus aguas con el río Oyón para confluir con el río Huaura que desemboca en el mar (Medina 1989: 14). Así mismo, el Checras nace de las estribaciones alto andinas de los ríos Cochaquillo y Yuracyacu, en la provincia de Oyón, recibiendo a diversos tributarios en su recorrido como el río Cayash. Las aguas del río Checras se usan principalmente para actividades agrícolas y la minería (Noriega 2011: 3).

Checras tiene dos grandes quebradas y las siguientes cumbres: Guisunqui, ubicada en el pueblo de Tongos, con una elevación de 4800 msnm; Jaracoto, en el mismo pueblo, con 4600 msnm; Vizcacha, en Canín, con 4800 msnm y Huagra ubicada en los pueblos de Maray y Puñún, con una altura de 4847 msnm. Tiene dos elevaciones: la más alta se llama Jatun Huagra que pertenece al pueblo de Maray y la más baja Uchuc Huagra que está en la jurisdicción de Puñún (Medina 1989: 13). También destaca el cerro Quichunque de 4900 msnm.

Así mismo, en las alturas de Maray se encuentra un oconal conocido como: ***Churincocha***, cuyas aguas riegan los cultivos de las partes bajas. Desde el año 2010 se tiene planeada la construcción de la Represa Churincocha-Checras que aprovechará los recursos hídricos de la zona para potenciar la actividad agrícola de los pueblos de Maray Puñún. Sin embargo, hasta el día de hoy no se ha construido nada.

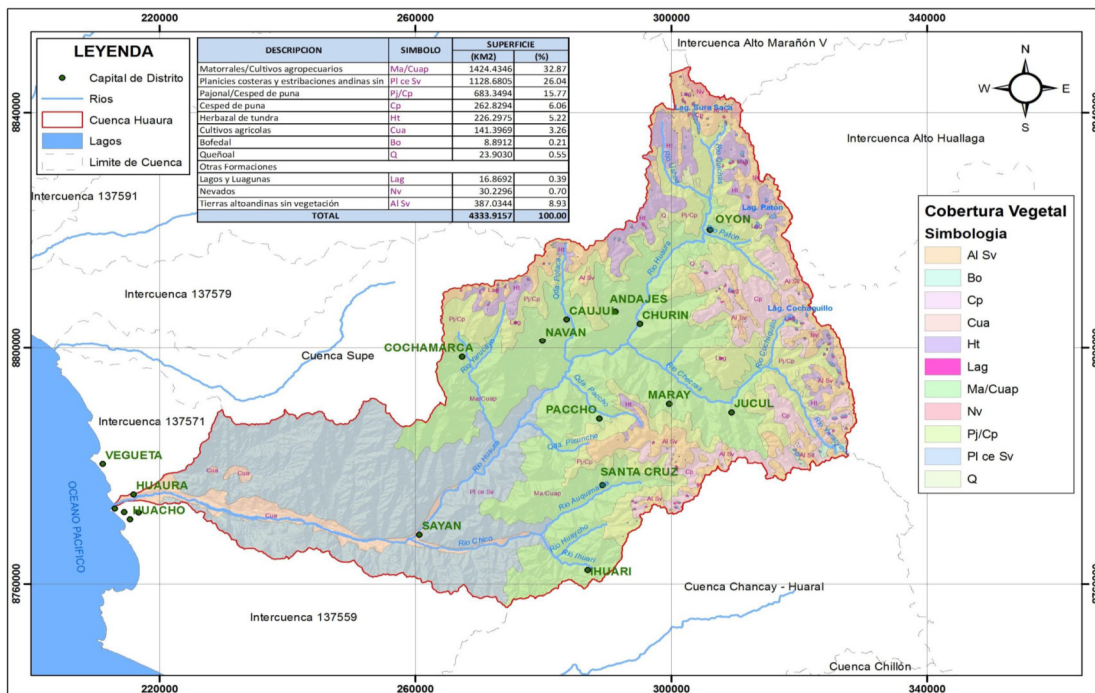


Figura 7: Mapa de las cuencas de los ríos Huaura y Checras. En la margen izquierda de este último río se encuentra el pueblo de Santiago de Maray. Imagen tomada de: <http://www.ana.gob.pe/>

4.4.- Contexto histórico

4.4.1- Época prehispánica y excavaciones arqueológicas

La zona que concita el presente estudio se desarrolló en un área mayor perteneciente a la sierra de Lima, que dadas sus características geográficas ha sido escenario de múltiples procesos de desarrollo socio-cultural y ha estado siempre en contacto con la zona costera. Son muchas las culturas y los monumentos arqueológicos que dan cuenta de ello tanto en la costa como en la sierra. En la costa destacan los sitios arqueológicos del valle de Lurín (Pachacámac, Cardal y Piedra Liza), de Lima (Cajamarquilla, Garagay, Maranga y Mateo Salado), Cañete (Incahuasi y Huayco), Barranca (Chupacigarro y Caral) y Chancay que fue escenario de la cultura que lleva el mismo nombre (Noriega 2011: 6-9). Mientras que en la sierra, fueron escenario de distintos desarrollos culturales, los valles de: Pativilca, Supe, Huaura, Chancay, Chillón, Rímac, Lurín, Mala, Omas y Cañete (6). En lo que se refiere a este trabajo nos centraremos en la sierra de Lima, correspondiente a la cuenca del río Huaura y sus tributarios más importantes, como son el Cayash y el Checras, siendo este último el escenario geográfico donde se asentó la comunidad de Santiago de Maray.

Como bien señala el arqueólogo Aldo Noriega, han existido registros y descripciones arqueológicas generales de la zona, pero no un estudio sistemático y pormenorizado de la misma. Así tenemos que en 1976, Milla Villena y Mercedes Cárdenas realizaron el Inventario y Catastro del valle de Huaura, exponiendo el enorme potencial arqueológico de la zona (9).

Sin embargo, este panorama académico cambió, al menos para la zona de Cayash, con la llegada al Perú de la Expedición Científica Polaca a los Andes, dirigida por el Doctor Andrzej Krzanowski, en 1978. Esto marcó un hito en torno a los estudios arqueológicos de la cuenca alta del río Huaura. La expedición, realizó excavaciones específicas en la cuenca del río Cayash que desemboca en el río Checras (tributario del Huaura) en cuya margen izquierda se encuentra la comunidad

de Santiago de Maray. El objetivo, de este proyecto era "la reconstrucción de la historia del asentamiento en la región Checras desde los tiempos más antiguos hasta los más modernos" (Krzanowski 1986:7). En aquella ocasión se realizaron investigaciones etnográficas en cuatro pueblos: Huacho Sin Pescado, Curay, Taucur y Acain. Estas investigaciones a pesar de no cubrir de manera específica la zona que concita nuestro estudio, son de vital importancia ya que es una región caracterizada por la constante interacción e influencia socio-cultural entre los distintos grupos que habitaron la zona. Las características geomorfológicas de esta cuenca presentan dos tipos de clima bien definidos: a más de 4000 msnm es frío con temperaturas que llegan a 0°C, mientras que más abajo, por los 2800 msnm, presenta un clima templado y seco, óptimo para las actividades agrícolas y los asentamientos humanos (12). Algo que remarcó la Expedición, en aquella época, es la ausencia de estudios arqueológicos serios y sistemáticos en la zona, lo que la convertía en una de las menos conocidas del Perú. Por esta razón en 1972 el Doctor Krzanowski realizó la primera, reconstrucción cultural seria de la cuenca alta del Huaura (ver cuadro 1). Así tenemos, que la zona de ocupación más antigua se ubica en la cuenca de Pampahuay que corresponde al **Periodo Precerámico**, específicamente en la fase Lauricocha II (8000-5000 a.C.), donde se ubican los sitios arqueológicos: Limpio y Pucayacu. Siguiendo con esta línea cronológica (faltan datos para el llamado **Periodo Inicial**), tenemos que al **Horizonte Temprano** le corresponde dos sitios arqueológicos llamados Campana Machay y Altar Machay.³¹ Finalmente tanto el **Intermedio Tardío** (900-1470 d.C.) como el **Horizonte Tardío** (1470- 1532 d.C.) están asociados con la llamada: Tradición Cayash³² cuya última fase recibió influencia inca. Esta tradición, fue debidamente estudiada por la Expedición Polaca a los Andes, llegando a registrarse 29 sitios arqueológicos de gran importancia.

³¹ En este punto, existe un vacío cronológico correspondiente al Intermedio Temprano y Horizonte Medio.

³² Los lugares asociados con esta cronología son los cercanos Oyón (más al este) que serían las aldeas Quillahuaca, Golgue y Marca Marca y los que están en la cuenca del Cayash: Huacho Sin Pescado I (llamado Andamarca) y Huacho Sin Pescado II (Chaulin).

Cuadro 1: Cronología de la cuenca alta de río Huaura.

Edad	Períodos	Tradiciones culturales	
1534 1470	Horizonte Tardío	Tradición Cayash	Fase Inka-Cayash
	Periodo Intermedio Tardío		Fase Cayash
900 600	Horizonte Medio	?	
d.C. 400	Periodo Intermedio Temprano		
a.C. 1400	Horizonte Temprano	Tradición San Blas	
2000 2500	Período Inicial	?	
4200	Período Precerámico VI		
6000	Período Precerámico V		
	Período Precerámico IV	Tradición Lauricocha (Fase II)	

Fuente: Krzanowski 1986: 14

4.4.2.-Tradición Cayash

La cerámica Cayash se desarrolló en la cuenca del río del mismo nombre que, como se señaló, es un tributario del río Checras. El material cerámico proviene básicamente de Andamarca³³ y de otros 16 sitios. Las excavaciones realizadas por Krzanowski señalan que la ocupación de la zona se produjo casi al mismo tiempo, por lo que se habla de una tradición local que floreció en el valle de Cayash (Krzanowski 1986:49) y cuyos habitantes posiblemente tuvieron relación con otros asentamientos del valle del río Checras. Es importante señalar que los análisis distinguen dos tipos de cerámica: la de tradición local Cayash (900- 1470 d.C.) y la

³³ Ubicado en la comunidad de Huacho Sin Pescado (distrito de Pachangara) perteneciente a la Provincia de Oyón del Departamento de Lima.

que recibió influencia inca (cerámica inca-Cayash) (1470-1532 d.C.).³⁴ Esta última presentaba interesantes características morfológicas que estaban asociadas con la importación de material cerámico del Cusco (aríbalos,³⁵ mankas y otros diversos) así como con la fusión de los estilos inca y Cayash.

Por otro lado, la cerámica local Cayash o Quillahuanca (llamada así por el nombre del sitio de excavación) presenta una coloración heterogénea con el fondo natural del recipiente con prevalencia del color marrón con distintas tonalidades (claro, gris y rojo), su acabado no es muy elaborado con rastros del uso de fuego, no se pintaba, su técnica decorativa era por medio de la impresión en el barro húmedo. Se utilizaron punzones para marcar círculos en los bordes lo cual era el patrón recurrente en sus motivos decorativos siendo una cerámica de uso diario. Finalmente, en cuanto a su forma, los restos de los que se disponían no permitieron una reconstrucción total de la forma de esta cerámica (Krzanowski 1986:69, 75,78).

De esta manera, uno de los grandes aportes de la Expedición Polaca a los Andes fue la descripción y descubrimiento de una nueva tradición cerámica como la Cayash, que ya había sido advertida por Krzanowski en 1977, y que se desarrolló entre los siglos X-XVI. Estos estudios se constituyeron en importantes avances arqueológicos en torno a una zona poco estudiada y demuestra la diversidad cultural que coexistió entre las distintas cuencas del distrito de Checras.

³⁴ Los análisis de laboratorio arrojaron que la materia prima con la que fue elaborada esta cerámica "no se presentan ni en la cuenca del Cayash, ni en sus proximidades. Lo que significa que todos estos recipientes de este tipo se los puede tratar como importados de otros centros de producción de la cerámica incaica" (Krzanowski 1986: 125).

³⁵ Las excavaciones dirigidas por Krzanowski han logrado reconstruir en buena parte 4 aríbalos los cuales tienen un motivo decorativo "que se compone de línea zigzagueante con cuadrados dobles intercalados. Este motivo está pintado en rojo sobre el fondo natural del recipiente" (1986: 121).

4.4.3.- Excavaciones posteriores

Si Krzanowski marcó un hito en torno a las excavaciones sobre la tradición Cayash, el arqueólogo Aldo Noriega es uno de los primeros en realizar excavaciones específicas y sistemáticas en la zona de Santiago de Maray.

Antes de entrar de lleno a la zona de Maray es importante resaltar que Noriega también ha realizado importantes trabajos arqueológicos en las zonas colindantes, de los cuales podemos destacar: *Cerro Quichunque: centinela de Checras* (2003) y *Apuntes en la identificación de los asentamientos y arquitectura inca de los valles de Huaura y Checras* (2008). Estos trabajos destacan la ocupación inca de los valles de Checras y de Huaura por medios pacíficos (Noriega 2008: 99) y cuyas pruebas se encuentran en su arquitectura, red de caminos y cerámica, siendo un caso poco estudiado en la región.

Esta zona habría estado asociada o subordinada a la gran llacta (centro administrativo) inca de Pumpu (101). Noriega sostiene, que los accidentes geográficos (ríos, cerros y quebradas) cumplieron las funciones de demarcadores territoriales entre los distintos grupos sociales que habitaron la zona. En base a esta premisa, y a manera de hipótesis, el autor distingue cinco áreas de ocupación cultural en las proximidades de las cuencas de los ríos Huaura y Checras, durante el Intermedio y el Horizonte Tardío que son las siguientes (92-93):

Cuadro 2: Áreas de ocupación cultural en las cuencas del río Huaura y Checras durante el Intermedio y Horizonte Tardío.

Zonas de ocupación	Sitios arqueológicos
Valles de Quichas, Oyón, Patón Pampahuay	Golgue, Quillahuanca, Campana Machay, Altar Machay y Marca- Marca.
Margen izquierda del río Huaura	Yarosh, Gayaricuna, Gallan, Mally, Ragal, Ragaj, Cucun, Niñas, Tambojirka, Wicha Huachog, Quimahuain y Antashuay.
Valle de Cayash y margen derecha del río Checras.	Valle de Cayash: Antamarca, Huacho sin pescado I, Huacho sin pescado II y Chaulin. Valle de Checras: Ragaj, Marcapata, Ishkua- Parac, Parak, Contadera, Markapakunkan, Charqui- Ragaj, Kakuay- Ragaj.
Proximidades de Rapaz.	Pinchulin, Cotos, Huamanmarca y Rapazmarca.
Margen izquierda del río Checras.	Sagui, Quichunque, Jaracoto, Chibcha, Canintagray, Pumapachupan y Maray viejo.

Fuente: Noriega 2008: 92,93

Esta diversidad cultural demuestra, según señala Noriega, que a pesar de sus diferencias no se descarta que hayan establecido alianzas entre sí. Sin embargo, no existen evidencias claras de una "unidad cultural" en la región al momento de la llegada de los incas en el Horizonte Tardío

Y es precisamente sobre la llegada de los incas que Noriega amplía la perspectiva de análisis³⁶ al señalar que "la presencia inca en relación a sus

³⁶ Noriega hace hincapié en que Krzanowski mencionaba que si bien es cierto, al momento de su investigación no se encontró la presencia de arquitectura inca, ello no significa que no existiese, ya que esta ausencia respondía más a la insuficiencia de las investigaciones. En este sentido, Noriega tomando como base lo indicado por Krzanowski, amplía las investigaciones en torno a la presencia inca en los valles de Checras y Huaura.

asentamientos y arquitectura no fue tan efímera como se creía al principio ni al parecer tuvo un impacto débil en los diversos pueblos del alto Huaura y Checras" (Noriega 2008:93-94).

El autor sostiene que la presencia de los incas influyó directamente en los aspectos económicos, políticos y principalmente religiosos.

Noriega señala que son 4 los sitios incas registrados en la zona. Estos son: Rapazmarca³⁷ y Quichunque en la región de Checras, Marca-marca en el valle de Quichas y Quillahuanca en Oyón. Es importante destacar que estos sitios están asociados con kallankas incas o centros ceremoniales. Cabe destacar la zona de Quillahuanca, ubicada a 3800 msnm y cuyo nombre significa: "huaca de la luna" (96). En este lugar, ya la expedición polaca de la década del 70, encontró muestras del paso de los extirpadores de "idolatrías" del siglo XVII, ya que se registró un alto grado de destrucción en la zona (id.). Esta mención es importante ya que, en el documento de 1677, que habla como el doctrinero de Maray enjuició a sus indios por "idólatras", se señala que los distintos lugares sagrados para los indios (centros ceremoniales, huacas, marcadores socio-religiosos) fueron destruidos y quemados colocándose cruces en el lugar considerado pagano.

La cronología de la ocupación inca corresponde al Horizonte Tardío pero es muy probable que se haya producido desde el Intermedio Tardío (Krzanowski 1978 en Noriega 2008). Así mismo, es importante remarcar que el adoratorio de Quillahuanca, estaba relacionado, posiblemente con la adoración a la luna (no se sabe con exactitud si este culto fue superpuesto y oficializado por los incas o si ya existía antes de la llegada de los cuzqueños como un culto regional). Noriega hace una importante aclaración al señalar que cuando llegaron los españoles, probablemente, este culto lunar fue reemplazado por la adoración a la virgen por tratarse de una deidad femenina. En ese sentido, actualmente, la patrona del pueblo de Oyón, cercano al viejo adoratorio, es la Virgen de la Asunción (Noriega 2008: 96).

³⁷ La presencia inca en esta zona fue investigada previamente por Ruiz (1994) (en Noriega 2008).

Cabe destacar, por otro lado, que Noriega, en trabajos anteriores (Noriega 2003), había señalado la importancia de Quichunque. En la cima del mismo cerro se construyó un centro ceremonial y administrativo reservado a los señores locales que a su vez servía como centro de reunión con el Inca, cuando este llegaba a Checras (108). Este lugar, a su vez, es muy probable que haya sido el adoratorio de la Cultura Cayash durante el Intermedio Tardío, y que fue superpuesto por el culto estatal inca, dada la importancia de la zona (101). Los incas también conectaron una red de caminos estatales que comunicaba a los distintos pueblos con la administración estatal. Por ejemplo, se menciona que existió una red de caminos que venía de la zona de Chinchaycocha y que se conectaba con el valle de Checras y Huaura. Noriega destaca que este sistema le permitió a los incas ejercer un mayor control sobre los distintos poblados de la zona entre los que se encontraba Santiago de Maray. Por lo tanto, tal parece que la llegada de los incas, a los valles de Huaura y Checras, significó la centralización administrativa en medio de grupos sociales que posiblemente siempre han estado en pugna y carentes de vías de integración como los caminos (99, 100).

En el año 2011 Noriega presentó, ante el Ministerio de Cultura, el: "Informe Final del Proyecto de Investigación y delimitación arqueológica Maray (Checras-Huaura)" cuyos alcances son el aporte más importante para el conocimiento arqueológico de la zona, siendo el primero en abordar de manera específica el estudio arqueológico de Santiago de Maray correspondiente a la margen izquierda del río Checras, por lo que sus aportes son muy importantes para futuras investigaciones.

El proyecto se centró en la zona arqueológica de Tupish, ubicado a 3700 msnm. en el cerro epónimo, y en el sitio histórico colonial-republicano de Maray Viejo, ubicado entre las quebradas Ushura y Shaqueco a 3800 msnm., ambos ubicados en la comunidad de Santiago de Maray. Se busca que ambos lugares sean denominados Patrimonio cultural de la nación (Noriega 2011:2).

El objetivo principal, de esta investigación, es explicar cómo los grupos asentados en Tupish y Maray viejo, subsistieron y se relacionaron con su medio geográfico y por otro lado, se quiere averiguar, que mecanismos, socio-culturales,

organizativos y económicos, idearon, estas sociedades, para adaptarse al medio en el que se desarrollaron (Noriega 2011:5). Así tenemos que el sitio arqueológico de Tupish, ubicado exactamente en el pueblo actual de Santiago de Maray, presenta "sucesivas reocupaciones" de datan desde el formativo (1000-0 a.C.) hasta el Intermedio Tardío (1000-1440 d.C.), lo cual fue posible establecer por los restos arquitectónicos y de cerámicas que han sido analizados (110, 111). Noriega también destaca la presencia del culto a la planta del maíz en la zona, lo cual lo pudo corroborar con el hallazgo de un fragmento de cerámica y una "conopa lítica" asociada con esta planta. También se destaca que los pobladores de esta zona, practicaron el control vertical de los pisos ecológicos puesto que el sembrío del maíz se da a una altitud de 2000- 2500 msnm muy por debajo de ubicación de Tupish y del actual Santiago de Maray (111).

Con la llegada de los españoles la población de Tupish fue reubicada en lo que ahora se denomina Maray viejo, y que según las excavaciones corresponde al periodo colonial (1535-1821). Sin embargo, Noriega remarca que hay presencia de ocupación antes de la llegada de los españoles (2015:339). Esto en función a los trabajos de remodelación coloniales realizados tanto en la plaza de Maray Viejo pero específicamente en la iglesia colonial que, posiblemente, haya sido construida sobre un viejo adoratorio andino, (Noriega 2011, 2015: 362) lo cual era una práctica común de los conquistadores. Esta acción representaba el "triunfo" del cristianismo sobre el "paganismo", siendo uno de los ejemplos más famosos la construcción del Convento de Santo Domingo, en el Cusco, sobre el templo inca de Coricancha dedicado al Sol. Cabe agregar que el sitio colonial-republicano de Maray viejo estuvo habitado hasta 1970, año en el que se produjo un fuerte terremoto que obligó a los pobladores a asentarse en una zona menos peligrosa, ubicándose en la actual comunidad de Santiago de Maray.

4.4.4.- Etapa colonial: la doctrina de Santiago de Maray (Maray viejo) escenario del culto al agua en 1677

Como ya mencionamos, con la llegada de los españoles, estos necesitaban reubicar a las distintas poblaciones nativas en pueblos o reducciones para facilitar la explotación de su mano de obra, cobrarles el tributo y a su vez cristianizarlos. Es de esta manera que la gente que vivió en Tupish fue llevada a lo que hoy se denomina como "Maray viejo" pero que en la época colonial, y en el juicio por "idolatrías" de 1677, fue denominada la doctrina de Santiago de Maray que estaba bajo la dirección del párroco Juan de Esquivel y Águila perteneciente al curato de Maray o Canchas. Para llegar a la zona, actualmente, se toma la misma ruta, descrita líneas arriba, para ir a la comunidad moderna de Maray. Sin embargo, desde el Maray actual hay dos opciones para llegar a "Maray Viejo" (ver figura 8), la primera es a pie desde el Maray moderno a través de un camino de herradura que nos lleva directamente al Maray viejo en un recorrido que dura aproximadamente una hora y en el que se recorre dos kilómetros desde una altitud de 3320 msnm (Maray actual) hasta los 3700 msnm; la otra forma de llegar es en carro, primero hacia el pueblo de Puñun en cuyo trayecto existe un desvío a la izquierda que nos llevará directamente al estanque de agua de la comunidad de Maray, desde donde hay una vía hacia Maray viejo (Noriega 2011:71).

En este lugar destaca la presencia de una iglesia colonial y la plaza del pueblo en cuyo interior se ubica una *guanca* de piedra (de 1.50 m. de longitud) colocada allí durante el periodo republicano.

Como señalamos anteriormente las descripciones sobre los múltiples rituales, entre ellos al agua, se dan en la doctrina de Santiago de Maray en el marco de un juicio por "idolatrías" de 1677. Es decir, las narraciones sobre la religiosidad nativa fueron las confesiones y comentarios que tanto los acusados como los testigos proporcionaron en el mencionado juicio.



Figura 8: Vista panorámica del antiguo Santiago de Maray (“Maray Viejo”), ubicado "más arriba" del actual, con su iglesia colonial, plaza y algunas edificaciones en uso, el resto de las casas se hallan derruidas. Elaborado por Nelsi Mallqui (2017).

Antes de comenzar debemos establecer o aclarar algunas ideas básicas. En primer lugar, una doctrina eran jurisdicciones eclesiásticas rurales equivalentes a las parroquias urbanas que estaban bajo la autoridad de uno o más curas “doctrineros”, bien seculares o regulares. Una doctrina³⁸ abarcaba varios pueblos de indios, siendo el principal donde vivía el cura, que pasaba a llamarse curato³⁹(Trujillo Mena 1981: 242; Carcelén 1994: 56; Arana 2010: 185; Bardales 2016: 54). Santiago de Maray era el principal poblado de los nueve curatos de la provincia⁴⁰ corregimiento de Chancay, que pertenecía al arzobispado de Lima, fundado en 1548 (Bueno 1951 [1764]: 17,37, Medina 1989:81, Bardales 2016:40). Al ser sede de un curato se estableció la construcción de una iglesia para facilitar la cristianización de los indios según la legislación eclesiástica vigente (Noriega 2015: 351). Es bajo este contexto que se construye el templo de Maray viejo. A su vez los documentos de extirpación de "idolatrías" nos permiten acercarnos a la historia de Maray. En ese sentido, existen 6 expedientes específicos sobre la zona de Checras que van desde el año 1647 hasta 1804, siendo el expediente de 1677 el más rico en descripciones etnohistóricas y el que aborda el culto al agua, constituyéndose en la prueba tangible de que el famoso "quiebre" o "conversión" al cristianismo de los indígenas, que culminó supuestamente en 1660, no es del todo cierto.

Para el año 1539 a Don Francisco de Talavera se le encargó la encomienda de Checras.

En cuanto a lo doctrineros que estuvieron al mando de Santiago de Maray, tenemos que en 1612 era cura y vicario de Checras, Don Fernando de Avendaño, en 1645 el bachiller Pedro Ruiz Garfias, en 1655 Antonio de Deomonte, en 1661 Bernardo de Valcazar y en 1663 Jerónimo de Orosco (Medina 1989: 82- 84).

³⁸Asimismo, los elementos constitutivos de toda doctrina eran:1.-Un territorio determinado dentro de una diócesis; 2.-Una iglesia o iglesias subordinadas a una principal; 3.-Un doctrinero secular o regular; 4.-Población o feligreses indios o autóctonos (Trujillo Mena 1981: 242).

³⁹Un curato era la residencia del cura doctrinero y la jurisdicción sobre la que el párroco tenía autoridad. Cosme Bueno señala que los nueve curatos de esta provincia eran los siguientes: la villa de Chancay, la villa de Huaura, el pueblo de Huacho, el pueblo de Barranca, Aucayama, Sayan, el pueblo de Canchas o Maray (que tenía los siguientes anexos: Yurayoco, Picoy, Parquin, Yucul, Canín, Mayobamba, Puñún, Turpay, Tongos y Chiuchin), Paccho e Iguari (Bueno 1951[1764]: 37).

⁴⁰División administrativa. Cosme Bueno señala que el Virreinato del Perú estaba dividido en 96 provincias, distribuidas en tres jurisdicciones, pertenecientes a tres audiencias reales: la Audiencia de Lima fundada en 1544, que es a la que pertenecía Chancay, la de La Plata (1559) y la de Santiago de Chile (1609) (Bueno 1951 [1764]: 16).

Para 1677, Maray era uno de los pueblos más poblados, con mayores recursos y su doctrinero, Juan de Esquivel y Águila, había llegado a la zona hace más o menos 6 años, después de haber sido cura doctrinero en Huarochiri⁴¹, exactamente en el año de 1672 (Bardales 2016: 136).

Esquivel tenía a su cargo 10 pueblos que estaban en la jurisdicción de su doctrina, estos eran⁴²:

- Santiago de Maray (sede de la doctrina la cual llevaba su mismo nombre).
- San Pedro de Tongos.
- San Agustín de Puñun (o simplemente Puñun).
- San Agustín de Tulpay.
- San Agustín de Canín.
- San Juan de Mayobamba.
- Santo Domingo de Jucul.
- San Miguel de Parquin.
- San Bartolomé de Picoy e
- [Ilegible]

No se menciona las dimensiones de cada pueblo, pero si comparamos los antiguos nombres con los pueblos actuales, que hay en la zona, vemos que son prácticamente los mismos. Estos corresponden, actualmente, la mitad al distrito de Checras y la otra mitad al distrito de Santa Leonor, ambos pertenecientes a la provincia de Huaura. Así tenemos que las extensiones actuales, y muy probablemente, las de 1677 serían las siguientes:

⁴¹Sección Concursos 1672-1673, legajo V expediente 6.

⁴² Causa de capítulos...1678 fols. 83v-84r.

Cuadro 3: Extensiones actuales de los distritos de Checras y Santa Leonor.

Pueblos de la Doctrina de Santiago de Maray en 1677	Nombres actuales de las comunidades que conforman los distritos de Checras (DCH) y Santa Leonor (SL).	Extensión de cada distrito actualmente
Santiago de Maray (curato o sede de la doctrina)	Santiago de Maray (capital del distrito de Checras)	166.37 km²
San Pedro de Tongos.	San Pedro de Tongos (DCH)	
San Agustín de Puñun	Puñun (DCH)	
San Agustín de Tulpay	Tulpay (DCH)	
San Agustín de Canín.	Canín. (DCH)	
Santo Domingo de Jucul.	Jucul (capital del distrito de Santa Leonor)	375.49 km²
San Juan de Mayobamba.	Mayobamba (SL)	
San Miguel de Parquin	San Parquin (SL)	
San Bartolomé de Picoy	Picoy (SL)	
[Ilegible]	Chiuchín (SL)	
	TOTAL:	541.86km²

Fuente: <http://www.munihuacho.gob.pe/>

Es decir, el doctrinero Esquivel, si viviera actualmente, tendrían que cubrir, él solo, poco más de 500 km², estando estos pueblos muy separados unos de otros, y con difícil acceso hasta el día de hoy⁴³, cosa que pude corroborar en mis visitas a la zona, quedando incluso incomunicados ante las inclemencias del tiempo como fuertes lluvias o inundaciones. Menciono esto porque algo recurrente en el escenario colonial era que a menudo, como lo señaló Duviols (1977[1971]), la jurisdicción de las doctrinas abarcaban grandes extensiones de terreno muchas veces totalmente

⁴³ Inclusive, cuando el cura doctrinero fue denunciado por los indios, una de las acusaciones fue que no llegaba a todas las doctrinas (Causa de capítulos...1678 f. 3r) y que mandaba a otra persona a evangelizar lo cual estaba prohibido de acuerdo a la legislación eclesiástica.

aisladas lo cual facilitó varias cosas: por un lado conductas abusivas por parte del párroco (era complicado realizar una fiscalización seria) y por otro lado, se consolidó un sistema social donde los indios continuaron con sus prácticas "idolátricas", debido a lo laxo de los controles, y sobre todo a que los curas veían a las doctrinas como núcleos de explotación y medios para acumular dinero, prestigio y poder.⁴⁴ Al respecto Luis Miguel Glave dice:

Para los doctrineros, llegar a un curato significaba un peldaño más para obtener otras dignidades, el inicio de una carrera eclesiástica que requería de muchos recursos para ser financiada. Se trataba de hombres de su tiempo que realizaban los negocios destinados a satisfacer deseos de ascenso y prestigio... [Convirtiendo] a las doctrinas en núcleos de explotación colonial (Glave 2009: 390).

De esta manera, cuando se señala que para 1660 o para finales del XVII, la población india estaba totalmente cristianizada, esto no sería posible no solo por la persistencia de la vieja religiosidad nativa sino por una cuestión meramente física. Era complicado cubrir tan grandes extensiones de terreno, con poblaciones tan dispersas sin impedir que se reinterpretara o simplemente se acomodara o "convivan" las creencias nativas con las cristianas. En ese sentido las campañas de evangelización o de extirpación de "idolatrías" dependieron, enteramente, de la voluntad del arzobispo de turno y sobre todo fueron proyectos inacabados e ineficientes. Estos se fueron gestando más por un proceso de adaptación de las poblaciones colonizadas que por el celo evangelizador de los párrocos, quienes estaban ocupados en cosas más terrenales como enriquecerse.

Bajo esta premisa, no era raro que los cultos locales floreciesen, muchas veces a vista y paciencia del mismo doctrinero, hasta que el frágil equilibrio colonial se rompiera ya sea por abusivas exacciones o por la negativa de los indios a pagarlas como fue el caso de Maray, donde el doctrinero fue denunciado, por los mismos indios, por abusos económicos. Al respecto, Duviols señala que "la persistencia de los ritos prohibidos era mantenida en secreto, encubierta o negada por los doctrineros, quienes tenían interés en sostener buenas relaciones con los caciques

⁴⁴ Sobre las doctrinas como núcleos de explotación colonial, ver (Acosta 1982a, 1982b, 1987; Lavallo 1982).

locales” (Duviols 1977 [1971]: 401) y también con las poblaciones que les proporcionaban una serie de excedentes que luego eran comercializados por el cura. Este sistema garantizaba importantes rentas para el doctrinero y conservaban el prestigio y autoridad del kuraka ante sus indios, quienes veían en él una autoridad que hacía respetar a las deidades locales tan importantes en la reproducción de la vida social y económica en comunidades rurales.

4.4.5.- Contexto económico colonial

Santiago de Maray era el principal poblado de los nueve curatos⁴⁵ de la provincia o corregimiento de Chancay (Bueno 1951 [1764]: 17,37) (ver figura 8). Cabe recordar que los asentamientos indígenas, desde las épocas prehispánicas, han estado ligados y se han adaptado a las condiciones geográficas que les proporcionaban los medios productivos. Esta situación creó un contexto socio-económico y cultural en el que cada unidad socio-política se encontraba relativamente aislada e independiente (Arana 2010: 87,88) lo que se vio potenciado por los modos de producción que desarrollaron para subsistir en condiciones adversas y que reprodujeron toda una organización socio-cultural y económica fuertemente interrelacionada con su medio geográfico y con la utilización coordinada de la fuerza de trabajo.

Con la llegada de los españoles en 1532, se produjeron cambios en los modos de organización social, económica, cultural y las configuraciones del poder a nivel de los distintos pueblos.

De esta forma, la primera forma de organización del sistema económico colonial fue a través del sistema de encomienda (Glave 2009: 313). Esto deterioró seriamente las relaciones sociales, al punto que los encomenderos anhelaban separarse de España para así perpetuar las encomiendas, lo que se solucionó con la implantación de las Leyes Nuevas de 1542 (que crearon el Virreinato del Perú) pero

⁴⁵Un curato era la residencia del cura doctrinero y la jurisdicción sobre la que el párroco tenía autoridad. Cosme Bueno señala que los nueve curatos de esta provincia eran los siguientes: la villa de Chancay, la villa de Huaura, el pueblo de Huacho, el pueblo de Barranca, Aucayama, Sayan, el pueblo de Canchas o Maray (que tenía los siguientes anexos: Yurayoco, Picoy, Parquin, Yucul, Canín, Mayobamba, Puñún, Turpay, Tongos y Chiuchin), Paccho e Iguari (Bueno 1951[1764]: 37, Bardales 2016: 40).

sobre todo con cruentas guerras civiles en donde se enfrentaron, mayoritariamente indios, dirigidos por una minoría española. Por todo ello, Glave señala, que la consolidación y mantenimiento del sistema colonial, recayó sobre los hombros del poblador indígena, los cuales, en su conjunto, desarrollaron complejos mecanismos de “aceptación y resistencia” (Glave 2009: 313) que fueron configurando procesos de adaptación.

Una vez que la Corona española se impuso a los encomenderos, un problema persistente era la administración de los recursos y la movilización de la mano de obra para el Estado español. Esto generó que el sistema económico colonial se sostuviera en un modelo productivo basado en la expropiación de los recursos naturales, de tierras, y la movilización y reubicación forzada de la mano de obra tanto por parte del Estado colonial como del sector privado (313). En medio de ese sistema los Kurakas⁴⁶ (que tradicionalmente eran los intermediarios entre el ayllu prehispánico y el estado inca) sirvieron como nexo entre los indios y el estado colonial. Paradójicamente los españoles le dieron un gran marco de acción y poder a los kurakas a cambio de que estos cumplan y hagan cumplir, a los indios, sus distintas obligaciones económicas.

Sin embargo, este sistema no fue tan mecánico y produjo una serie de procesos adaptativos y de reacomodo en la organización social colonial. Así tenemos que determinados sectores de la población nativa, al mando de sus señores étnicos, aprendieron a exigir ciertos beneficios que les fueron concedidos tal como consta en varias cédulas de finales del siglo XVI (342).⁴⁷

La llegada del virrey Toledo (1572) marcó el tránsito del sistema de encomiendas a “la implantación de la empresa agraria como forma dominante de

⁴⁶Ver Duviols 1977 [1971]: 461; Griffiths, 1998 [1996]: 350; Spalding: 1984; Mills 1977: 290. El término kuraka fue frecuentemente intercambiado, por los españoles, con el de cacique (que era un término de origen Caribe), para referirse a los jefes o señores amerindios (Mills 1997: 290; Arana 2010: 186).

⁴⁷Esto se ve reforzado por los estudios de Acosta quien señala que: “a partir de algún momento de finales del siglo XVI” los indios aprendieron a defenderse de los abusos de los doctrineros haciendo uso del mismo sistema legal colonial (Acosta 1982a: 122).

producción de mercancías” (Glave 2009: 318, 328). El proyecto Toledano se materializó en medidas concretas como la monetarización del tributo, la mercantilización de la mano de obra y la ubicación de los indígenas en pueblos de indios llamados reducciones para facilitar su explotación económica y su evangelización o colonización de sus mentalidades. Al respecto John Murra agrega que la política de la reducciones también buscaba "reducir y hasta eliminar la cantidad de "islas" y recursos periféricos, algunos de ellos muy lejanos, que todavía quedaban bajo control de grupos étnicos andinos y les permitían alguna auto-suficiencia económica y autonomía política" (Murra 1975: 75). En suma esta reubicación forzada buscaba materializar el control y la nueva configuración del orden social y económico colonial. Sin embargo, los indios siguieron reagrupándose en sus “viejos pueblos” o ayllus y recurriendo a sus viejas prácticas religiosas situación que propició que los curas, quienes eran funcionarios coloniales destinados a evangelizar a los indígenas, adquiriesen más poder y libertad de acción en sus doctrinas (Arana 2010: 88). Paralelamente la Iglesia Católica intentaba, en vano, poner en vereda a sus indisciplinados y licenciosos curas doctrineros emitiendo una serie de normativas en el marco de los Concilios Limenses⁴⁸ y potenciadas por el Concilio de Trento.⁴⁹ Esto lejos de solucionar el problema dio lugar a un sistema legal eclesiástico tenue y contradictorio que permitió y avaló comportamientos impropios de los curas dentro de sus doctrinas asociadas con exacciones económicas y abusos de todo tipo.

Pese a todo, Toledo logró que el Virreinato del Perú se constituya en el más grande productor de plata de las colonias. Sin embargo, a partir de 1630 la producción comenzó a decaer lo cual se intensificó en 1650. La interpretación clásica⁵⁰ nos habla de una crisis generalizada del Virreinato del Perú.

⁴⁸ Sobre los Concilios Limenses y sus disposiciones, ver Trujillo Mena 1981.

⁴⁹ El Concilio de Trento fue un concilio ecuménico de la iglesia católica romana, que tuvo lugar en la ciudad italiana de Trento, entre los años 1545 a 1563, siendo convocado por el Papa Paulo III y culminado por el Papa Pio IV, quién publicó sus acuerdos el 13 de noviembre de 1564 (Carcelén 1996: 62). Este Concilio surgió dentro del contexto de la lucha ideológica y doctrinal contra los protestantes y marcó los lineamientos de la llamada Contrarreforma. El concilio de Trento entró en vigor el 1 de mayo de 1564 y fue recepcionado en las Indias por la Real Pragmática del 12 de julio de 1564 (Trujillo, 1981: 256, 263). Asimismo, estas disposiciones fueron publicadas en Lima el 28 de octubre de 1565 (Vargas Ugarte 1959: 157; Carcelén 1996: 66, 67).

⁵⁰ Sobre ello revisar: John J. TePaske y Herbert S. Klein (1981).

Sin embargo, enfoques como los de Glave (1986) señalan que de 1620 a 1720 se dio un periodo de larga duración caracterizado por cambios estructurales que afectaron de manera distinta tanto a la Colonia como a la Metrópoli. Por su parte Assadourian (1982) habla de una revitalización económica del “espacio andino” caracterizada por el dinamismo de los circuitos comerciales internos y Kenneth J. Andrien, sostiene que la mal llamada crisis del XVII es el cambio de una economía basada en la exportación de plata y el comercio trasatlántico a otra, basada en una producción más diversificada, autosuficiente y sobre todo regionalizada en donde “las empresas industriales locales y las redes comerciales intercoloniales se convirtieron en los principales motores del desarrollo económico” (Andrien 2011 [1985]): 30, 37-65, 246).

Es bajo estas condiciones económicas y sociales que en el año 1677 Santiago de Maray fue escenario de un juicio por "idolatrías." Los indios del pueblo fueron juzgados por sus prácticas "idolátricas" muchas de las cuales, como veremos más adelante, eran para "garantizarles buenos sucesos" en sus actividades económicas. Estos estaban insertos en circuitos comerciales internos costeños ya que su fértil valle producía abundante maíz (destinado a las haciendas cercanas y ciudades de la costa) y también era apto para el pastoreo y la producción obrajera (Bueno 1951[1764]: 36; Iwasaki,1984: 76; Andrien2011[1985]): 38, 44, 45). En ese sentido, una de las acusaciones de capítulos, contra el cura doctrinero de Maray, Juan de Esquivel y Águila, era precisamente el poseer un obraje donde tenía a 30 indias "ocupadas en hilar algodón"⁵¹, sufriendo algunas, según la denuncia, abusos sexuales.⁵²Solo para darnos una idea de la cantidad de dinero que podría manejar el doctrinero y que posiblemente iba a parar a empresas personales ubicadas en la capital, reproduzco este cuadro que Acosta (1982b: 28) elaboró para calcular el excedente de ganancia que dejaba una doctrina con y sin obraje:

⁵¹ Causa de capítulos... 1678 fols.74v- 75r.

⁵²Causa de capítulos...1678 f.1r.

Cuadro 4: Cálculo aproximado de ganancias que podía obtener un doctrinero de su doctrina dependiendo de la presencia, o no, de un obraje.

	Doctrina sin obraje	Doctrina con obraje Estimación baja	Doctrina con obraje Estimación alta
Fuerza de trabajo	200	3000	6700
Valor mercancías	?	?	?
Sínodo	500	500	500
Otros ingresos en dinero	3848	3848	3848
Total pesos	4548	7348	11048

Fuente: Acosta 1982b: 28

En suma, Santiago de Maray, está ubicado en una región que estaba ligada a los circuitos comerciales costeños que se fueron consolidando y diversificando a lo largo del siglo XVII. Es importante señalar que estos circuitos comerciales también funcionaban a un nivel más regional. Así tenemos, que los pueblos como Maray, Tongos o Puñun, por formar parte de un área cultural y geográfica común, eran partícipes de un sistema de intercambio económico, no monetario, basado en el principio de reciprocidad, con las poblaciones aledañas, de la parte alta del distrito de Checras, siendo la lana, carne y artesanía los productos que eran intercambiados. Tal parece que estas redes económicas, tienen antecedentes pre-hispánicos ya que, según las excavaciones de la Expedición Científica Polaca a la zona de Checras realizadas en 1978, se han encontrado constantes interacciones e influencias socio-culturales entre los distintos grupos que habitaron, tanto la margen derecha como la izquierda, del río Checras (Krzanowski 1986:12).

Estudios posteriores como los de Noriega (2008, 2011) confirman la fuerte interacción socio-económica y cultural que se dio entre estas poblaciones. De esta forma, y dado su relativo aislamiento, este sistema económico, no monetario, pervivió hasta bien entrado el siglo XX, lo que revela que los cambios acelerados, propios de la coyuntura económica y social, se combinan y perviven con estructuras socio-culturales y económicas de larga data, cuya conservación se explican tanto por los viejos circuitos de intercambio, como en el desarrollo de todo un sistema

económico que siempre funcionó al margen de las habituales vías de comercio asociados con las carreteras o la intervención estatal. En ese sentido, desde el periodo colonial, el sistema socio cultural y económico nativo, requirió para su reproducción o sus "buenos sucesos", el complemento y el respaldo ideológico expresado en sus prácticas rituales como veremos más adelante.

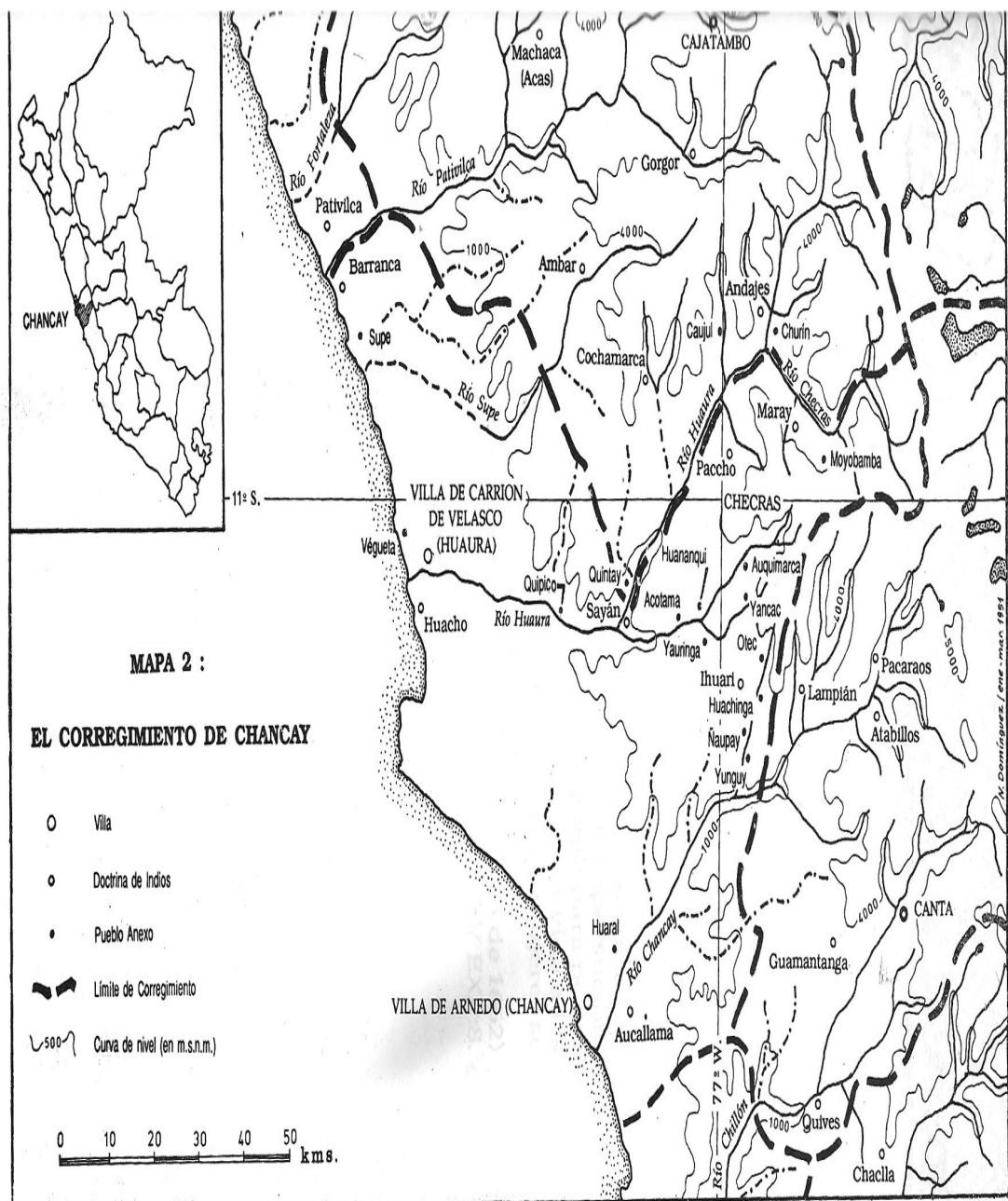


Figura 9: El Corregimiento de Chancay, en el siglo XVII. Imagen tomada de Amancebados, hechiceros y rebeldes (Ana Sánchez 1991).

4.4.6.- Etapa republicana

En esta parte del trabajo, señalaré los procesos más resaltantes por los que atravesó el hoy distrito de Checras donde está ubicado Maray. Como se sabe Don José de San Martín desembarcó en Huaura (Huacho) el 10 de noviembre de 1820 y proclamó, por primera vez, la independencia del Perú, en el mismo lugar, el 27 de noviembre del mismo año. Esta zona fue el centro de operaciones para la primera fase de la independencia peruana. Es bajo este contexto que el 12 de febrero de 1821, se expidió el Reglamento Provisional en Huaura firmado por Don José de San Martín. Mediante este documento el territorio de Checras figura como Distrito, estando conformado por los pueblos de: Tongos, Tulpay, Puñun, Maray, Canin, Chiuchín, Mayobamba, Jucul, Parquín y Picoy (Medina 1989: 98). Durante el proceso de independencia los pobladores de Checras tuvieron una activa participación expresada en donativos de dinero, animales y la prestación de hombres que lucharon en las montoneras de la sierra central (99-107).

Sin embargo, cabe señalar que muchas de las formas en que las clases subalternas reaccionaban ante la independencia que dependía de la "correlación de fuerzas" presente en cada pueblo o localidad particular (Klarén 2004: 161). En ese sentido, es posible que, las "colaboraciones voluntarias" de los distintos pueblos que conformaban la zona de Checras no eran más que parte de los mecanismos adaptativos y de supervivencia que estas poblaciones han desarrollado a lo largo de los años en función a las variaciones socio-políticas. Es importante remarcar que la gran cantidad de campesinos indígenas se mantuvo como espectador pasivo en la lucha por la independencia la cual era vista como un proceso que en nada los iba a beneficiar.

Durante la guerra con Chile (1879), la profesora Clorinda Medina señala que, muchos pobladores de la zona de Checras lucharon en el conflicto y los que permanecieron en sus respectivos pueblos conformaron las montoneras dirigidas por Leoncio Prado. Como se sabe cuándo cayó la ciudad de Lima, la resistencia se trasladó a la sierra central. En ese contexto Leoncio Prado se replegó en Checras,

específicamente en el pueblo de Jucul, muy próximo a Santiago de Maray, a 3800 msnm. Allí aprovechando la escarpada geografía permaneció por cinco meses hasta abril de 1883, sin que los chilenos pudieran derrotarlo. En todo este tiempo lograron un importante apoyo de los distintos pueblos de la zona quienes colaboraron activamente con el apertrechamiento de los soldados (Medina 1989: 114-115). Posteriormente, y por cuestiones estratégicas, Prado tuvo que entregar los 300 soldados que tenía a su mando (hombres provenientes de los distintos pueblos de Checras) al coronel Recavarren.

Terminada la guerra, un factor recurrente en la historia de esta zona, es su relativo aislamiento geográfico lo cual se agrava por la falta de vías de comunicación adecuadas, problema que persiste hasta el día de hoy. Así en 1927 se inició la construcción de la carretera de penetración Sayán-Oyón-Parquin para cuyo financiamiento se contó con recursos del Estado, pero también con la mano de obra de los pobladores de Checras, Chancay y Cajatambo. Pero recién en febrero del 2012 se inauguró el asfaltado de la carretera Churín-Oyón como parte del primer tramo del futuro eje vial hacia Brasil conocido como Transoceánica II, el cual tendrá el siguiente recorrido: Cañete – Huaura – Sayán – Churín – Oyón – Yanahuanca (Pasco) – Ambo (Huánuco) – Pucallpa (Ucayali) – Cruzeiro do Sul (Brasil).

Sin embargo, hasta la actualidad, los distintos pueblos que conforman el distrito de Checras se conectan a través de una carretera afirmada que está en pésimas condiciones y que eleva el costo de producción de los productos agropecuarios. Si a eso le sumamos que no existe un sistema de comercialización colectivo, por parte de los distintos pueblos de Checras, para comprar insumos y vender sus cosechas pues estamos ante una situación de evidente inferioridad en el mercado local.

4.5.- Problemática actual de Santiago de Maray

Es importante mencionar que mediante la ley N° 9127 del 3 de junio de 1940 se divide el gran distrito de Checras, quedando tal y como es en la actualidad. Producto de esta división, nace el nuevo distrito de Santa Leonor con su capital en Jucul, quedando el distrito de Checras con su capital Maray, y los pueblos de: Tongos, Tulpay, Puñún, y Canín junto a 3 anexos: Pampa Grande, Pampa Libre y Lacsaura.

Actualmente el alcalde de Checras es el Señor Héctor Oswaldo Pizarro Medina (2015-2018). La comunidad de Santiago de Maray forma parte de las más de 6 mil comunidades campesinas reconocidas por el Estado (hasta junio de 1991 habían 4,948) (Román Robles 2004: 27) lo cual representa el 39,8% de la superficie agropecuaria del país.⁵³ A su vez, es integrante de las 312 comunidades ubicadas en el departamento de Lima (ver cuadro 6), que representa el 5,7% de las mismas a nivel nacional. Es importante recordar que en 1974 mediante Decreto Ley 20653, se reconoció a la Comunidad Nativa como persona jurídica y se le otorgó el derecho de propiedad sobre sus tierras, brindándoseles el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Posteriormente en 1978, mediante el Decreto Ley 22175, se modifica el derecho de propiedad comunal estipulándose solo para las áreas de uso agropecuario pero las tierras forestales se entregan bajo un régimen de cesión en uso.⁵⁴

Según cifras del INEI, para el 2007, el distrito de Checras, cuya capital es Santiago de Maray, tiene una población total de 1492 personas (ver cuadro 5). Tiene un puesto de salud que presenta serias limitaciones técnicas, falta de personal y medicamentos.

En el tema educativo la única escuela primaria tiene serias deficiencias en infraestructura, profesores poco capacitados y niños que deben caminar horas para llegar a su centro educativo o en su defecto migran hacia otros centros educativos, alejándose de su comunidad de origen.

⁵³ Tomado de: <http://www.allpa.org.pe>.

⁵⁴ Tomado de: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1177/cap06.pdf.

Por otro lado, la base económica de Maray es básicamente agropecuaria, con una tendencia a la siembra de frutales.

Hasta el año 2016 el presupuesto asignado por el MEF a la municipalidad de Checras era de casi S/. 260,000 nuevos soles, lo cual resulta insuficiente para cubrir las necesidades de las distintas comunidades que conforman el distrito

Cuadro 5: Población total del distrito de Checras, por área urbana, rural, sexo y edades simples.

DISTRITO	TOTAL	POBLACIÓN		TOTAL	URBANA		TOTAL	RURAL	
		HOMBRES	MUJERES		HOMBRES	MUJERES		HOMBRES	MUJERES
CHECRAS	1 492	742	750	1 019	505	514	473	237	236
Menores de 1 año	16	6	10	7	3	4	9	3	6
De 1 a 4 años	101	66	35	46	29	17	55	37	18
De 5 a 9 años	119	55	64	70	35	35	49	20	29
De 10 a 14 años	155	82	73	103	51	52	52	31	21
De 15 a 19 años	99	58	41	73	46	27	26	12	14
De 20 a 24 años	64	27	37	46	22	24	18	5	13
De 25 a 29 años	84	47	37	54	32	22	30	15	15
De 30 a 34 años	74	37	37	50	25	25	24	12	12
De 35 a 39 años	101	48	53	67	31	36	34	17	17
De 40 a 44 años	95	48	47	61	30	31	34	18	16
De 45 a 49 años	82	37	45	55	27	28	27	10	17
De 50 a 54 años	105	54	51	82	42	40	23	12	11
De 55 a 59 años	75	36	39	60	25	35	15	111	4
De 60 a 64 años	76	39	37	65	34	31	11	5	6
De 65 y más años	246	102	144	180	73	107	66	29	37

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática- Censos Nacionales 2007 XI Población y VI de Vivienda.

(<http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados/default.asp#>)

Cuadro 6: PERÚ: Comunidades campesinas y nativas, según departamento, al año 2012 según el IV censo nacional agropecuario.

Departamento	Número	Porcentaje
Comunidades campesinas	6115	100,0
Amazonas	64	1,0
Ancash	347	5,7
Apurímac	493	8,1
Arequipa	91	1,5
Ayacucho	560	9,2
Cajamarca	112	1,8
Cusco	977	16,0
Huancavelica	617	10,1
Huánuco	209	3,4
Ica	13	0,2
Junín	396	6,5
La Libertad	99	1,6
Lambayeque	26	0,4
Lima	312	5,1
Loreto	65	1,1
Moquegua	76	1,2
Pasco	111	1,8
Piura	109	1,8
Puno	1388	22,7
San Martín	2	0,0
Tacna	48	0,8

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática-IV Censo Nacional Agropecuario, 2012

CAPÍTULO 5

EL CULTO AL AGUA EN SANTIAGO DE MARAY EN 1677

En esta parte del trabajo procederé a describir y analizar el culto al agua en Santiago de Maray durante el periodo colonial.

En primer término, debo señalar que estoy utilizando un expediente de "idolatrías" del año 1677 correspondiente al pueblo de Maray siendo el cura doctrinero el párroco Juan de Esquivel y Águila. Las fuentes históricas han sido consultadas en el Archivo Arzobispal de Lima.

Me he centrado en este expediente y en ese año específico por varias razones. La primera tiene que ver con la dinámica de las campañas de extirpación de "idolatrías" y con la idea, un tanto generalizada, de que para épocas posteriores a 1660 ya no se pueden encontrar cultos funcionales dentro de los distintos pueblos de indios, ya que su población estaba prácticamente cristianizada.⁵⁵ En ese sentido las alusiones a cultos nativos no serían más que simples rezagos de una religiosidad en decadencia. Por lo tanto, centrarme en ese año (1677) responde a demostrar que estos cultos son plenamente funcionales para periodos tardíos que han sido poco estudiados (Mills 1997).

La segunda razón, para escoger este marco temporal, responde a que al año siguiente (1678) los indios de la misma doctrina de Maray denunciaron a su doctrinero Juan de Esquivel y Águila, entablándole un juicio por capítulos,⁵⁶ esta situación, me permite clarificar el contexto económico, político y cultural en los que se desarrolló el culto al agua.

⁵⁵ Sobre el "quiebre de las mentalidades andinas", ver Kubler (1946: 400) con su artículo *The Quechua in the Colonial World* y Marzal (1983: 40) con su libro: *La Transformación religiosa peruana*.

⁵⁶ Estos eran juicios entablados, generalmente, por la población nativa en contra de aquellos curas que se excedían o abusaban de sus funciones.

5.1.- Descripciones de los distintos rituales asociados con el culto al agua

Según la manifestación dada por el doctrinero Juan de Esquivel y Águila, el 4 de setiembre de 1677, el "descubrimiento" de las "idolatrías" empezó el martes 27 de julio del mismo año, dos días después de la celebración de la fiesta del Apóstol Santiago la cual se celebra hasta la actualidad (información de la comunidad). En esa fecha, según el cura, el español Joseph de Yjar encontró a dos cuadras del pueblo lo siguiente:

... una piedra del alto poco más de la estatura de un hombre parado que los indios llaman *guanca*. La qual era de color negro, quadrada muy pareja y por la parte que mira al pueblo tenía al pie a distancia de media vara un aujero profundo y al pie de esta estava una olla enterrada la mitad y toda la dicha piedra por todas partes vañada con sangre y en ella apegados muchos pelos negros de cuy y asimismo la piedra untada de sebo de llama.⁵⁷ (causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 1r).

Luego Esquivel (que para ese entonces aún no era juez de "idolatrías" sino solo el doctrinero de Maray) llama al Kuraka del pueblo al lugar donde se encontró la *guanca* para preguntarle si sabía algo, de este hallazgo, pero este se mantuvo en silencio. Al día siguiente, el párroco dio un sermón en la zona, convocando a los habitantes de Maray, y al final hizo "demoler y quemar" la *guanca*.⁵⁸

Más tarde, un "yndio cantor" se acerca al doctrinero y le contó que en el pueblo de San Agustín de Canín (pueblo vecino de Maray hasta la actualidad) había visto en otro "paraje" a muchos indios en posición de reverencia ("puestos de rodillas") ante otras *guancas*. El cura partió, con el indio y una comitiva, al lugar indicado y:

... allo muchas guancas que son unas piedras grandes paradas puestas en sirkulo haciendo una como plasoleta... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 1r.).

⁵⁷ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 1r.

⁵⁸ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 1r.

El cura mandó a destruir el adoratorio (que como veremos más adelante se llamaba *Llaullacayan*) y volvió a colocar una cruz derruida. Terminado este episodio, regresó a su casa y a ella acudieron algunos indios, quienes le dieron los nombres de los 3 responsables del cuidado y sacrificio a las *guancas* destruidas en Maray y Canín, estos eran: Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás.⁵⁹ Todos ellos eran ancianos que solo sabían quechua. Después, y por advertencia del fiscal mayor de la doctrina, el indio Cristóbal Mallqui, Esquivel procedió a detener a los tres indios y llevarlos al pueblo vecino de San Juan de Tulpay (que también existe hasta la actualidad) donde procedió a interrogarlos. Recién el 5 de agosto de 1677 se produjeron las confesiones.

El primero en declarar fue Juan Gutiérrez de 75 años, natural de Santiago de Maray, del ayllu *Allauca* y que necesitó interprete.⁶⁰ De acá en adelante, iremos dividiendo las confesiones de los tres acusados principales, en temas que posteriormente analizaremos en su conjunto teniendo como centro de nuestra atención el ritual al agua (punto J de la declaración de Juan Gutiérrez y A en las declaraciones de Gonzalo Paico y Pedro Nicolás). Hago esto porque considero que los complejos rituales, están insertos en todo un sistema socio-religioso y económico mucho más amplio, cuyos detalles nos pueden ayudar a comprender la real dimensión de estas prácticas rituales que no estaban aisladas entre sí. Así tenemos:

A.-Adoración al Sol:

Primeramente declaro que assi el como todo el pueblo adorava al Sol debajo de su propio nombre de Inti llamandolo su Criador y Azedor... (causa criminal cerca de la ydolaria... 1677 f. 1 v).

A.1.-Calendario de adoración al sol:

... Ofreciendole sacrificio [al sol] quatro vesses en cada un año, una vez por el mes de octubre para tener buenas chacras de temporal, otra por el mes de agosto para tener mas chacras de papas de regadio, otra quando llovia con abundancia para que no lloviese tanto y otra quando no llovia bien para que llobiese bien... (causa criminal cerca de la ydolaria... 1677 f. 2r. Mi subrayado)

⁵⁹Causa criminal cerca de la ydolaria... 1677 f.1v.

⁶⁰Causa criminal cerca de la ydolaria... 1677 fols. 1v-3r.

A.2.-Forma de sacrificio al sol:

Y en este tiempo hasia el sacrificio en la forma siguiente degollaba 2 cuyes uno negro y otro blanco y la sangre la asperjaba para assia donde estaba el sol y assi mismo la chicha, coca y poco que son unos polvos blancos poniendolos sobre una piedra llana que le servia de [ilegible] soplandole al sol y ablando con el e ynvocandole como a su criador y de todas las gentes pidiendole recibiese aquel sacrificio y ofrenda que le assia todo el pueblo...(Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 2r).

A.3.-Objetivo de la adoración solar:

...[para que] les diesse buenas chacras y buenos sucesos (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 2r).

A.4.-Participación de todo el pueblo en la adoración solar:

... Ytem por ser dicho sacrificio en nombre de todo el pueblo el camachico de el represantadole le assitia como a ministro ministrandole dichas ofrendas a cuyo cargo estava el traerles (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 2r. Mi subrayado).

A.5.- Lugar de adoración al sol y a las *guancas*

A cuyo cargo el camachico estava el traerles (las ofrendas) al paraje nombrado Llaullacayan (este es el lugar donde me llevo el cantor arriba dicho)...(causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 2r. Mi subrayado).

B.- Adoración a la luna:

... de donde ofrezia [en Llaullacayan] dicho sacrificio assia el sol como a la luna a quien tambien adoraban...(causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 2v).

B.1.-Mes de adoración a la luna:

... A quien tambien adorava [a la luna] ofrezendosele una vez cada año por el mes de octubre... (causa criminal cerca de la ydolaria... 1677 fol. 2r).

C.- Adoración a las pléyades y mes de adoración:

... Y assi mismo adoraba y ofresia el dicho sacrificio a las 7 cabrillas a quienes llaman oncoi por el corpus (mayo) (causa criminal cerca de la ydolaria...1677 fol. 2r).

C.1.- Forma en que se asistía al ritual y participación de todo el pueblo:

... y siempre le asistia el camachico del pueblo y el dia antes aiunaba, el dicho Juan Gutierrez y el camachico no comiendo sal ni aji y absteniendose de dormir con sus mugeres según usansa gentilicias (causa criminal cerca de la ydolaria...1677 fol. 2r).

D.-Adoración a la *guanca* Guacrayaru:

... adorava a una guanca que era una piedra parada nombrada Guacrayaru era de alto de una bara resplandesiente a manera de cristal por la parte que la adorava y por donde miraba al nacimiento del sol estava en el dicho paraje nombrado Llaullacayan (causa criminal cerca de la ydolaria... 1677 fol. 2r).

D.1.-Calendario de Adoración a Guacrayaru:

Y al dicho ydolo ofrezia sacrificios dos veces en cada un año: Una quando aparesen las 7 cabrillas para que librase las sementeras de los yelos y la otra por el mes de noviembre quando araban las chacras de mais... (causa criminal cerca de la ydolaria... 1677 fol. 2r).

D.2.-Ofrendas a Guacrayaru y su objetivo:

Y en estas ocassiones les ofresia chicha, coca, sebo de llama quemandolo sobre una piedra llana para que comiera ablando con el e invocandole para tener buenas cosechas de mais... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 2r).

D.3.-Mito en torno a Guacrayaru:

Y dixo que este ydolo **Guacrayaru** avia sido antes hombre y era el sacerdote del sol y en aquel lugar [Llaullacayan] se avia convertido en piedra y por esta razón lo adoraba para que intersediese por ellos con el sol y assimismo dixo era el marcacharac y marcaioc esto es el dios que adoran por guarda de su pueblo y que antes de convertirse en piedra llamo a **Rupaigirca** que era un valentísimo hombre para que guardasse dicho pueblo y llegando este a el en compañía de un hermano suio nombrado **Punchaugirca** y de una hermana nombrada **Chuchupuquio** los dos hermanos se convirtieron en piedra y la hermana en un puquio y estan junto al dicho lugar **Llaullacayan** (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 2r. Mi subrayado).

En esta parte de sus descripciones Esquivel señala que Juan Gutiérrez se detuvo para dar cuenta de cómo, tiempo atrás, el visitador de "idolatrías" Bartolomé Jurado "demolió y quemó" el ídolo *Rupaigirca*. Gutiérrez también aclaró que las demás *guancas* las "ocultaron los indios" y su padre, con el objetivo de que "el los eredase."⁶¹ Hecha esta aclaración prosiguió con su relato.

⁶¹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 2r.

E.- Adoración a Punchaugirca, descripción y mes correspondiente:

Y assi dixo adoraba tambien al idolo Punchaugirca que es una guanca de una estatura de hombre y a dicho ydolo ofresia en cada un año sacrificio en la forma susodicha al tiempo que toda la gente bajaba a sembrar maiz...(causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 2r.).

F.- Adoración a Chuchupuquio:

... declaro que adorava a la hermana de dicho ydolo nombrada Chuchupuquio ofresiendole el mismo sacrificio y al mismo tiempo...(causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 2r.).

En esta parte, el doctrinero Esquivel señaló que encontró dentro de *Chuchupuquio*, "muchos guesos de cuerpos humanos en especial de criaturas pequeñas y algunos pedazos de ollas y cantaros untados con sangre resiente, mais quemado cantidad de lanas de llamas y cabellos cortados que llaman guarca que los cortan usando ritos antiguos."

El párroco interrogó a Gutiérrez que eran esos "guesos" y el indio le respondió que eran "de sus malquis que son sus progenitores."⁶² El indio le aclaró al cura que los restos de sus mallquis terminaron dentro de *Chuchupuquio* porque "quando vino el visitador Bartolomé Jurado vissito esta doctrina y saco los malquis que su padre tenía oculto en su casa y de otras cassas y les hizo quemar por lo que otros indios sacaron lo que tenían en sus casas y los echaron en una quebrada para ocultarlos y despues que se fue el dicho visitador recogieron los yndios dichos guesos y los enterraron en Chuchupuquio y asi dixo que aquellas ofrendas eran echas a sus malquis."⁶³ El doctrinero aclaró que encontró, en *Chuchupuquio*, "poco menos de sien personas y... muchos guesos medio quemados" que procedió a quemar y echarlos al río sin que lo supieran los indios. Luego se prosiguió con la declaración de Juan Gutiérrez:

⁶² Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 2r.

⁶³ Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 2v.

G.- Adoración al rayo:

... Y que... adorase [al rayo] y le ofreciese sacrificio y que assi lo avia hecho poniendo sobre el dicho ydolo Guacrayaru dos cuyes muertos, sebo de llama, coca, chicha y poco ablando con el rayo e invocandole para que le diese salud y eso lo hacia al anochecer y por la mañana no allaba ofrendas y ssi creia se les avia llevado el rayo... (causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 2v).

Gutierrez también explicó que el pueblo de Maray estaba compuesto básicamente por dos ayllus: *Allauca e Ichoca* y que a cada uno le correspondía, un ídolo y lugar sagrado:

H.- Dios del ayllu Allauca:

... los yndios del ayllu de Allauca se confesaban con el idolo **Guacrayaru** [cuyo lugar sagado era el lugar llamado Llaullacayan] disiendole penitencias los pecados de yncesto en primer grado y los adulterios los quales solamente tenian por pecados... (Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 2v. Mi subrayado).

I.- Dios del ayllu Ichoca:

...la guanca [que se demolio] en las fiestas de Santiago era el Ydolo y dios que adoraba el ayllu Ichoca y se nombraba **Utcupullan**...y con el se confesaban la gente de dicho ayllu... y después el penitente se iba a un paraje distante llamado **Uchautcuna**... (causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 2v. Mi subrayado).

Juan Gutiérrez aclaró que él era el sacerdote del ayllu *Allauca* mientras que el indio Francisco Llacuas lo era del ayllu *Ichoca*.⁶⁴

⁶⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 2v.

J.- Descripción de culto al agua, características y mes de celebración:

... Ytem declaro que adoraba un puquio nombrado **Curicalla** de donde tiene su origen la asequia principal del dicho pueblo de Maray, a un lado de un cerro nombrado **Guanpucani** y a dicho cerro adoraba también **Yauulatullu** que dicen era su pacarina de donde **deciende, y un hombre de solo un pie que fue el primero que abrió dicha asequia** y a los tres al puquio **Curicalla**, cerro **Guanpucani** y a su pacarina **Llaulatullu como a dueños del agua** y de la asequia ofresian sacrificios **dos veces en cada año** una por el mes de **octubre** al tiempo de **arar las chacras** y otros por el mes de **abril** al tiempo de la **limpia de las asequias** y los asian en el origen de ella que esta media legua antes del nacimiento de dicho puquio por no atreverse a llegar a el de temor y respeto haciendo una grande oguera de fuego degollando dos cuyes se derramaba por donde estaban dicho cerro y puquio y de la misma forma asperjaban chicha quemando dichos cuyes mais y coca y el camachico que asistia poniendo sobre una piedra unos polvos de mullu que es una concha de mar los ofresia en el origen de la asequia y hacer este sacrificio en esta forma de seguir por mitas cada año, el dicho Juan Gutierrez, Gonzalo Paico, Pedro Nicolás, Francisco Llacuas, como sacerdotes y ministros de idolatrías... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 2v-3r. Mi subrayado).

Gutiérrez finaliza su confesión señalando que él le enseñó el "oficio" de especialista religioso a Pedro Nicolás, "mostrandole solo dicho puquio *Curicalla*."⁶⁵ Por su parte Gonzalo Paico, otro de los acusados, también narró algunas descripciones interesantes que corroboran o amplían lo señalado por Gutiérrez. Él era natural de Santiago de Maray del ayllu *Allauca* y tenía 60 años:

A.- Descripción del culto al agua y participación de todo el pueblo:

Primeramente declaro que era uno de los sacerdotes que se seguian por mitas a hacer el dicho sacrificio al puquio **Curicalla**, cerro **Guanpucani** y una pacarina **Yauulatullu**. Y ademas deesto le ofresia a un cerro nombrado **Guacrahirca** distante del dicho su puquio media legua...y añadió que venía el agua por la dicha acequia referida toda la gente del dicho pueblo hazian la fiesta aquella noche que llaman el **Pacaricui** estando todos en vela aiunando a usanza gentilicia jugando un juego de su gentilidad que nombran *pirca* y el dia siguiente los gastaban en embriagueses y [ilegible] supersticiosos... (causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 3v).

⁶⁵Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 3r.

B.- Función de curandero y cerros principales del pueblo de Maray:

Paico agregó que era "Macravilla" (es decir el que "cura con embustes y supersticiones"), adivino y que "muchas personas le avian mingado para que por ellos ofreziese sacrificios para sus buenos sucesos en las mitas que iban a hacer." Todos estos pedidos eran canalizados por Paico haciéndole rituales y sacrificios a dos cerros principales, el **Guanpucani** y el **Carhuallacolca**, que se miran desde el pueblo de Maray. También señala que se ofrecían sacrificios a otros dos cerros, el **Guaguaguarco** y el **Andachuco** "que estaban en el camino de Lima."⁶⁶

El último en rendir su declaración fue el indio Pedro Nicolás, también del pueblo de Maray, de 80 años y perteneciente al ayllu *Quimallanta*:

A.- Culto al agua:

... confieso ser uno de los sacerdotes que iban a ofrecer sacrificios por sus mitas en la forma dicha al Puquio **Curicalla**, cerro **Guanpucani** y a su pacarina **Yaullatullu** para soltar el aguade la asequia del pueblo y que entonces toda la gente de el hacia el Pacaricui como esta dicho en la declaración de Gonzalo Paico... (causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 4r).

Paico reiteró que todos los indios del pueblo adoraban al sol, pero que también adoraban a la "Pachamama ofreciéndole sacrificios de chica y coca esparciendo por todas las chacras para tenerlas buenas."⁶⁷

Culminadas estas confesiones Esquivel regresa con los indios el 16 de agosto del mismo año. Al día siguiente organizó una procesión a *Llaullacayan* y procedió a realizar un sermón en el lugar y a destruir todas las *guancas* descritas anteriormente, no sin antes obligar, a los tres indios acusados, a retractarse públicamente y a renegar de sus creencias.⁶⁸ En la misma noche muchos indios fueron a la casa del cura y confesaron su participación en actos idólatricos destacándose Balthasar Quispi, de 96

⁶⁶Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 3v.

⁶⁷Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 4r.

⁶⁸Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fols. 4v, 12r-13r.

años, quien señaló que "toda la gente de su pueblo [Maray] adora al idolo Carhuallacolca que está en un cerro muy alto que se denomina asi por el ydolo que en si tiene..."⁶⁹

Posteriormente el doctrinero Esquivel, da cuenta que siguió destruyendo todos los "ídolos" que encontraba e iba colocando cruces en su lugar. Incluso mencionó que llegó hasta el cerro *Carhuallacolca* y que encontró un "ídolo" con las siguientes características:

... se allo un idolo de un mismo nombre [Carhuallacolca] que era una peña de 3 estadios de alto y 10 brazos de grosor de color cabellado y por la parte del sombrio tenia sobre si recostadas muchas piedras grandes y al pie [ilegible] donde se allo una llama y un cantaro de chicha untado con cebo de llama resiente y por la parte que mira al nacimiento del sol tenia pintadas 9 lunas y 10 indios y 2 rios y toda la peña salpicada de sebo de llama resiente y en el medio tenía una concavidad donde estava colocada una cavesa echa de piedra artificiosamente y a la redonda muchas guancas de diversas figuras y formas unas de leon y otras de condor y sapos [ilegible] formas no eran echas artificiosamente sino que naturalmente tenían una semejanza imperfecta a los de leon, condor y sapo... (causa criminal cerca de la ydolatria...1677 f. 6r).

Posteriormente a todos estos testimonios preliminares el doctrinero Juan de Esquivel y Águila presentó un informe detallado a las autoridades eclesiásticas pidiendo se realice una visita de "idolatrías." Las autoridades responden, le dan la razón y lo nombran "juez visitador de idolatrías" el 1 de octubre de 1677.⁷⁰ El proceso continuó y se siguieron recibiendo testimonios que en suma corroboraban las narraciones anteriormente descritas pero se agregaban testimonios interesantes como el del fiscal del pueblo Cristóbal Malqui quien señaló, en torno al ídolo *Carhuallacolca*, lo siguiente:

⁶⁹ Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 5r

⁷⁰ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 8v-10r.

...que sabe porque lo vio que un zerro nombrado Carhuallacolca que esta distante del dicho pueblo de Maray legua y media y que de dicho pueblo se mira dicho zerro estaba un ydolo nombrado también Carhuallacolca que es una piedra muy grande de alto de tres estadios por la parte que mira al sol de color cavellado y por la parte que mira al poniente de color zenisiento y por dicha parte que mira al poniente tiene sobre si recostados muchas piedras grandes y al pie hecha en el suelo una caja de lozas en la cual estava una llama reciente muerta pequeña y un cantaro tapado la boca con zevo de llama y por la parte que mira al sol tenia pintadas muchas lunas, ríos y muchos indios de colorado y en una como capillita estava una cabeza de la forma de un hombre hecha de piedra artificiosamente... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 19v).

Finalmente la documentación señala una larga lista de auto inculpados en las "idolatrías"⁷¹ remitiéndose a Lima a los tres acusados principales. No llegamos a saber la sentencia final ya que el expediente, de 66 folios, se encuentra incompleto.

5.2.- El mito de origen de Santiago de Maray y la descripción del culto al agua

5.2.1.- El mito de origen

Quiero empezar señalando que parto de la idea de que el ritual al agua, en Santiago de Maray, estaba asociado con un mito de origen que le daba sentido y sobre todo legitimidad, a todo el pueblo, para acceder al recurso hídrico, al tiempo que también era, un rito de fertilidad. Un buen ejemplo de ello son los mitos de origen del agua en Huarochirí. Por lo tanto, sostengo que este culto no es solo un factor meramente religioso, expresado en los expedientes de "idolatrías", como muchas veces es analizado.

Por el contrario, este ritual tiene profundas implicancias sociales, religiosas, económicas y políticas. De esto último di cuenta en mi tesis de licenciatura⁷² donde pude analizar las interconexiones entre los rituales de Santiago de Maray y los pleitos

⁷¹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 75r-76r.

⁷² Idolatría y resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678).

con el doctrinero Juan de Esquivel y Águila motivados por intereses económicos y la apropiación del excedente.

Entonces, la celebración de un ritual, y su mantenimiento, no estaba para nada reñido con la reproducción del sistema económico y social, más bien los rituales aseguraban la reproducción de su modo de vida.

Lo primero que podemos destacar es el mito de origen que da cuenta de la existencia de cuatro personajes, tres de ellos hermanos, que cumplen hazañas civilizatorias y dan existencia al pueblo de Santiago de Maray, para luego convertirse en *guanca* o en puquio;

Y dixo que este ydolo **Guacrayaru** avia sido antes hombre y era el sacerdote del sol y en aquel lugar [Llaullacayan] se avia convertido en piedra y por esta razón lo adoraba para que intersediese por ellos con el sol y assimismo dixo era el marcacharac y marcaioc esto es el dios que adoran por guarda de su pueblo y que antes de convertirse en piedra llamo a **Rupaigirca** que era un valentísimo hombre para que guardasse dicho pueblo y llegando este a el en compañía de un hermano suio nombrado **Punchaugirca** y de una hermana nombrada **Chuchupuquio** los dos hermanos se convirtieron en piedra y la hermana en un puquio y estan junto al dicho lugar **Llaullacayan**. (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 2r. Mi subrayado).

En torno al nombre *Punchaugirca*, podemos notar que hace alusión al sol como divinidad protectora, así tenemos que *Punchau* significa "sol" y *Girca* es "tierra." Al respecto el arqueólogo Aldo Noriega, quien ha realizado importantes investigaciones arqueológicas en Maray viejo, señala que:

El sol fue una divinidad mayor en el mundo andino y el astro de mayor connotación en la tierra. Su mención asociada a una montaña podría reflejar la interacción entre ambos como divinidades del mundo celestial y terrenal (Noriega 2016:63).

Asimismo esta adoración al sol está respaldada por las declaraciones de los acusados quienes señalaron que:

Primeramente declaro que assi el como todo el pueblo adorava al Sol debajo de su propio nombre de Inti llamandolo su Criador y Azedor... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 1 v).

Se remarcó que todo el pueblo adoraba al sol y que incluso existía un lugar de culto (*Llaullacayan*) un calendario de adoración (cuatro veces por año: en octubre, agosto, cuando llovía mucho y cuando llovía poco⁷³) y que su objetivo fundamental era asegurar la reproducción económica del pueblo ya que se le pedía "buenas chacras y buenos sucesos."⁷⁴ Los estudios de Cock y Doyle (1979) han hecho interesantes reflexiones en torno a la adoración solar, en la actualidad ya olvidada en esta comunidad, pero no incidieron en que toda estas festividades tenían una profunda interrelación con la organización social y la búsqueda del bienestar económico y personal.

Esta celebración también estaba asociada con la participación masiva del pueblo ya que se habla de la presencia del "camachico" quien era el encargado de reunir a los habitantes para ocasiones especiales con propósitos rituales.⁷⁵

En torno al cerro *Guacrayaru*, Noriega señala que es "importante señalar la existencia del cerro *Huacra* (Guacra) en la región cordillerana entre los pueblos de Puñun y Maray (Carta nacional 22j-Oyon) y el termino *Yaru* o *Yaro*, proviene del nombre de migrantes de la región de Chinchaycocha, pobladores advenedizos que se asentaron en la región de Checras y Huaura en el intermedio tardío (1000-1450 d.C.)" (Noriega 2016: 65). Estas asociaciones de las *guanacas* con deidades como el sol y con los accidentes geográficos (que podemos notar hasta ahora) son una muestra de que los fenómenos socio-religiosos poseen un correlato no solo socio-económico (como veremos más adelante) sino también geográfico.

Es importante señalar que la presencia de las *guanacas* en esta zona tiene una larga data. Así tenemos, que las excavaciones de Noriega en el sitio arqueológico de Tupish y Maray viejo (ubicados dentro de la jurisdicción de Santiago de Maray) dan cuenta de ello. Por ejemplo en el sitio arqueológico de Tupish se hizo un interesante

⁷³ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 2r.

⁷⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 2r.

⁷⁵ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 2r.

hallazgo de una *guanca* de 1.30 de largo cuya ubicación "proyectaba la sombra este-oeste (salida y puesta del sol)" con una visión panorámica del valle de Checras (Noriega 2010:110). Este importante descubrimiento demuestra el profundo valor ritual que encerraban las *guancas* desde épocas anteriores al periodo colonial. Noriega sostiene que pertenece a finales del Horizonte Tardío que es el periodo donde posiblemente se produjo el abandono del sitio de Tupish para asentarse en lo que ahora se conoce como Maray viejo (2015: 67). En torno a este último lugar, pudimos dar cuenta, cuando visitamos la zona, por primera vez, en el 2010, de la existencia de una *guanca* (ver figura 14) ubicada al costado de la vieja iglesia colonial, que aún conserva sus viejos altares (ver figuras 9, 10, 11, 12 y 13), ahora abandonada. Noriega señala que esta *guanca*, que mide 1,64 m, no es de origen colonial sino que fue ubicada por los mismos pobladores en el siglo XX, también está ubicada al frente del Apu mayor de la región llamado *Quichunque* que tiene una altitud de 4900 msnm en cuya cima también se encuentra un sitio arqueológico inca que poseía una gran *guanca* (67, 69). La ubicación de las *guancas* frente a los cerros responde a la representación de las "deidades montaña a distancia", es decir eran la réplica, a nivel local, de los grandes dioses regionales (apus) representados en las grandes montañas, o dioses menores, y que las *guancas* "duplicaban" en un pueblo dado, interconectándose con los linajes de la comunidad (Arana 2010: 180).⁷⁶ Al respecto Frank Salomon, sostiene que las *guancas* era la progenie de grandes accidentes naturales permanentes o fuerzas naturales, como las grandes montañas (Salomon 1995).

En nuestro caso la *guanca* de Maray viejo sería la réplica del cerro *Quichunque*, que hasta el día de hoy despierta respeto entre los pobladores de Maray.⁷⁷

⁷⁶ Otro trabajo, que trata este tema, es el de Falcón Huayta, publicado el 2004, y que se titula: Los orígenes del *guanca* como objeto de culto en la época pre-colonial.

⁷⁷ Noriega incluso menciona que se realizó "un ritual de pago y ofrenda a la huanca. Este ritual consistió en palabras de respeto a la huanca, como una entidad religiosa viva. Asimismo se asoció este ritual con palabras a los dioses naturales andino como la Mamapacha (Tierra) y los Apus (Montañas) (Noriega 2015: 67).

Por otro lado, Duviols señalaba que dentro de la cosmovisión andina la petrificación es sinónimo de sacralización y que esta, por lo general, ocurría después de alguna hazaña civilizatoria y en este caso, la defensa del pueblo. Por lo tanto, "las guancas están colocadas en los lugares ilustrados por los hechos del antepasado que representan" (Duviols 1977 [1971] : 462; Duviols 1973: 163). Por su parte Griffiths dice que "la guanca marcaba la sedentarización y la posesión del suelo cultivable y se creía que estaba ocupada por el alma del héroe legendario" (Griffiths 1998 [1996]: 351). En nuestro caso es *Guacrayaru* el héroe legendario que marca la posesión y fundación del pueblo y son sus acompañantes, los tres hermanos (*Rupaigirca*, *Punchaugirca* y *Chuchupuquio*), los que defienden el mismo.

Es importante remarcar que el nombre de los cuatro personajes: *Guacrayaru*, *Rupaigirca*, *Punchaugirca* y *Chuchupuquio* encuentra ciertas semejanzas con el mito de los hermanos Ayar, registrado por Betanzos en su *Suma y Narración de los Incas* (1551). En la actualidad, por ejemplo, se ha registrado una versión local, en Andamarca (Ayacucho), del mito de cuatro hermanos realizando hazañas civilizatorias para luego convertirse en dioses protectores del pueblo (Ossio 1977).

Cabe agregar que cada *guanca* tenía un mes especial teniendo como lugar común de adoración el sitio denominado *Llaullacayan*. Así mismo, los testimonios dan cuenta de la existencia de dos ayllus principales en la doctrina de Santiago de Maray: *Allauca* e *Ichoca*. A estos les correspondía una asociación mito-histórica con dos *guancas* principales la ya mencionada: *Guacrayaru* para el ayllu *Allauca* siendo su lugar sagrado *Llaullacayan* mientras que el ayllu *Ichoca* adoraba a la *guanca Utcupullan* teniendo como sitio sagrado *Uchautcuna*. Al respecto Frank Salomon señala que cada pequeño ayllu estaba afiliado a un centro ceremonial local, donde se encontraban los ancestros momificados o seres sobrehumanos, las *guancas* (Salomon 1995). De igual modo a cada *guanca* le correspondía un especialista religioso, siendo Juan Gutiérrez, del ayllu *Allauca*, para *Guacrayaru* y Francisco Llacuas para la *guanca Utcupullan*. Estas asociaciones, que terminaban incluyendo a todos los habitantes del pueblo, le daban cohesión a la comunidad a través de la práctica ritual.



Figura 10: Frontis de la antigua iglesia de Santiago de Maray, ubicada en el deshabitado "Maray viejo". En la parte lateral, de esta edificación, se encuentra una *guanca* de 1.64 m. *Elaboración Nelsi Mallqui (2017).*



***Figura 11: Parte lateral de la antigua iglesia de Santiago de Maray en "Maray viejo".
Elaboración Nelsi Mallqui (2017).***



Figura 12: Parte interior de la antigua iglesia de Santiago de Maray, en total abandono. Elaboración Nelsi Mallqui (2017).



Figura 13: Tres altares secundarios ubicados en la parte lateral de la vieja iglesia de Santiago de Maray, también en "Maray viejo". *Elaboración Bardales (2017)*



Figura 14: Altar principal, ubicado dentro de la abandonada iglesia de "Maray viejo".
Elaboración Nelsi Mallqui (2017).



Figura 15: Guanca ubicada en "Maray viejo". Está situada en la parte lateral de la vieja iglesia y al frente del Apu mayor del pueblo, el cerro Quichunque. Elaboración Nelsi Mallqui (2017).

5.3.- El ritual al agua

Una vez descrito el mito de origen, sus ritos principales y sus fuertes interconexiones con la configuración geográfica y social del pueblo, pasamos a explicar otro ritual esencial dentro del pueblo de Maray durante el periodo colonial (1677) y que se sigue practicando hasta el día de hoy, la limpia acequia, champería o culto al agua.

Esta celebración se daba dos veces al año, primero por el mes de **octubre**, cuando se tenían que "arar las chacras" y luego por el mes de **abril**, cuando se procedía a limpiar las acequias. Esto tenía sentido ya que el calendario religioso coincidía con el calendario agrícola que es la actividad económica fundamental en Maray hasta hoy. Este ritual, era una celebración comunitaria ya que "toda la gente del pueblo hazian la fiesta."⁷⁸ De esta forma el pueblo era representado por el *camachico*, quien acompañaba a cuatro especialistas religiosos: Juan Gutiérrez (ayllu *Allauca*), Gonzalo Paico, Francisco LLacuas (ayllu *Ichoca*) y Pedro Nicolás (ayllu *Quimallanta*).

En total eran cinco personas (los cuatro sacerdotes y el *camachico*), con una alta jerarquía dentro del pueblo, los que daban inicio a la primera parte del ritual. Este consistía en brindar adoración a los ancestros o "dueños del agua", que eran básicamente tres: *Curicalla*, que era el puquio donde tiene su origen la acequia principal del pueblo de Maray, el cerro *Guanpucani*, ubicado al costado del puquio, y la pacarina (lugar sagrado vinculado al origen de un héroe civilizador) *Yaullatullu*, de donde salió "un hombre de solo un pie que fue el primero que abrió dicha asequia." La forma de rendirle tributo estaba plagada de una atmosfera de miedo y respeto ya que los especialistas religiosos se dirigían al origen de la acequia principal (esto es al puquio *Curicalla*) pero solo se acercaban a "media legua" (dos Km.y medio), por "temor y respeto." Una vez allí hacían una serie de acciones rituales consistentes en realizar "una grande oguera de fuego degollando dos cuyes [cuya sangre]se derramaba por donde estaban dicho cerro y puquio y de la misma forma asperjaban chicha quemando dichos cuyes mais y coca y el *camachico* que asistia

⁷⁸Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 3v.

poniendo sobre una piedra unos polvos de *mullu* que es una concha de mar los ofresia en el origen de la asequia."

Terminada esta primera parte, toda la gente del pueblo de Maray, realizaba, en aquella misma noche, una fiesta denominada *Pacaricui*, para lo cual hacían una vigilia y realizaban un juego a "la usanza gentilicia" llamado *pirca*. Al día siguiente realizaban una gran celebración.

Un primer punto, a destacar, es la asociación del poder político religioso (encarnado en los cuatro especialistas religiosos y el *camachico* como representante del pueblo) y los accidentes naturales como marcadores perennes de un suceso mito histórico que se recordaba y reproducía a través de la práctica ritual. Por ejemplo, cuando Tello realizó trabajo de campo en torno al culto del agua en Huarochirí, señalaba que el ritual se celebra el primer domingo de agosto y empieza con la incursión del *Wachik*⁷⁹ (especialista religioso) y las cuatro autoridades principales del pueblo, quienes inician la búsqueda de la divinidad que está ubicada en un peñón considerado sagrado, donde reside la *waka* a la que se van a dirigir (Tello y Miranda 1923: 526-533). Por su parte, Isbell para el caso de Chuschi (Ayacucho), señala que el ordenamiento del ritual al agua, es dual existiendo el *Hanay Barrio* y el *Uray Barrio* con sus respectivos miembros varas y alcaldes, los cuales en los tres días de limpieza previos al ritual suben a su respectivo *ñawin taytacha* (manantiales de puna) e inician la limpieza de los canales (Isbell 2005: 175). De igual modo, Ossio, señala la asociación entre la fiesta del agua y las configuraciones espaciales en Andamarca, iniciándose, la fiesta del agua, con el *Yaku Oqari*, que hace alusión a la acción de soltar el agua. Esta parte del ritual es realizada por los tres alcaldes del agua a los que corresponde realizar ofrendas en las que son representados por tres piedras (Ossio 1978: 381-383).

En nuestro caso, las autoridades señaladas, son las que se dirigen a las deidades existiendo una asociación clara entre los personajes de poder y los ancestros o "dueños" de agua en Santiago de Maray. Esto representa un mecanismo ideológico justificatorio del orden social existente. Por un lado, le daba legitimidad a las

⁷⁹ Es importante señalar que en 1979 José Osterling y Oliverio Llanos realizaron un importante artículo también sobre la fiesta del agua en Huarochirí. Si se compara ambos trabajos encontramos que la fiesta no ha sufrido grandes variaciones. Se sigue dando en octubre y sigue existiendo un "especialista religioso" que ya no se llama *wachik* sino "cura" porque tiene por objetivo reparar o "curar" la acequia del pueblo (Ossio 2002: 491).

autoridades religiosas y por otro, garantizaba, el acceso al agua, a todo el pueblo lo cual les permitía asegurar buenas cosechas y por tanto su reproducción socio-económica y cultural.

Por lo tanto, no se trata solo de un rezago religioso disociado con la realidad, sino de todo un sistema de reproducción socio-religiosa, histórica, económica y geográfica adaptada a condiciones coloniales, que dada su magnitud era conocido por todos. Por otro lado, y aunque el documento no lo menciona, es probable que Gonzalo Paico y Pedro Nicolás (dos de los cuatro especialistas religiosos) también hayan representado a dos ayllus de Marayya que como se recordará Gutiérrez y Llacuas eran representantes del ayllu *Allauca* e *Ichoca* respectivamente. A su vez, a manera de hipótesis, es posible que exista una asociación entre los cuatro especialistas religiosos con los cuatro personajes míticos que mencionamos anteriormente (*Guacrayaru*, *Punchaugirca*, *Rupaihirca* y *Chuchupuquio*). Con el pasar del tiempo estas asociaciones entre grupos sociales y deidades, que en el fondo no eran más que el reflejo del contexto organizacional de la época, se fueron simplificando y cambiando. Por ejemplo, para el caso de Huarochirí se señala que para limpiar las acequias y las represas se reproducían aspectos de la realidad social del pueblo, ya que se organizaban cuatro grupos. Estos representaban a los distintos sectores de la población: los casados, los solteros, las casadas y las solteras (Tello y Mirada 1923: 526-533).

En cuanto a las deidades, el documento de 1677, menciona que son tres: un puquio, *Curicalla*, un cerro, *Guanpucani*, y una pacarina, *Yaullatullu*. Es importante notar que de la pacarina salió un hombre "de un solo pie" que fue el primero en abrir la acequia. Este tipo de mitos, son recurrentes en celebraciones como las del agua. De esta forma, el mito es el respaldo del ritual. Por ejemplo, en el caso de los incas, Zuidema hace mención a la narración mito-histórica de Inca Roca, que fue un gigante que abrió las fuentes de las aguas (Zuidema 1995[1964]: 142). De igual modo, en el Manuscrito de Huarochirí, en el mito de *Pariacaca* y *Choquesuso* se señala como *Pariacaca*, junto con los animales, abrió una acequia para que los campos del ayllu *Copara* puedan fertilizar sus tierras, todo esto a pedido de

Choquesuso quien era una india muy hermosa de la que *Pariacaca* se enamora, y que terminó convertida en piedra junto al puquio *Cocochalla*.

En nuestro caso se menciona que de la pacarina *Yaullatullu* salió un hombre de un solo pie quien es el que abre la acequia de Santiago de Maray, razón por la cual esa pacarina también es adorada junto al puquio *Curicalla* y al cerro *Guanpucani* que se ubica al costado del puquio a manera de guardián. Es importante mencionar que estos mitos ritualizan y sacralizan el pleno acceso al agua por parte de la comunidad. Al respecto Arguedas señalaba, en su trabajo sobre Puquio (Ayacucho), que los *wamanis* (las montañas) eran objeto de adoración. Estos daban como regalo a los hombres el acceso al agua, llamándose *aguay unu* que significa la sangre que fluye de las venas de los *wamanis* (Arguedas 1956: 197-200-201).

En nuestro caso, el documento señala que la montaña, *wamani*, *Guanpucani*, estaba al lado del puquio *Curicalla*, por lo cual también recibía adoración. Es decir se repite la asociación montañas-agua como dadoras de este recurso al tiempo que la apertura a la acequia se la debían a un ser mítico de un solo pie, cuya pacarina, que era el mítico lugar de origen de cada ayllu, también era adorada. Podemos notar entonces como estas narraciones mito-históricas daban cuenta de lugares que funcionaban como marcadores socio-religiosos para todo el pueblo y que revestían una importancia no solo religiosa sino también económica puesto que garantizaba el riego de las tierras agrícolas del pueblo de Maray lo cual era indispensable para su subsistencia.

Por su parte, Isbell también señala, para el caso de Ayacucho, que cada barrio posee un ancestro del agua “apical” (es decir, está en la cima de la jerarquía, siendo iniciador del sistema) y que está asociado con los manantiales de agua situados en las montañas. Así los canales del *Hanay Barrio* son alimentados por el lago *Matuma* (situado al norte del pueblo a 4000 metros, esto es en una montaña) y los del *Uray Barrio* alimentados por el **Ñawin Sulcaray** (manantial de la puna situado al noroeste). Cada fuente de agua es residencia de un *wamani*, que cumpliría la función de dueño del agua y que está representado en los picos de las montañas, y al que se le harían pagos durante la limpieza de las acequias (Isbell 2005[1978]: 175).

También cabe destacar que los cuatro especialistas religiosos procedían a realizar "una grande oguera de fuego, degollando dos cuyes [cuya sangre] se derramaba por donde estaban dicho cerro y puquio y de la misma forma asperjaban chicha quemando dichos cuyes mais y coca." Esto encuentra importantes semejanzas con las prácticas rituales realizadas, por ejemplo, en Andamarca (Ayacucho) donde los tres alcaldes ponían al fuego una ofrenda denominada *Saimi* que estaba envuelto en una panca y que contiene "incienso hembra de color amarillo, unto o grasa del pecho de una llama y misa sara o harina de maíz de una coronta con granos dos o mas colores..." (Ossio 1979: 383). Por su parte el *camachico*, de Maray, colocaba "polvos de mullu"^{80 81} que provenía del mar cuyas asociaciones históricas con el agua son bastante variadas durante el periodo prehispánico.⁸² Así, por ejemplo, en la Cultura Chavín estaba relacionado con la feminidad y fertilidad, también se registran usos rituales del "*mullu*" (*Spondylus Princeps*) en la cultura Moche, Lima y Nazca (Falcón 2010) mientras que para los Incas estaba relacionado con las deidades del agua. Murra señala que en los andes centrales el *mullu* era indispensable dentro de los rituales para hacer llover, siendo el alimento favorito de los dioses conforme señala el Manuscrito de Huarochirí cuando narra el encuentro entre *Macahuisa*, hijo de *Pariacaca*, y el Inca (Murra 1975: 257, 258). Al respecto Bernabé Cobo señala que:

⁸⁰*Mullu*, es el nombre prehispánico del *Spondylus princeps*, un molusco bivalvo o pelicipodo de aguas calientes que habita principalmente en el golfo de Guayaquil (Ecuador), la península de Santa Elena y en las costas de Tumbes (Perú). María Rostworowski sostiene que la vía de acceso o intercambio del *mullu* hacia las zonas andinas era a través de la vía marítima. De este modo los pobladores de la cultura Chíncha, (1300 d.C.-1530) eran mercaderes que viajaban en grandes balsas por la costa hasta el Ecuador llevando cobre (que obtenían del altiplano -Bolivia-) y regresaban cargados de *mullu*, que luego intercambiaban en la sierra y costa peruana (Lizardo Tavera en <http://www.arqueologiadelperu.com.ar/mullu.htm>).

⁸¹John Murra señala que la primera noticia que se tiene sobre el *mullu* data del año 1525 "cuando el piloto Bartolomé Ruiz se topó en la costa de lo que hoy es el Ecuador con el "navío" tan conocido, en la historia tradicional, puesto que de su tripulación se dice que salieron Felipillo" y allí se daba cuenta de "conchas de pescado de que ellos hazen quantas coloradas como corales y blancas" (1975: 259-256).

⁸²Víctor Falcón señala que se ha encontrado restos de *Spondylus* en el sitio arqueológico de Áspero en las excavaciones realizadas por Robert A. Feldman quien señaló que tiene una antigüedad de 2300 a.C. (Falcón 2010).

Usaban asimismo... sacrificar conchas de la mar especialmente cuando ofrecían a las fuentes diciendo que era sacrificio muy a propósito por ser las fuentes hijas de la mar que es madre de las aguas y conforme tenían el color las ofrecían para diferentes intentos unas veces enteras otras muy molidas; otras solamente quebrantadas y partidas y también formadas de sus polvos y masa algunas figuras...Ofrecían estos sacrificios a las dichas fuentes en acabado de sembrar para que no se secasen aquel año sino que corriese abundantemente y regasen sus sembraduras..."(Cobo 1956 [1653]: Lib. XIII, cap. XXII. Mi subrayado, citado en Murra -1975).

El texto es claro en señalar una asociación simbólica, dentro del ritual, entre el *mullu* y las fuentes de agua. Esta relación, en el plano de lo simbólico, busca garantizar la fertilidad de los sembríos lo cual les garantizaría estabilidad económica y social.

Por otro lado, volviendo al Maray colonial, los pobladores realizaban el "*Pacaricui*". Es interesante notar que Valcárcel explicó la realización de un ritual mortuorio, que duraba cinco días, conocido como Pacaricu que significa: "el que se aparece lo que se revela" y que estaba destinado a que el alma del difunto llegase al *Upiay Marcao Upa Marca* (Valcárcel en Huertas 1981:61). Huertas menciona que la importancia del culto a los muertos estaba relacionado con la agricultura y la fertilidad ya que la misma palabra *mallqui* significaba momia de los antepasados o árbol para plantar (60) a manera de semilla que luego volverá a brotar. Por otro lado, el diccionario de Diego Gonzales Holguín, dice que "*pararicui*" significa: "toda la noche...vele" lo cual coincide totalmente con características de la fiesta (*pacaricui*) asociada con el ritual al agua, en la cual señala que todos los pobladores estaban "en vela aiunando a usanza gentilicia."

Estas acciones rituales, a nivel de la comunidad, tenían por objetivo primordial asegurar la fertilidad de la tierra a través de la adoración a los ancestros del agua. Por lo tanto, son formas de comprender, mejor, la dinámica socio-cultural de pueblos coloniales, que a pesar de la subordinación política, encontraron estrategias adaptativas y de resistencia cultural para mantener todo un aparato ideológico que siguió sustentando y manteniendo el acceso, por parte de la comunidad, a recursos como el agua, aún en contextos fuertemente represivos. Esto demostró que la colonización española, expresada, en parte, en la política de

extirpación de "idolatrías" no jugó el rol esperado, por los colonizadores de transformar o "convertir" al cristianismo a las mentalidades indígenas. Muy por el contrario, permitió que los pueblos indígenas reelaboren nuevas formas de reproducción socio-económico y cultural, ya no solo para su propio autoconsumo, sino incluso para enfrentar las nuevas exigencias de los funcionarios coloniales como Juan de Esquivel y Águila, cura doctrinero de Santiago de Maray.

5.4.- El culto al agua dentro de un contexto colonial

Hemos analizado las distintas implicancias sociales y religiosas que encerraba el culto al agua, pero sobretodo como legitimador del acceso al recurso hídrico por parte del pueblo, estando fuertemente asociado con la fertilidad de la tierra, expresada y respaldada por las narraciones míticas.

Sin embargo, el ritual del agua, se desarrolló en un contexto colonial con intereses y pugnas entre el doctrinero y juez de "idolatrías" Juan de Esquivel y Águila y los indios de Maray en 1677. Así tenemos que al año siguiente,(1678)⁸³, de realizado este juicio, los indios de Maray capitulan a su cura por nueve cargos que van desde abuso de autoridad, explotación económica y violencia. Estas acusaciones bien podrían ser interpretadas solo como una venganza de los indios, pero mas bien expresaron las complejas y delicadas relaciones coloniales en Santiago de Maray, donde existía un débil "contrato social" sostenido por un doble juego en el cual el doctrinero dejaba pasar o se "hacía de la vista gorda" en cuanto a sus rituales a cambio de que los indios le proporcionen recursos para sus negocios o "*granjerías*." Este esquema se quebraba cuando doctrineros como Esquivel, rompían este frágil equilibrio a través de mayores exacciones económicas generando que los indios se negasen a pagar. La consecuencia lógica era un doctrinero que de pronto "descubría" las "idolatrías" de sus indios, mientras que estos decidían, recién, hacer público los abusos que el cura venía realizando desde hace años. De esta forma las acciones del párroco, que consistieron básicamente en la destrucción de las *guancas*, humillación de sus especialistas religiosos y quema de sus *mallquis*, era un ataque no solo a sus deidades religiosas sino a su sistema de reproducción socio-económica que estaba fuertemente engarzada con sus prácticas rituales al tiempo que era un mecanismo de identidad socio-cultural. Ritos como el del agua eran de suma importancia en

⁸³ Existe un extenso juicio por capítulos que se desarrolló en Santiago de Maray entre los años 1678 y 1679 (Ver Bardales 2016).

periodos coloniales marcados por la incertidumbre y en donde la realidad colonial les permitió subsistir muchas veces a vista y paciencia del cura. Entonces, denunciar la existencia de un ritual, como el del agua, era un mecanismo y un arma político-legal que utilizaban los párrocos como Esquivel para consolidar su poder en un pueblo colonial como Santiago de Maray.

Esto no significó que se trató de la invención de un conjunto de rituales inconexos e ininteligibles ideados para justificar el accionar del cura, sino, más bien, eran la prueba tangible del funcionamiento de un sistema ritual totalmente funcional y adaptativo a los tiempos que se estaban viviendo, al punto tal que la agresión hacia los símbolos religiosos y sus representantes nativos formó parte de un conjunto de acciones, donde lo político, judicial y ritual estaban profundamente interrelacionado.

CAPÍTULO 6

EL CULTO AL AGUA EN SANTIAGO DE MARAY EN LA ACTUALIDAD

6.1.- La “Limpia Acequia” o “Champería”: momentos previos a la festividad

Actualmente, la festividad se realiza una vez al año entre la quincena de abril o los primeros días de mayo. No hay una fecha fija, siendo el marcador, de su celebración, el periodo en el que culminan las lluvias. En el 2017 se realizó entre el miércoles 3 y jueves 4 de mayo. Comúnmente esta celebración se realizaba los fines de semana, pero el presidente de la comunidad profesa la religión adventista del sétimo día, la cual prohíbe realizar cualquier actividad secular o del "mundo" a partir del viernes a las 6 p.m. hasta el sábado a las 6 p.m.

Hasta hace unos años, según información de los propios comuneros, también se celebraba por el mes de noviembre. Por ejemplo, en el pueblo de Andajes, perteneciente a la provincia de Oyón, departamento de Lima, donde también se celebra la “Fiesta del Agua”, esta se realiza en dos oportunidades, una por el mes de abril o mayo y otra por el mes de noviembre. Al respecto, la documentación de "idolatrías" de 1677 señala que en el pueblo de Maray se realizaba el “Culto al Agua” dos veces: una por el mes de **abril para limpiar los canales de regadío** y otra por el mes de **octubre para arar las chacras**.⁸⁴ La eliminación de la celebración al agua en el mes de octubre, responde precisamente a los cambios demográficos que ha sufrido y viene sufriendo la comunidad de Maray como producto de las migraciones del campo a la ciudad, que ha llevado a los comuneros a simplificar o concentrar el culto en una sola celebración. Sin embargo, es importante remarcar, que este cambio es relativamente reciente y que a pesar de los profundos cambios sociales por las que está atravesando la comunidad, esta celebración se sigue realizando en el mismo mes (abril) lo cual responde a que esta comunidad sigue dependiendo de la actividad agrícola como medio de subsistencia.

⁸⁴Causa criminal cerca de la ydolatria...1677 fol. 3v.

Por otro lado, la fecha de celebración, se fija en una asamblea que es convocada por el presidente de la comunidad y la junta directiva. Todos los comuneros están obligados a asistir.

La “Limpia de Acequia” o “Champería”, como también la conocen los pobladores de Maray, dura exactamente dos días(puede durar hasta tres si el trabajo es abundante), y es, junto con la fiesta de la “Siembra del Maíz” (celebrada el 7 de enero), una de las festividades más importantes de la comunidad.



Figura 16: Vista panorámica de la actual comunidad de Santiago de Maray. *Imagen del Centro Social Maray (2015).*

6.1.1- El primer día: el ritual inicial, el "pago" a las deidades

En el primer día de la celebración, se dirigen a la toma principal, llamada *Ucán*, la cual está ubicada en la parte alta del pueblo desde donde baja el agua para la comunidad. La fuente principal, de esta "toma", es la zona denominada *Churincocha*⁸⁵ (que dista a tres km. de *Ucán* y está ubicada a una altitud de 4900 msnm). Esta es un oconal o "pantanal" que se nutre de las aguas que bajan de los distintos cerros de los alrededores, entre ellos el cerro del mismo nombre (Churincocha). Por lo tanto, *Ucán* recibe el agua por filtración. Desde el pueblo de Santiago de Maray hasta *Ucán* hay una distancia de 8 kilómetros. Es importante señalar que, esta bocatoma, es la principal brindando agua a los pueblos vecinos como Puñún. Esto es fuente de ciertos conflictos debido a la falta de colaboración, en el mantenimiento y cuidado del canal, por parte de los miembros de la otra comunidad (Trabajo de campo 29/04/2016).

El nombre de *Ucán* hace referencia, según la descripción de un comunero, al lugar: "de donde nace el agua" (Entrevista al señor Máximo, 14/04/2016). Por otro lado, el presidente de la comunidad nos comentaba que los "viejos" relataban historias asociadas a "encantos" o la presencia de un "enano que salía de la bocatoma" pero que no podría precisar con más exactitud, por haberlo escuchado a grandes rasgos y no darle crédito (Entrevista al señor Benito, 29/04/2017).

De esta forma, a la bocatoma de *Ucán*, asisten jóvenes varones, las comuneras viudas, el presidente de la comunidad, el vicepresidente, el juez de agua y los regidores. No asisten las mujeres casadas. El presidente lleva para esta festividad su vara, como símbolo de autoridad y de la misma manera el vicepresidente. Así mismo, las mujeres (viudas y solteras), se encargan de elaborar una bonita corona de flores silvestres que colocan en el sombrero del presidente, quien también, lleva unas varas largas llamadas *topos* que se utilizan para sectorizar el trabajo de la limpieza de los canales. El camino es escarpado y difícil puesto que la bocatoma se encuentra en

⁸⁵Actualmente, existe un proyecto en evaluación para realizar una represa en dicha zona y así aprovechar el recurso hídrico que baja de los cerros.

la parte más elevada, generalmente, los comuneros salen muy temprano (4 a.m.) y llegan a *Ucán* en un promedio de dos horas y media a paso rápido, pero la gente no habituada a estos caminos lo puede hacer hasta en el doble de tiempo, por lo cual, los mismos comuneros recomiendan ir a caballo, para que no se dilate mucho el tiempo y retrasen al grupo.

Una vez que se ha llegado a la bocatoma se realiza un ritual en donde se mata un cuy y se derrama su sangre, una parte va hacia la bocatoma y otra se dedica al cerro.

También preparan chicha a base de maíz negro. Así mismo, el presidente de la comunidad, hace el reparto de la coca, el alcohol y el cigarrillo a los presentes, primero a los regidores, el juez de agua y luego todos los asistentes y con ello le *disipan* a los abuelos por espacio de una hora en medio de una atmósfera de mucho respeto. Un comunero señalaba que hasta hace unos años, los jóvenes "ponían una cruz, frente a la bocatoma, con flores de la altura, la cruz se colocaba en una peña" (Trabajo de campo 13/04/2017). En este punto, es bueno recordar que la acción de colocar cruces en los lugares sagrados (que ahora es una práctica totalmente normal) en el pasado tenía connotaciones de persecución y agresión cultural hacia las deidades y espacios sagrados andinos. Por ejemplo, en el proceso de "idolatrías" de 1677 se señalaba que uno de los lugares sagrados del ayllu Allauca era el *mochadero* (adoratorio) de *Llaullacayan*. A dicho lugar llegó el doctrinero Juan de Esquivel y Águila para destruir y quemar todos los "ídolos" y colocar cruces en su lugar.⁸⁶ Igual suerte corrió otro lugar sagrado de Santiago de Maray, en donde se relata como el religioso halló, en ese otro *mochadero*, "una peña de una cruz ya desecha con el tiempo y sobre ella un palo recostado que había sido de la cruz" que luego, según su propio testimonio, hizo "reedificar" para colocar la cruz.⁸⁷

En base a esto, es interesante notar como esta comunidad andina ha sacralizado, cristianizado, legitimado y complementado, acciones y símbolos que en otras épocas eran totalmente incompatibles, al punto tal que las deidades y rituales andinos eran llamadas despectivamente como "idolatrías" dando un claro mensaje de inferioridad ante el sistema religioso cristiano. En ese sentido la interacción religiosa y los procesos adaptativos han terminado por convertir un acto de agresión cultural (colocar una cruz frente a un adoratorio o lugar sagrado andino) en parte de las

⁸⁶Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 5r.

⁸⁷ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f.1r

costumbres que le dan cohesión al pueblo pero desde una perspectiva local. En ese sentido se ha producido una andinización de los símbolos y acciones foráneas transformándolos en parte de su proceso ritual y por tanto en elementos importantes de su cohesión social pero reinterpretados desde su perspectiva y necesidades culturales particulares.

Volviendo al ritual actual, también debemos remarcar que, la acción de "**disipar a los abuelos**" significa rendir tributo a los apus tutelares o cerros principales de la comunidad de Maray, por ser los dadores del agua, lo cual garantiza, buenas cosechas y la subsistencia de las distintas familias. En palabras de una comunera:

...disipar es invitarles...un poquito el cigarro y la coca le rompes para invitarles a los viejos abuelos... viejos abuelos, catipa tu coquita... fumando le botas el humo para el cerro... (Entrevista Sra. Susana 14/04/2017).

También se define, *disipar* a los abuelos como "dar la coca, el ron al campo, al apu, estos son de la altura que dan el agua y el pasto." Este proceso de "disipar a los abuelos" también es llamado "*harapacur*, que en castellano es dar de comer al campo" o "darle a los viejos" (Entrevista a los señores Máximo y Andrés, 13/04/2017).

Así mismo, otro testimonio señala que cuando se llega a la bocatoma de *Ucan*:

... hacemos una mesa y llevamos coca, cigarro, también llevan un cuy que lo sacrifican en la toma, antes de empezar y luego se hace todo el ritual, los más mayores lo dirigen. Primero se hace la mesa luego se **catipa** se ofrece la coca, **al cerro, al río, al agua y al puquio** de donde sale el agua. El agua de donde baja al cerro se llama **Churincocha** y el cerro de al frente se llama **Tampucancho** y para el otro lado es **Tarugayo** (Entrevista al Sr. Melvin, 13/04/2017).

Este pago va dirigido a los siguientes cerros: *Huacra*, *Taberna*, *Gulgul*, *Tampucancho* siendo los más importante: *Guanpucani*, *Quichunque*, *Churincocha*, y *Guacrapunta* que está relacionada directamente con la toma de *Ucan* (Entrevista a Susana Ríos Estela, 14/04/2017 y a Máximo Jesús Tomás García, 75 años, 14/04 2017). Cabe agregar que en la comunidad de Andajes, en la vecina provincia de

Oyón, también se sacrifica un cuy en la misma bocATOMA que lleva agua al pueblo. Así mismo, en el juicio por "idolatrías" de 1677 se señala que dentro del ritual de la limpia acequia se degollaban dos cuyes en dirección al apu **Guanpucani**,⁸⁸ incluso se menciona que las *guanacas* a las que daban adoración, los pobladores del Maray colonial, estaban untadas con "cebo de llama, sangre y pelos de cuy."



Figura 17: Momentos en los que se “*disipan a los abuelos*” o se “*catipa*” la coca.

Así mismo, es importante recordar que, en la celebración del culto al agua en 1677, al igual que ahora, la gente se dirigía al puquio de donde se originaba la acequia principal del pueblo, que en ese entonces se llamaba **Curicalla**, y realizaban un ritual dirigido al cerro **Guanpucani** y la pacarina **Yaullatullu**, de donde salió un ser de un solo pie que abrió la acequia principal, conectando de esta manera a la divinidad con los elementos propios de la subsistencia agrícola como es el agua.⁸⁹ Entonces, la explicación por la cual se sigue practicando este culto (conservando ciertas ideas

⁸⁸ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 2v-3r.

⁸⁹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 2v-3r.

religiosas) tiene que ver con el sistema económico del pueblo, el cual sigue asociado con la actividad agrícola y la dependencia del agua, a través del canal de la acequia, como sostén de sus cosechas.

En este sentido, es muy interesante notar cómo la presencia de la adoración al cerro **Guanpucani** persiste dentro de la memoria colectiva de Maray desde 1677 como parte de su ritual, al igual que el tributo al puquio, antes **Curicalla**, ahora **Ucan**, cuyas aguas son el resultado de la filtración de Churincocha.

Acá debemos recordar un episodio importante en torno a la adoración a los cerros ocurrido en 1677. Así tenemos que otro apu tutelar, importantísimo para la comunidad de Santiago de Maray, era el cerro **Carhuallacolca**, del cual se realizó la siguiente descripción, en el juicio por "idolatrías" de 1677:

...que sabe porque lo vio que un zerro nombrado Carhuallacolca que esta distante del dicho pueblo de Maray legua y media y que de dicho pueblo se mira dicho zerro estaba un ydolo nombrado también Carhuallacolca que es una piedra muy grande de alto de tres estadios por la parte que mira al sol de color cavellado y por la parte que mira al poniente de color zenisiento y por dicha parte que mira al poniente tiene sobre si recostados muchas piedras grandes y al pie hecha en el suelo una caja de lozas en la cual estava una llama reciente muerta pequeña y un cantaro tapado la boca con zevo de llama y por la parte que mira al sol tenia pintadas muchas lunas, ríos y muchos indios de colorado y en una como capillita estava una cabeza de la forma de un hombre hecha de piedra artificiosamente... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 19v).

Esta mención es importante ya que revela la profunda importancia, religiosidad y respeto que despertaba, esta deidad, entre los pobladores de Santiago de Maray. A su vez al año siguiente de estas declaraciones, en 1678, el cura doctrinero Juan de Esquivel y Águila se verá enfrascado en un extenso juicio por capítulos^{90 91} o abusos cometidos contra sus indios. Estos lo acusaron de malos tratos, a pesar, según ellos, de ser buenos cristianos alejados de toda "idolatría." Sin embargo, el desarrollo del

⁹⁰ Causa de capítulos legajo 22 expediente 22-VIII 1678.

⁹¹ Las causas de capítulos, eran juicios entablados, generalmente, por la población nativa en contra de aquellos curas que se excedían o abusaban de sus funciones.

proceso por capítulos, llevó al cura doctrinero a recordar la existencia del "ídolo" *Carhuallacolca* (mencionando la descripción, que tenemos líneas arriba, dada en el juicio por "idolatrías" de 1677) ante los jueces eclesiásticos:

...se hade servir vuestra merced de absolverme y darme por libre en todos los cargos y capítulos que contra mi se deducen por lo general de derecho y que tengo declarado en mi confesion contra mi los yndios del pueblo de Puñún por aver descubierto el mocadero de un ydolo nombrado Caruayacolca a quien adoran teniendo entre ellos ministros de dicho ydolo y resellosos de la diligencia que yo avia de hacer por la que estaba hecha y principiada como consta de los autos que están en este juzgado eclesiástico hechos en virtud de comisión para el casso y temerosos del progresso en la averiguación por hallarse culpados los mas yntroduxeron los dichos capítulos... (causa de capítulos... 1678 f.50r, mi subrayado).

Con esto el religioso puso la balanza a su favor,⁹² ya que ninguno de los indios denunciantes se atrevió a desmentir o refutar⁹³ que, efectivamente, la adoración a esta deidad era plenamente funcional junto con otras como las del culto al agua.

6.1.2.-La limpieza del canal en el primer día

Una vez que se ha procedido a dar tributo a las deidades respectivas en las partes altas del pueblo, en el mismo día, se empieza a limpiar los canales de irrigación, por tramos. Para realizar esta labor los comuneros se dividen en dos grupos bien marcados. El primero desde la bocatoma de *Ucán* hasta una zona llamada *Quimallanta* y el segundo desde *Quimallanta* hasta una zona muy próxima al pueblo llamado *Amogotun*. Esta parte les corresponde a los comuneros más ancianos y las labores son dirigidas por el vicepresidente de la comunidad llegando a limpiar el canal hasta la plaza central del pueblo. Por su parte los trabajos de la zona más alta están a cargo del presidente, los jóvenes varones y las comuneras viudas (Trabajo de

⁹² Cabe recordar que a pesar de que el doctrinero terminó ganando el juicio por capítulos, esto para nada significaba su total inocencia frente a las denuncias entabladas por sus indios, las cuales eran totalmente verosímiles y probables (Bardales 2016:138-163). Sin embargo, para el sistema colonial era mucho más grave la práctica de las "idolatrías" que los abusos cometidos por un doctrinero como Esquivel.

⁹³ En aquella oportunidad se señaló que los indios, después de la defensa del doctrinero, no se "an presentado ninguno asta el dia de hoy" (causa de capítulos... 1678 f. 148r).

campo 29/04/2016). El trabajo, en ese día, cubre un total de ocho kilómetros desde la bocatoma de **Ucán** hasta una zona llamada **Vichaycocha**. Esta faena es realizada, aproximadamente, por sesenta personas, en un tiempo aproximado de siete horas (comúnmente se empieza a las 9:00am y se termina a las 4:00 pm) en presencia de las autoridades: el presidente de la comunidad, el vicepresidente y el juez de agua.

Tanto el presidente como el vicepresidente portan sus respectivas varas de mando en señal de autoridad. La vara del presidente es de madera, pintada de color negro y decorada en plata con imágenes religiosas como un Cristo crucificado, teniendo en la parte superior de la misma, una pequeña imagen del niño Jesús con los brazos extendidos.

Por su parte la vara del vicepresidente es mucho más sencilla siendo un bastón como de ochenta centímetros pintado de color negro y con dos recubrimientos de plata, tanto en el centro como en la parte superior.

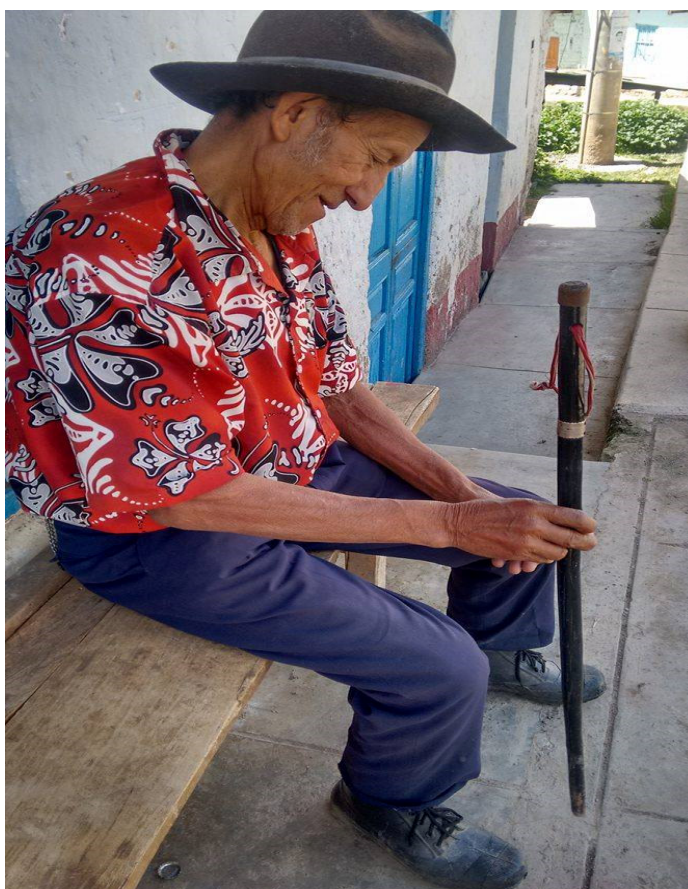


Figura 18: El vicepresidente de la comunidad de Santiago de Maray, sosteniendo la vara de mando que se usa en las celebraciones tanto de la limpia acequia como de la siembra del maíz. *Bardales (2017).*

El canal de irrigación, desde *Ucán* hasta cierta zona cercana al pueblo de Maray, es de cemento, pero hace unos años era empedrado. Esta obra, ejecutada por FONCODES (Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social) el 2012, ha generado cierto descontento entre los comuneros ya que las filtraciones de agua son constantes por la debilidad del material utilizado. Del mismo modo los comuneros señalan, también, que la misma organización gubernamental dispuso que ciertos tramos del canal sean cambiados por tuberías (desde la zona llamada *Quiuqueren* hasta el reservorio, al que llaman estanco, ubicado al final del pueblo) a cambio de ciertas ayudas económicas.

Esto, al igual que en el caso del uso del cemento, ha generado rechazo en la población que no ve como una solución eficaz estas medidas, puesto que el

empedrado "trae más agua y no malogra nada" (Entrevista a la señora Rigoberta, 14/04/2016). Una comunera señala, por ejemplo:

... primero no era un canal de cemento, era empedrado y ahora le han malogrado, allí hay apoyo nos dijeron, si lo hacen con cemento, pero este es muy débil y ahora hay filtros, por allá y por acá escapa el agua... FONCODES dijeron va haber ayuda, dieron un poco de dinero y apoyo en materiales... también trajeron tubos [para ciertas partes del canal], pero no ha quedado buena la obra, con el tubo por ejemplo los pajaritos no tienen donde tomar agua, con la acequia era libre, da pena los animales... en lo que está hecho con cemento, los animales se caen se resbalan y cuando corre el agua, se corre con toda la fuerza y no puede tomar el agua el animal (Entrevista a la Sra. Susana, 14/04/2017).

Otro comunero, comentaba al respecto:

... yo recuerdo bastante cuando tenía 15 años que de Ucán venía el canal hasta aquí [el pueblo] de piedra y eso existe hasta ahorita... y a eso yo le preguntaba a mi papá, ¿estos canales quién hizo? y él me dijo, mi abuelito, él ha conocido este canal también... su abuelo de mi papá, esto es de los incas seguro... ni filtro no tiene ese canal, no hay filtración, en cambio lo que hemos hecho de cemento hay filtración... luego FONCODES vino y nos dijo se hace con cemento y no nos pudimos negar, ya para eso algunas partes del canal se había destruido... (Entrevista al Sr. Máximo, 14/04 2017).

En cuanto a la forma en que se trabaja en la limpieza de los canales, esta se realiza por tramos que pueden ser de tres metros o lo que los comuneros llaman por "*caída*" para eso el presidente de la comunidad ha llevado una vara llamada *topo*, que sirve para medir los tramos. Hay una persona encargada de verificar que todos los comuneros trabajen por igual y que cumplan con la cuota de trabajo establecida. Los varones se encargan de sacar las piedras, la maleza y las mujeres van "hozeando".

Avanzado el trabajo, más o menos a medio día, se procede a realizar un almuerzo comunitario en donde las mujeres también llevan diferentes clases de comida, chicha y gaseosas. Se tiende una mesa y entre todos comparten lo que han traído. Los platos van desde pachamanca, patasca y carnero. El ambiente, es distendido y festivo.



Figura 19: Comuneras alistando el almuerzo comunitario.

Después del almuerzo, las labores de limpieza continúan y solo las mujeres bajan cantando yaravíes, especialmente las mayores, tanto en castellano como en quechua. Al respecto, una comunera nos narra la participación de las mujeres en la champería de la siguiente manera:

... nosotras vamos a trabajar cortando el pasto con el hoz y después hacemos una mesa común, llevamos fiambres, diferentes clases de comida para el almuerzo y después de almorzar, empezamos a trabajar y venimos por el camino cantando el yaraví... cantan las mayores, los que son jóvenes vienen trabajando por la acequia y nosotros venimos cargando nuestro paquete, el que tiene bebe le ayudamos a cargar su bebe... (Entrevista a la señora, Susana, 14/04/2017).

Cuando el alguacil del pueblo observa, que el primer grupo se acerca al pueblo, empieza con el "repique de campanas" para recibir a la gente, dando por culminado el primer día de trabajo.

6.1.3- El segundo día de trabajo

Al día siguiente, se procede a realizar la limpieza del canal en la parte baja, que comprende desde el pueblo (la plaza para ser más exactos) hasta los límites de la comunidad que se llama *Wircoy*. Acá participan todos los comuneros sin excepción.

Antes de comenzar, los comuneros, realizan un pago a la tierra en la plaza, chacchando coca y tomando ron. El presidente sectoriza la faena en dos grandes grupos, que se dividen de la siguiente manera: Desde la zona conocida como *Wircoy*, donde termina la comunidad que corresponde a las tierras más bajas que son dedicadas al cultivo del maíz, hasta el estanque o reservorio del pueblo y desde el pueblo hasta el mismo reservorio conocido como "estanco." En esta parte las mujeres, que son madres y las casadas, forman dos grupos: las de arriba y las de abajo. El grupo de arriba recibe el nombre de "*Allaucán*", mientras que el de abajo "*Ichocán*". Una comunera señala sobre estos grupos lo siguiente:

... las mujeres de **Ichocán** competimos con los otros [**Allaucán**], nos dicen una cosa, otra cosa, al gana gana limpiamos la acequia, los más ancianos son los que dirigen, a veces te vienes te pasas... (Entrevista a la señora Elvira, 13/04/2017).

Así mismo, una comunera señalaba que hasta hace unos años no solo eran dos grupos sino tres: **Allaucán**, **Ichocán** y **Quimallanta** pero este último desapareció con el transcurrir del tiempo. La función ritual de estos tres grupos era mucho más elaborada y es descrita de la siguiente manera, por una comunera que decía pertenecer a *Ichocán*:

Ellos [los tres grupos] hacían una catipada, llevan el cuy y después que le llaman la maccha le preparan una jarra de barro con maíz negro, coca, cigarro... todo le preparan y después le disipan a los abuelos agarrando una flor...con eso todo le dan el pago a la tierra, la pachamama, todo a los apus, por las alturas para que el agua avance a regar las cementeras para no penar... (Entrevista a la señora, Susana,14/04/2017).

Incluso se comentó que el juez de agua, tenía "una rienda y una honda. Con la honda tiraban al estanco y con la rienda pegaban al agua, a la acequia, la castigaban para que avance el agua". Sin embargo, esta práctica ha caído en desuso según lo relatado (Entrevista a la señora Susana,14/04/2017).

Las menciones a estos grupos (*Allaucán, Ichocán y Quimallanta*) encuentran importantes antecedentes históricos-culturales en el periodo colonial, donde su funcionalidad era aún más clara, estando asociado con los nombres de 3 antiguos ayllus: *Allauca, Ichoca y Quimallanta*. De esta manera, en el juicio por "idolatrías" las referencias son claras. En primer lugar, el doctrinero de Santiago de Maray, Juan de Esquivel y Águila, acusó, en 1677, de hechiceros a tres indios viejos de la doctrina. Posteriormente las acusaciones por "idolatrías" se ampliaron a tres personas más. Los acusados, al momento de brindar sus confesiones, señalaron ser originarios de los ayllus *Allauca, Ichoca y Quimallanta*, siendo una de los primeros rituales mencionados, como parte de sus confesiones, el de la limpia acequia.

Así tenemos que el **cinco de agosto de 1677** el indio Juan Gutiérrez señaló ser natural del ayllu *Allauca* y que había aprendido el oficio de hechicero de otro indio de la doctrina.⁹⁴ El otro acusado, Gonzalo Paico, de sesenta años, también manifestó pertenecer al ayllu *Allauca* y participar activamente en el ritual de la limpia acequia.⁹⁵

De igual modo, el indio Pedro Nicolás, de ochenta años, manifestó ser natural del ayllu *Quimallanta*, corroborando todas las confesiones de los otros dos acusados. Finalmente, otros tres indios, Francisco Llacuas, Baltazar Quispi y Hernando Quispi

⁹⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 1v-3r.

⁹⁵ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 3r.

Malqui, eran naturales y sacerdotes “idólatras” del ayllu *Ichoca*.⁹⁶ Podemos notar claramente el origen de estos “grupos” contemporáneos en una tradición histórico-cultural muy antigua y que ha sabido conservarse y sobre todo adaptarse a través del tiempo. Ahora *Allaucán*, *Ichocán* y *Quimallanta* son “grupos de familias” o simplemente “grupos” conformados para fomentar la cohesión social y la competencia, que logra una mayor eficacia en las faenas de limpieza de los canales, al momento de realizar las labores de la champería, pero sobre todo cumplen una función ritual importante, dirigida por las mujeres, al presentar, ante los demás comuneros, a una nueva integrante de la comunidad, en un ritual de claras alusiones a la fertilidad y a la unión entre el varón y la mujer en clara analogía a la complementariedad entre el agua y la tierra como dadores de vida y elementos que garantizan y preservan tanto la vida como la reproducción socio-económica de la comunidad. En ese sentido, los rituales, o la religión en sí, es el reflejo de la organización y estructura social entendida como un conjunto de relaciones duraderas, perdurables, a través del tiempo, pero también adaptables y maleables a los cambios socio-culturales propios de los procesos históricos con lo que esta comunidad siempre ha estado asociada.

Otro de los antecedentes históricos de estos tres grupos (*Allaucán*, *Ichocán* y *Quimallanta*) lo encontramos en la interrelación de estos viejos ayllus con un elaborado sistema religioso que poseían “ministros de idolatrías”, lugares y deidades específicas para cada uno de ellos. En ese sentido cabe recordar que, el diccionario de Gonzales Holguín, para el periodo colonial, define la palabra ayllu como: “Parcialidad, genealogía, linaje, parentesco, o casta.” (Gonzales Holguín 1989 [1608]: 39). En este punto, Nicholas Griffiths señala que un ayllu es un “sistema de organización social del Perú indígena, de origen precolombino, practicado por los aymara y los quechuas. Constituía una unidad social que agrupaba al conjunto de los descendientes de un antepasado común.” (Griffiths 1998: 348). Así tenemos que, uno de los acusados (Juan Gutiérrez),⁹⁷ señaló que a cada ayllu del pueblo de Santiago de Maray (principalmente *Allauca* e *Ichoca*) le correspondía un ídolo determinado. Así los indios del ayllu *Allauca* se confesaban y adoraban al ídolo *Guacrayaru* y los del ayllu *Ichoca* con el ídolo *Utcupullan*, existiendo una jerarquía en la que Juan

⁹⁶ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 3v, 4r.

⁹⁷ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 2v.

Gutiérrez era sacerdote de *Allauca* y el indio Francisco Llacuas lo era de *Ichoca* y, si este faltaba, era reemplazado por Gutiérrez en la realización de los rituales y sacrificios (Bardales 2016: 79). En este punto es importante recordar las importantes correspondencias que siempre tuvieron estos grupos o ayllus, no solo con la realidad y reproducción socio-económica del pueblo, sino también con la geografía, organización social y la religión en los Andes.⁹⁸

De esta forma el origen de estos grupos (*Allaucán, Ichocán y Quimallanta*) presentan una tradición histórica, registrada en documentos coloniales, que se ha ido preservando a lo largo del tiempo y que en la actualidad sigue en la memoria colectiva del pueblo, especificándose, inclusive, las zonas que, en la comunidad, le corresponden a cada grupo.



Figura 20: Zona que corresponde al grupo de *Ichocán*. Elaboración Nelsi Mallqui (2017).

⁹⁸ Ver un interesante artículo de Earls y Silverblatt (1978) titulado: *La realidad física social en la cosmología andina*.



Figura 21: Zona correspondiente al grupo de Allaucán. *Elaboración Nelsi Mallqui (2017).*

Siguiendo con el ritual, también se nombran a dos ancianos uno llamado *tacapero*, cuya función es clausurar todas las tomas auxiliares para que ese día el agua llegue bien a las chacras de la comunidad, y otro *pichachicoj*, que significa: "el que hace limpiar". Estos personajes acompañan a las comitivas que van limpiando las acequias. A ambos ancianos, las mujeres, los cubren con flores y frutos del lugar como son el rábano, el pinao y la serenada, siendo los colores predominantes el blanco, amarillo y rojo. La función de este anciano es la de "cuidar a sus grupos" y guiar la forma en la que están limpiando el canal (Trabajo de campo 29/04/2016).

6.1.4- La presentación de la "nueva nuera" a la comunidad

En el mismo, segundo día, cada grupo de mujeres (*Allaucán e Ichocán*) debe presentar una nuera, *lunchuy* o *mushuc lunchuy* (nuera nueva) a la comunidad quien se convertirá en una nueva integrante de la misma. Esta es presentada por la madre de uno de los comuneros. Ella es vestida y atendida de manera especial en cada uno de los grupos a los que pertenece. La nuera no participa de la faena, e incluso si tiene un bebé le ayudan a cargarlo, ya que ella es considerada una “invitada de honor” y puede haber más de una.

Ambos grupos llevan a su respectiva nuera a un almuerzo en el campo, llevando sus mejores comidas, “haciendo una especie de competencia quien hace mejor el de arriba o el de abajo” (Trabajo de campo 29/04/2016). Terminado el almuerzo, la comitiva de ambos grupos (*Allaucán e Ichocán*) continúan con su recorrido limpiando las malezas del canal de regadío. Luego ambos grupos se juntan en un lugar conocido como *Shapamachay* y se mezclan compartiendo diversas bebidas.

Posteriormente, el alguacil, de la comunidad, anuncia la llegada, al pueblo, de ambos grupos a través del repique de campanas. La comunidad, en su conjunto, hace su ingreso en medio de una atmosfera festiva llena de bailes y acompañada de los yaravíes entonados por las mujeres. En otros tiempos, nos relataba una comunera, estaban acompañados por una banda de música. Algunas de estas canciones son las siguientes:

Llamando a la lluvia

La lluvia, lluvia

te vas

llorando me dejas.

Dedicado a la paloma

No era la paloma

sino el presidente

que estaba llorando.

Cantan canario I

Cantan canario
 cantan jilguero
 no era el jilguero
 no era el canario
 sino es el presidente
 que está llorando.

Cantan canario II

Cantan canario
 cantan jilguero
 cántale a esta mi nuera.

Huaraz paloma

¿A dónde te vas Huaraz paloma?
 con tus ojos rojos
 color granada

Los dos últimos yaravíes están dedicados al presidente de la comunidad, debido a que este es el encargado de dirigir la faena de trabajo. Una comunera señalaba, en torno a estos yaravíes, que "nosotros le cantamos [al presidente] diciendo que él está preocupado...a veces ser autoridad también es una preocupación, por eso los abuelos que bien le han escogido su letra" (Entrevista a la señora, Susana, 14/04/2017). Esta misma persona manifestó que estas canciones las aprendió de pequeña de sus abuelos, cuando se iba a realizar la faena tanto en la limpia de acequia como en la siembra del maíz.

Luego el grupo se dirige a la plaza del pueblo para que de uno en uno los comuneros paguen su "pasaje", por todo lo que la comunidad, su espacio, agua, pastos y tierras, pone a disposición de los comuneros.



Figura 22: Plaza del pueblo de Santiago de Maray, donde tiene lugar la última parte del ritual de “la limpia acequia.” Bardales (2017).

Es en la plaza del pueblo donde los regidores del pueblo gritan: “¡pasaje! ¡pasaje!”. Los “pagos” pueden consistir en: chicha, vino, ron, gaseosas o caramelos, pero nunca en dinero. Estos productos se colocan al centro de la plaza junto a una vasija grande que adorna el lugar. El presidente de la comunidad nos lo explica de esta manera:

... uno es consciente, por ejemplo, mi vaca pasa por la calle, va a ocupar la calle, mi vaca va a tomar el agua, y esa agua viene de lejos, no, entonces cual es la gracia...esto es como un agradecimiento a la naturaleza que por allí va a llegar el agua y la vaca va a tomar, entonces tienes que pagar... (Entrevista al señor Benito, 29/04/2017)

Otro comunero, lo explica de esta manera:

... los comuneros ya saben lo que es pasaje, esto significa: lo que pasa tu vaca, lo que pasa tu burro, por la acequia, lo que toma agua, todo eso es pasaje, que se paga en chicha, vino o ron... (Entrevista al señor Héctor, 14/04/2017).

Lo recibido se comparte entre todos los presentes. La ceremonia es seguida con atención por el presidente de la comunidad, el juez de agua, el alguacil y a veces por el alcalde. Las autoridades llevan a los comuneros chicha, coca y cigarro para que *catipen*. En esta parte de la celebración también están presentes los migrantes que residen en Lima considerados hijos ilustres de la comunidad, algunos de los cuales también han participado de la faena. Entrada ya la noche, se procede a presentar a la nueva nuera o *lunchuy* ante la comunidad y es entregada, simbólicamente, por la madre del esposo al presidente o por la mujer de mayor edad de uno de los grupos, *Allaucán* o *Ichocán*, quien por su edad se considera como “conocedora de las costumbres.” Por ejemplo, en el año 2016, la presentación de la nuera estuvo a cargo de la comunera de mayor edad del grupo *Allaucán*, lo cual quedó registrado en las actas de la comunidad:

que nos asistieran tambien no se les da la dotacion de Agua a las personas con dotacion para mueras tanto se paga sus salidas.

Informe del Jefe de la Oficina. Si Julian atienda el informe. -- quien informe e pasa en como comento que el programa de las unidades salidas a llegado casi a su fin. y a empezado el programa de concurso y premiacion. Para lo cual pido a las unidades. a Trabajo y concursos sus beneficios entregado

juramentacion del Sr Jefe de Agua

El Sr encargado de la juramentacion ^{de las} estuvo a cargo del juez del pueblo Sr Juan Rodriguez quien hizo juramentar al juez de agua Sr Hector pigo. quien se comprometo bajo juramento de cumplir fielmente con su cargo que el pueblo confie

Entrega del Lumpchuy. -- el encargado de presentar a la nuera Lumpchuy. estaba a cargo de la Sra. Rigoberto Vargas como mayor y cono cedora de las costumbres. quien representa al grupo de Allaucan.

no habiendo otros puntos a tratar se pasa a firmar todos los presentes en señal de conformidad.

Figura 23: Acta de la reunión costumbrista celebrada el 29 de abril del 2016, donde se señala: "Entrega del lumpchuy: el encargado de presentar a la nuera lumpchuy estaba a cargo de la Sra. Rigoberto Vargas como mayor y cono cedora de las costumbres quien representa al grupo de Allaucán" Bardales (2016).

Posteriormente el presidente de la comunidad, baila con la nuera (o las nueras de haber más) de cada grupo (*Allaucán* e *Ichocán*). Un comunero nos señala que "el grupo [Allaucán e Ichocán] que tiene más es mejor" (Entrevista al Sr. Melvin, 13/04/2017). Este proceso es conocido como "hacer pasar nuera" o *lunchuy*. Por ejemplo, el presidente de la comunidad nos comentaba que su esposa era de Puñún, un pueblo vecino a Maray, y siendo su madre de *Ichocán*, su mujer también debería ser de *Ichocán*. Al respecto se agrega que:

...una vez que llegó a su grupo [la nueva nuera]... ya de por vida va a estar en su grupo, no se va a separar de ellos... estos grupos [Allaucán e Ichocán] funcionan siempre para la fiesta, pero más para la champería... esos grupos siempre van a estar familiarmente unidos... (Entrevista al señor Benito, 29/04/2017).

Una vez que la nuera está en "poder" del presidente, el esposo debe de "sacar a su mujer, pagándole a la comunidad", para que ellos la puedan "soltar." Este pago puede consistir en una caja de cerveza, medio kilo de coca, cigarros y caramelos. Esta es la celebración simbólica de la bienvenida de una comunera nueva y un rito conmemorativo y propiciatorio de la fertilidad asociado precisamente con el simbolismo del agua que baja de las alturas y se "une" con la tierra, de igual modo la nueva comunera o la nueva nuera se unirá a la comunidad a través de la unión con un miembro de la misma. En ese sentido, el ritual es el reflejo de relaciones sociales destinadas a crear cohesión y fortalecer los vínculos familiares tan importantes dentro de este tipo de estructura social. A su vez esta práctica ritual está asociada, desde hace mucho, con la legitimidad, por parte de un grupo, al recurso hídrico lo cual se encuentra respaldado por un mito ampliamente conocido que narra la unión entre *Pariacaca*, dios del agua, y la india *Choquesuso*. Como se recuerda *Choquesuso* logra que *Pariacaca* le proporcione agua a su ayllu a cambio de ser su pareja. De esta forma el rito al agua siempre se origina y está relacionado, en las zonas altoandinas, con la unión entre el hombre y la mujer así como el agua se une con la tierra.

Terminado ese momento se aprovecha para levantar el: "acta de la reunión costumbrista de la limpia acequia" donde se nombra al juez de agua para el próximo año. Este se elige de entre los comuneros que no han recibido el cargo en los últimos años. Las funciones, de dicho juez, son las de "repartir", de la mejor manera, el agua

entre los comuneros, revisar, durante todo el año, el estado del canal de regadío y solucionar cualquier problema que se pueda suscitar en torno a la distribución del agua. Luego de esta reunión se procedió a realizar una fiesta general en el local de la comunidad.

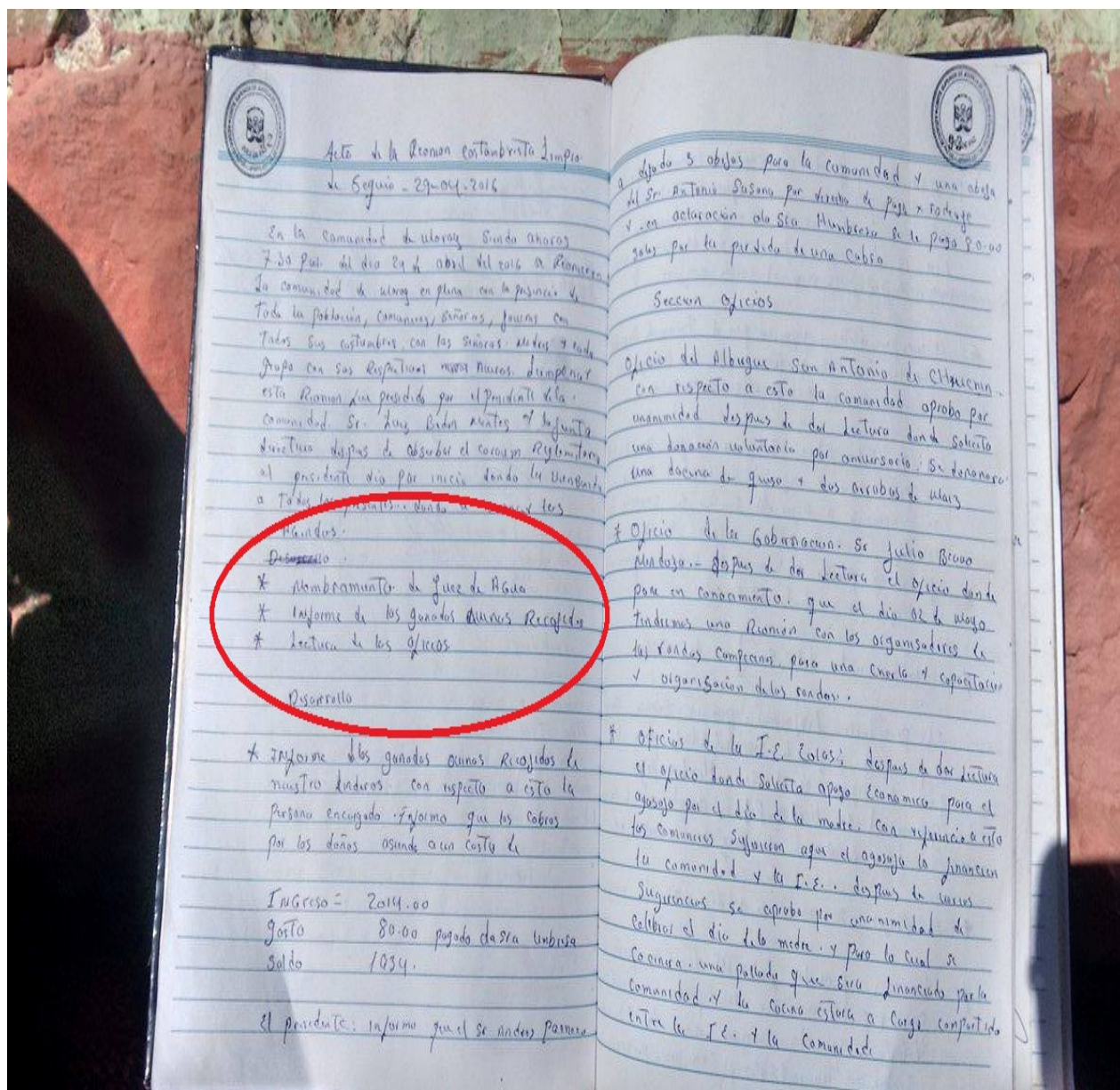


Figura 24: Acta de la reunión costumbrista de la limpia acequia, en el pueblo de Santiago de Maray, correspondiente al 29 de abril del 2016, el último día de la festividad. Se puede notar que el primer punto de la agenda es: “Nombramiento del juez de agua” para el próximo año. *Bardales (2016).*

6.2.- El culto al agua y la actividad agropecuaria

Los pobladores de Santiago de Maray se dedican principalmente a la actividad agropecuaria. La comunidad está ubicada a 3320 msnm lo que permite el cultivo de papa, maíz, trigo, habas, oca, olluco y arveja. En cuanto a la ganadería esta es de tipo extensiva. Recientemente, han empezado a producir palta y melocotón de la variedad llamada "huayco rojo" dentro del marco de la diversificación productiva agrícola. Esto ha sido impulsado por programas estatales como Sierra Exportadora y FONCODES. En ese contexto, es que se buscó "tecnificar" y "modernizar" los canales de irrigación, cambiando la piedra por el cemento, obteniendo resultados no muy satisfactorios, ya que al poco tiempo, este material se comenzó a agrietar y destruir, causando malestar y extrañeza entre los comuneros por la rapidez con que una obra moderna se destruye en comparación a los viejos canales de piedra, que a pesar de los años, algunos siguen en actividad. Sin duda, una posibilidad, que explique esta situación, es ciertas irregularidades al momento de la compra de materiales o sencillamente no se realizó un estudio adecuado de la resistencia de los mismos. De cualquier manera, los nuevos productos destinados al mercado interno siguen dependiendo del riego por inundación lo que hace necesario la limpieza de los canales y la ritualización de la faena de trabajo como mecanismo para maximizar y organizar la fuerza de trabajo.

Por otro lado, las tierras son comunales, cedidas en posesión a los comuneros, quienes subsisten en base a lo que siembran y cosechan, aunque en los últimos años debido a los procesos de migración y a la falta de mano de obra, el volumen de lo producido se ha disminuido, teniendo que recurrir a la compra de productos. Sin embargo y a pesar de los cambios producidos, la actividad agrícola sigue siendo el pilar fundamental de su sistema socio-económico, razón por la cual rituales como la limpia acequia siguen estando vigentes como complemento ideológico para la reproducción de su sistema social. En ese sentido, la forma de riego de los sembríos es por inundación, no existen sistemas de riego tecnificado. Por esta razón, la dependencia del recurso hídrico es fundamental tanto por motivos estrictamente socio-económicos como por razones asociadas a su cosmovisión que están relacionadas con la conservación de sus tradiciones culturales que a su vez es un elemento de su identidad como grupo social. En ese sentido lo económico y lo ritual presenta profundas y perdurables relaciones. Al respecto una comunera señalaba que

la limpia acequia “viene desde los años más antiguos y nosotros le seguimos.” En ese sentido siempre se hacía referencia que la champería era un ritual de los “viejos” de los “abuelos” y que ellos “les enseñaron a celebrarla.” Así mismo, un comunero señalaba lo siguiente:

... un pueblo sin costumbres es un pueblo sin espíritu...es algo que te emociona, hay que dar gracias que viene el agua... esta agua te va a dar vida... (Entrevista al Señor Máximo, 13/04/2016).

La mayoría de los entrevistados, hacían referencia a la importancia del ritual al agua como un factor ideológico vital para la cohesión de la comunidad. Sin embargo, más allá de interpretaciones metafísicas o abstracciones propias de sistemas religiosos como el cristiano, la idea que subyace acá es profundamente práctica asociada a los ciclos productivos y la consolidación, legitimación y renovación de la posesión del recurso hídrico a través del trabajo ritualizado. Por ejemplo, un comunero señalaba que “el agua riega tu sementera, a tu maíz y este crece por el agua, el ganado también bebe y por eso le agradecemos”(Entrevista al Señor Benito, 13/04/2016). Una comunera más joven nos decía que la limpia de acequia es importante “para la crianza del maíz, porque algunos se secan si no tienen agua, se limpian los canales para que cada uno pueda sembrar en su chacra.” De la misma forma otro comunero nos señalaba que la celebración de la limpia acequia “es un respeto que tienes que tener hacia la naturaleza, hacia el cerro, puede que no creas que existan pero te dan vida, te dan la oportunidad para que puedas vivir, crecer aquí y tienes que respetarlo y seguir la tradición, por eso no debemos olvidar esta costumbre y enseñar a los menores desde pequeños”(Entrevista al señor Máximo, 13/04/2016). Podemos notar como este comunero, remarca la importancia de la transmisión de las costumbres a los más jóvenes desde el núcleo familiar que son las unidades básicas de relacionamiento en la comunidad ya que “los padres son los que saben.” Un buen ejemplo de ello lo constituyen dos niñas, María y Ana, de 14 y 9 años respectivamente, quienes ayudan a su madre y abuelo, en la limpieza de los canales y que nos contaron muy pormenorizadamente el mecanismo del ritual de la champería con mucho entusiasmo y alegría. Una de ellas estudia la secundaria en el vecino pueblo de Chiuchin y siempre regresa para ayudar a la familia en las faenas de la limpia acequia y la siembra del maíz.



Figura 25: Niña que participa en la champería apoyando a su madre y abuelo. *Elaboración Nelsi Mallqui (2017).*

Todos los entrevistados destacaron la importancia de la enseñanza como vehículo para la conservación de sus tradiciones y que en este proceso debe de estar inmiscuida la escuela. Sin embargo, esta no cumple su rol de promotora de los saberes locales y mucho menos de la historia de su comunidad que es tan rica y variada, produciéndose un desfase entre lo que se les da en las aulas y su realidad circundante, más aun cuando la profesora del pueblo ni siquiera es de la zona y no presenta ninguna valoración o identificación con la cultura de sus estudiantes. Un miembro de la comunidad lo resumía, amargamente, de la siguiente manera: “la profesora no es de acá y no sabe nuestras costumbres.” En buena medida Maray expresa, en un escenario micro, las falencias, de siempre, de nuestro sistema educativo. Pese a ello, más allá de la escuela, la comunidad ha sabido preservar y sobre todo adaptar, sus saberes, prácticas y rituales a través de los años no por una cuestión meramente abstracta sino como parte de un mecanismo de subsistencia totalmente práctico y funcional. De esta manera, otro miembro de la comunidad señalaba de manera muy práctica lo siguiente:

La limpia de acequia es para la sementera, sino hay agua la sementera se seca y ¿de dónde vivimos nosotros? esta es la base esencial para vivir nosotros y estos productos los guardamos, los depositamos y como es seco los depositamos para el año y ya no estamos comprando como en Lima todos los días... (Entrevista al señor Máximo, 13/04/17).

A pesar de los evidentes cambios que la comunidad ha venido experimentando en relación a los procesos migratorios, el ritual de la champería o limpia acequia sigue siendo funcional en la medida que es el complemento ideológico de un modelo productivo asentado en el acceso a los recursos agrícolas que se seguirá practicando. En ese sentido, la gente de Maray, es muy consciente de los cambios que experimenta la comunidad. Uno de los entrevistados, señalaba al respecto, que independientemente de la cantidad de gente, de la que dispongan, la limpieza de los canales y el ritual adjunto, se debe seguir realizando por ser algo indispensable para su mantenimiento económico:

...con lo que haya tenemos que trabajar, aunque sea más días, el asunto es que salva la sementera (Entrevista al señor Máximo 13/04/2017).

En ese sentido, los mecanismos de subsistencia, adaptación y resistencia también se hacen presentes, en una comunidad que, desde hace siglos, ha estado acostumbrada no solo a grandes traslados poblacionales sino, por ejemplo, a juicios por sus prácticas religiosas, como el de 1677, donde una de las acusaciones fue rendirle tributo al agua, entre otros elementos considerados sagrados. Por ejemplo, un comunero nos decía, en relación al ritual del agua:

... trataron los españoles de acabar con todo pero nosotros conservamos.

Este comentario, realizado de forma empírica en torno a la historia del pueblo, para nada está alejado de la verdad, sobre todo si uno revisa los juicios por "idolatrías" que se registraron en Santiago de Maray y sobre todo la forma, los castigos y el contexto en el que se desarrollaron estos procesos. En total se registraron seis juicios por extirpación de "idolatrías"⁹⁹, durante la colonia, que hacen mención específica al pueblo de Santiago de Maray o a la zona de Checras, siendo el primero en registrarse en el año 1647 y el último en 1804.

Así la extirpación de "idolatrías" no era más que la otra cara de la empresa colonizadora donde se entremezclaban motivos religiosos, intereses económicos de los doctrineros y la reproducción socio-económica del pueblo ligada a la práctica de sus rituales que era el complemento cosmológico y el reflejo de su sistema

⁹⁹ Los juicios por extirpación de "idolatrías" se encuentran en el Archivo Arzobispal de Lima y son los siguientes:

-**1647:** Checras. Causa criminal de ydolaria contra don Thomas de Acosta, cacique de segunda persona del repartimiento de Checras, y contra doña María Quillay, su muger, y doña Maria Pinao, su abuela, y contra Pedro Maiz y Pedro Llaquas y Gonzalo Poma Mondongo, naturales del **pueblo de Santiago de Maray**. 80 folios, carátula. Bachiller Tomás de Espinosa (Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo II: 7 (IV: 13).

-**1653:** Checras. Causa seguida por el licenciado Pedro Ruiz de Garfias contra una india llamada Inés Chumbi y otras de la **doctrina de Maray**, por hacer prácticas de hechicerías. 8 folios. Faltan los dos últimos folios (Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo III: 6 (IV: 15).

-**1677:** Checras. Causa criminal serca de la ydolaria en que coperaron alguno yndios del pueblo de **Santiago de Maray**, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay. Licenciado don Juan de Esquivel y Águila. 66 folios, carátula (Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo VII: 14 (V: 15).

-**1724: Checras.** "Autos criminales contra Pedro de la Cruz alias Quiñonez, yndio, y Francisco Bartholome, su nieto, por delitos de ydolaria, supersticiones y vanos obcervantes, que de oficio sigue el promotor fiscal de este Arzobispado." 47f., 4 b. y carátula rota, manchada y suelta. Los dos últimos folios están deteriorados por la humedad. (Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo XI: 7(III: 10).

- **1802:** Checras. "Autos supersticiones y vanas observancias obrados contra Lorenzo Chacon, mestizo y Marcelo Chino y Juan de Mata Ramon, yndios del **pueblo de Maray, doctrina de Checras**, partido de Chancay." (Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo VI: 18).

- **1804: Checras.** Autos hechos a razón de que el juez subdelegado de Checras descubrió un ídolo de barro. 1 f. (Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo VI: 20).

productivo. En ese sentido desde tiempos coloniales, la ritualidad tiene implicancias económicas y sociales, de allí que, en 1677 en el marco del juicio por "idolatrías", cuando el doctrinero destruyó los principales símbolos religiosos del pueblo (mallquis, *guancas*, conopas, etc.) esto desencadenó un juicio por capítulos¹⁰⁰ contra el mismo cura por ser estos elementos plenamente funcionales a su sistema socio-económico. En ese sentido un ataque a los símbolos religiosos de la comunidad, era también un ataque a aquello que garantizaba la reproducción social del pueblo o los "buenos sucesos" en las actividades que emprendían los indios.

6.3.- Un panorama general de las migraciones y los cambios socio-económicos

Uno de los grandes fenómenos sociales del siglo XX es la migración del campo a la ciudad, o la urbanización progresiva en casi todos los países del mundo, que acá la entenderemos como parte de un gran proceso de transformación social ligado a los profundos cambios económicos, sociales y culturales de la presente centuria y que adquiere nuevas dinámicas con la globalización y su relación con las economías locales.

Golte y Adams señalan que: "el mundo se transforma en el siglo XX de manera generalizada y comparable a la gran transformación por la cual pasaron los países de la Europa central con la revolución industrial" (Golte y Adams 1990:30). Esta urbanización global está asociada con el aumento de las expectativas de vida, las mejores formas de distribución de las mercancías y el gran desarrollo de la productividad que facilita que gran cantidad de personas abandonen sus tradicionales formas de producir alimentos y recursos de subsistencia. Esto da como resultado que las grandes urbes se constituyan en centros financieros neurálgicos en los distintos países ya sea, por el proceso de industrialización o por ser centros administrativos y de comercio, constituyéndose, de esta manera, en grandes polos de atracción de inmigrantes (30, 31).

¹⁰⁰ Las causas de capítulos, eran juicios entablados, generalmente, por la población nativa en contra de aquellos curas que se excedían o abusaban de sus funciones.

Es dentro de este marco, aunque atendiendo a las particularidades de nuestra realidad, que podemos entender mejor el fenómeno migratorio, en especial a la ciudad de Lima.

Antes hay que tomar en cuenta, que históricamente las poblaciones andinas han estado familiarizadas con los "movimientos migratorios estacionales entre ambientes ecológicos diversos que se remonta a los cazadores recolectores del Arcaico" (Golte 2012: 247). En ese sentido podemos destacar que las migraciones son un proceso de larga duración que siempre ha puesto a prueba la capacidad adaptativa de los distintos grupos sociales. Sin embargo, con la llegada de los españoles, en el periodo colonial, se dieron nuevos matices generando procesos migratorios a aquellos lugares donde se requería la mano de obra andina para trabajar en los centros mineros. En ese esquema, Lima, la nueva capital, se convirtió en un centro administrativo, de control social, de intermediación, de propiedad de las tierras del interior del país y de acumulación de los excedentes provenientes de las provincias (Golte y Adams 1990:34). Bajo esta dinámica, son los "productos de exportación los que imprimen los ritmos a las economías regionales" (33) engarzando, de esta forma, nuestros circuitos comerciales a un sistema mucho más amplio y complejo que trajo como consecuencia variaciones y movilizaciones a nivel demográfico. Por ejemplo, a mediados del siglo XVII, la producción minera, siempre ligada al comercio trasatlántico, se vio complementada y reforzada por una economía más diversificada, autosuficiente y sobre todo regionalizada en donde "las empresas industriales locales y las redes comerciales intercoloniales se convirtieron en los principales motores del desarrollo económico" (Andrien 2011 [1985]): 30, 37-65, 246) con lo cual se consolidaba a Lima como eje económico neurálgico. Esto terminó por configurar un sistema productivo limeño que nació con una falla congénita asociada con el centralismo¹⁰¹, que hasta hoy persiste, y cuyas bases se encuentran en la naturaleza misma de sus dinámicas productivas de acumulación de excedentes que solo están destinadas a la exportación (de materias primas que son

¹⁰¹ Al respecto, se puede agregar que el Estado peruano es uno de los más centralistas de América Latina y esto "no solo posterga el desarrollo articulado de las regiones y zonas del país; sino también el desarrollo humano que se torna en débil y desigual en el ámbito nacional, mantiene y profundiza las distintas formas de desigualdad; obstaculizando el desarrollo democrático del país" (Miranda 2015: 160).

traídas desde el interior del país) o al consumo de la propia ciudad de Lima, pero nunca al desarrollo de las zonas del interior del país^{102 103} (Golte y Adams 1990: 35).

Por este motivo, no era extraño, a nivel micro, que Lima sea siempre el destino de los negocios de los doctrineros, durante el periodo colonial. Por ejemplo, cuando Juan de Esquivel y Águila, cura doctrinero de Santiago de Maray, fue capitulado o denunciado por sus indios en 1678, una de las acusaciones era que el párroco les exigía a los indios, una serie de productos (carne, maíz, gallinas, etc.) que luego iba a comercializar a la ciudad de Lima.¹⁰⁴

Este proceso, se fue cristalizando a lo largo de los años, generando un crecimiento sostenido de la migración interna y que se expresó, por ejemplo, en el creciente porcentaje de población limeña que nació fuera de la capital que en 1858 era el 37%, en 1908 el 58,5% y en 1920 era el 63,5% (Klarén 2004: 274). Precisamente durante el siglo XX, se pueden ubicar, temporalmente, una serie de oleadas migratorias a la ciudad de Lima, asociadas con profundos cambios económicos, que se empiezan a acentuar, en la década de 1920 con la apertura al capital norteamericano, fomentado durante el Oncenio de Leguía como promesa de desarrollo y solución a los problemas de país. Esto agudizó las consecuencias del abandono de las zonas rurales, dedicadas a la agricultura y la ganadería, generando el traslado de un importante porcentaje de la población.

De esta forma nuestro modelo económico extractivista y neoliberal, asociado con el centralismo, ha generado un "acelerado crecimiento y de ganancias empresariales, no vistos en otros países de la región" teniendo sus fuentes de riqueza en la exportación de materias primas, cuyos precios se dispararon en los mercados

¹⁰² Solo Lima concentra el 53% del PBI, mientras que Arequipa, La Libertad y Piura, representan, en conjunto, el 18%. del producto bruto interno hacia el 2008 (Miranda 2015: 158).

¹⁰³ Efraín Gonzales de Olarte, citado en Miranda, señala una opinión semejante, en el sentido de caracterizar a Lima como un "centro económico desproporcionado frente al resto de las economías regionales" mientras que Golte y Adams se refieren a Lima como un "mercado sobre dimensionado" (1990: 34). El autor habla de dos niveles de influencia: por un lado la aglomeración productiva de Lima, que no permite el desarrollo, adecuado, de empresas, en provincias, que puedan competir con las de la capital y por otro lado la concentración de la demanda que es un polo de atracción para los empresarios de provincias (Miranda 2015: 161, Gonzales de Olarte 2001: 17).

¹⁰⁴ Causa de capítulos...1678 (Archivo Arzobispal de Lima).

asiático (chino), europeo y norteamericano (Miranda 2015: 155).¹⁰⁵ Esto se expresó muy bien en los diez años de bonanza económica que experimentó el Perú entre el 2003 y el 2013 que difícilmente se volverán a repetir. En esos años el crecimiento promedio del PBI peruano era de 6,4 o 7,1% (Ganoza y Stiglich 2015: 23).¹⁰⁶ Mucho de este crecimiento estaba asociado, directa o indirectamente, al papel preponderante de la economía china. El 11 de diciembre del 2001, tras 15 años de arduas negociaciones, China entró a la Organización Mundial del Comercio (OMC). Esto supuso que el precio de las "manufacturas intensivas en mano de obra se redujo, mientras que las demandas necesarias para fabricarlas aumentó. Ambas cosas favorecieron al Perú" (36). Pasado el boom económico, que representó el aumento de precios de los minerales y con una crisis económica global que estalló el 2008, la situación socio-económica del Perú, en cuanto a desarrollo social, sigue arrastrando los problemas de siempre. En ese sentido, este modelo económico, generó crecimiento mas no desarrollo debido a su carácter no redistributivo y centralista (Miranda 2015: 155) agudizando la desigualdad, el deterioro del desarrollo interno y una sostenida migración del campo a la ciudad que no debe ser entendida como el simple traslado de personas desde zonas rurales a una urbe totalmente industrializada (Golte y Adams 1990: 37). El proceso de urbanización limeño, por el contrario, está plagado de procesos socio-económicos inconclusos¹⁰⁷ o en plena construcción que

¹⁰⁵ Cabe recordar que el Perú es el tercer productor de plata del mundo, el quinto productor mundial de oro, el tercer productor global de cobre y el segundo productor de zinc (Ganoza y Stiglich 2015: 32).

¹⁰⁶ Cabe resaltar que mucha de la resonancia de este crecimiento económico del Perú está asociado a las percepciones y comentarios emitidos por diversos funcionarios de organismos económicos internacionales. Así tenemos, que Ganoza y Stiglich han hecho un recuento pormenorizado de cómo nuestros éxitos macroeconómicos se fueron propagandizando. De esta forma, el primero en poner atención sobre nuestra "bonanza económica" fue el embajador estadounidense en el Foro APEC, Michael Michalak, quien en el 2007 declaró que el Perú representa un "milagro económico" siendo la reunión de APEC, una gran oportunidad para que el mundo conozca, "los éxitos económicos peruanos, que han batido récord." Por su lado, el 12 de diciembre del 2007, Raymundo Chirinos, economista del Banco Central de Reserva, presentó, en un encuentro académico, un trabajo titulado: "¿Puede el Perú ser un nuevo milagro económico?." Un año después, el presidente del Banco Interamericano de Desarrollo, Luis Alberto Moreno, señalaba que el Perú era el "tigre de Latinoamérica por el espectacular crecimiento económico de los últimos años." y en el 2012 María Anastasia O' Grady, del Wall Street Journal, llamó al Perú el "puma del Pacífico" en clara alusión, adaptada, a los famosos "tigres del Asia" (27).

¹⁰⁷ Golte y Adams señalan que: " De ahí que el proceso de urbanización en el Perú, a diferencia de los procesos similares en Europa, Japón y EE.UU., muestra una tendencia a la involución de las formas productivas. Luego de una fase inicial de surgimiento de una producción fabril en sustitución de formas de producción artesanales, se puede percibir, a más tardar desde fines de los años sesenta, un aumento cada vez más importante de formas de producción cuasi artesanales, de producción a domicilio, de formas de sobreexplotación de mano de obra en relaciones de producción." (Golte y Adams 1990: 36). Esto hace una clara alusión al intento del gobierno revolucionario de las fuerzas armadas, por "industrializar" el país, proyecto que con todas sus contradicciones, fue el intento más serio por cambiar la matriz productiva del país. Posteriormente se volvió a la "ortodoxia" económica

han contribuido a generar, entre los migrantes, formas de relacionamiento que les han permitido reproducir determinados mecanismos de adaptación y sobrevivencia relacionados con redes de parentesco, clientelaje o paisanaje (Golte y Adams 1990: 37) que conviven dentro de un sistema con nueva dinámicas socio-económicas y que se expresan, por ejemplo, en la conformación de clubes provinciales o centros sociales de migrantes.

6.4.- La migración en Santiago de Maray

Los pueblos alto andinos que conforman el distrito de Checras, dentro de la provincia de Huaura experimentaron, un marcado proceso migratorio que se acentuó en la segunda mitad del siglo XX. Los principales factores que contribuyeron a estos cambios demográficos están asociados con un modelo de crecimiento y “desarrollo” asociado, a nivel nacional, con la actividad primaria exportadora (minería, agricultura y ganadería), con un débil e incipiente proceso de industrialización y la consolidación urbana a partir de la década del 70 hasta el siglo XXI (Miranda 2015: 162).

A lo largo del siglo XX los destinos de los migrantes, de la zona de Cajatambo, Huaura y Oyón, eran los centros mineros de Raura (Oyón), Francois (Pasco), las haciendas azucareras del valle de Pativilca y luego Barranca, Huacho y Lima. Estos desplazamientos se fueron consolidando y reforzando con la construcción de obras viales asociadas, en 1920, durante el gobierno de Leguía, con la Ley de Conscripción vial que terminó construyendo 17 682 km. de carreteras,¹⁰⁸ usando mano de obra indígena gratuita lo que, aparte del carácter abusivo y racista de la norma, terminó por facilitar el proceso migratorio. Por ejemplo, en 1927 se inició la construcción de la carretera, afirmada, Sayán-Oyón-Parquin contando con la mano de obra de los pobladores de Checras, Chancay y Cajatambo. Estos procesos no han cesado hasta bien entrado el siglo XXI sino que se ha ido cristalizando y adquiriendo nuevas características de acuerdo a los cambios sociales que ya hemos esbozado líneas arriba.

en los 80s, para desembocar en una agresiva política de privatizaciones en la década del 90, modelo que persiste hasta el día de hoy.

¹⁰⁸ Se logró construir las siguientes vías de acceso: Lima- Canta-Chanchamayo; Huancayo-Pampas-Ayacucho-Huanta; Chancay-Huacho-Huaura-Oyon-Ambo-Cerro de Pasco-Huánuco; Trujillo-Huamachuco-Pataz. Esto aparte de dinamizar nuestra economía ligada al sector primario exportador también facilitaron los rápidos cambios sociales que estaba experimentando el país.

Ahora, de manera específica, los pobladores de Santiago de Maray, no son la excepción a estos procesos migratorios. En ese sentido, gran parte de su población migra a otras ciudades como Huacho, pero principalmente a Lima. Esto, ha generado una disminución en los grupos de edad entre los 15 y 40 años en las comunidades de origen, siendo el problema principal el ligado a la sucesión de los cargos comunales tanto administrativos como religiosos, así como la ausencia de mano de obra tal como lo analizó Golte y Adams en su estudio sobre las migraciones en 12 pueblos del interior del país (1990: 20, 52, 53). En el caso de Maray el presidente de la comunidad, nos comentaba, que el número de comuneros activos es de aproximadamente 159 personas, teniendo poca presencia de jóvenes (Entrevista al señor Benito, 29/04/2017). Así tenemos:

Cuadro 7: Cuadro de edades de los comuneros de Santiago de Maray.

EIDADES	SANTIAGO DE MARAY	
	HOMBRES	MUJERES
0-14	7	4
15-29	5	7
30-44	17	16
45-64	20	18
Sup. 65	35	30
Total	84	75

Fuente: Trabajo de campo.

El motivo, de este proceso migratorio, responde a expectativas laborales y educativas que no se ven satisfechas en la propia comunidad ya que el pueblo solo cuenta con una escuela (inicial y primaria) atendida por una sola maestra, pero también está relacionado con un factor cultural que empuja a los más jóvenes a formar parte de un sistema que este más interconectado con el mundo a través, por ejemplo, del internet. Al respecto se señala que "la baja capacidad de los profesores y el interés de los padres por obligar a emigrar a sus hijos es uno de los problemas prioritarios de Santiago de Maray" (Entrevista al presidente de la comunidad, el señor Benito, 29/04/2017). Un comunero joven lo explicaba de esta manera:

...la mayoría de jóvenes se van a Huacho y a Lima para estudiar, porque aquí no hay institutos, ni universidades... todos de esta zona se van por motivos de estudio algunos no estudian y se quedan a trabajar... [en Maray] no hay muchas posibilidades, no hay trabajo, tendrías que salir, estudiar y a veces te quedas...(Entrevista al Sr. Melvin, 13/04/2017).

Por otro lado, este proceso migratorio, también genera el olvido estatal ya que no se otorga financiamiento, ni se aprueban proyectos de inversión pública en beneficio del distrito de Checras. En este caso un requisito fundamental es que los beneficiados superen la cifra de 2000 habitantes y el distrito solo cuenta con 1760 personas. El presidente de la comunidad lo explica de esta manera:

... no tenemos internet, no estamos conectados con el mundo, ni en la municipalidad, ni en la comunidad, no hay forma de conectarse con otras ciudades... estamos casi en el olvido por parte del gobierno, el gobierno está decretando leyes, está poniendo parámetros, cuando buscamos una obra, una inversión... no aceptan porque no somos muchos, se requiere 2000 habitantes... las leyes se hacen para la costa no para la sierra (Entrevista al presidente de la comunidad, el Sr. Benito, 29/04/2017).

Por su parte, el alcalde de Checras, Héctor Pizarro Medina, manifestaba que:

... tenemos pocos recursos, nosotros para obras tenemos 265 000 soles para cinco distritos y tres anexos, prácticamente ocho comunidades, con esos recursos no se puede hacer mucho, de todas maneras hacemos obras pequeñas pero el pueblo exige obras grandes...tenemos la capacidad de gestión tenemos perfiles técnicos y expedientes, el detalle es que no calificamos porque el Estado pide de 2000 personas para arriba y Checras solo tiene 1760 y para muchas obras no calificamos y el gobierno nos cierra las puertas. Un ejemplo, el proyecto de las pistas y veredas de Maray está en el Ministerio de Vivienda y no nos han aprobado porque no llegamos a 2000 personas... (Entrevista a Héctor Medina Pizarro, alcalde de Checras, 23/01/2016).

En ese sentido, por un lado la población migra por políticas económicas consolidadas en base al centralismo fomentado por los mismos aparatos estatales, a lo largo de la historia, y por otro lado el mismo Estado, impide las posibilidades de desarrollo de las zonas alejadas con parámetros que no toman en cuenta las realidades históricas y mucho menos dinamizar económicamente aquellas zonas deprimidas y aisladas, agudizando aún más su situación de pobreza. Al respecto (como se desprende del mapa de pobreza distrital en la provincia de Huaura) la pobreza en el distrito de Checras es del 83%, siendo uno de los distritos más pobres de país (Miranda 2015: 162, 166). Esto lo pudimos comprobar, en varias oportunidades, en las visitas que hicimos al pueblo de Maray (capital del distrito) donde la precariedad de las vías de comunicación, la falta de calles asfaltadas y las carencias económicas eran más que evidentes, a pesar de encontrarse a solo cinco horas de Lima. Pero, sin duda, las inundaciones provocadas, durante el fenómeno del Niño en marzo del 2017, desnudaron aún más el subdesarrollo de estos distritos, que estuvieron prácticamente aislados durante casi todo el mes de marzo y hasta la quincena de abril. La carretera que conectaba a los distintos pueblos del distrito de Checras, se había derrumbado a la altura del centro poblado de Lacsaura (un anexo del distrito), como producto de la erosión del río Checras, y tuvimos que hacer un "trasbordo" rodeando la carretera dañada y viendo cómo se abrían más grietas en los contornos de lo que quedaba de asfalto.



Figura 26: Estado de la carretera que une a los distintos pueblos de las provincias alto andinas de la provincia de Huaura a raíz de las últimas inundaciones. *Bardales (2017)*.

Recién el 17 de abril, se restableció el libre tránsito a través de una vía alterna que fue abierta con maquinaria pesada. En total fue casi un mes y medio, donde estos pueblos estuvieron incomunicados, usando viejos caminos de herradura para poder salir (los autos particulares o "colectivos" que comúnmente llevan a los pobladores de estos pueblos hacia Churín o Huacho, ya que no hay transporte público, subieron hasta en cinco veces el precio de los pasajes y solo hasta cierto tramo donde había que tomar otro carro para completar el viaje) sufriendo un marcado desabastecimiento. Una comunera nos señalaba que ninguna autoridad, se hizo presente, ni antes, durante y menos después de las inundaciones.

Otro problema, asociado con la migración tiene que ver con un tema que el presidente de la comunidad explicaba de la siguiente manera:

... una de mis metas es promover, promocionar, que los jóvenes regresen a Maray, **hay muchos terrenos copados por comuneros ausentes**... tenemos personas que quieren quedarse en Maray pero no tienen donde quedarse porque los terrenos están copados, tócale un terreno y te dicen, no señor eso es mío, ¿qué puedes hacer? por eso también migran, frente a eso, nos hemos reunido como directiva y aplicar el estatuto que dice: comuneros con tres años de ausencia van a ser depurados de la comunidad, retornando sus tierras a la custodia de la comunidad...(Entrevista al Sr. Benito, 29/04/2017).

De esta forma, las migraciones tienen un doble efecto en este aspecto, ya que por un lado reducen la fuerza de trabajo en la comunidad pero sin embargo, muchos de los comuneros que abandonan su centro de origen no se desvinculan totalmente del mismo, no solo a través de la creación de redes de paisanaje en la capital, sino también conservando sus derechos comunales sobre la posesión de las tierras productivas. Esta situación, como nos lo explicaba el presidente de la comunidad, tiene muchos años y nunca se ha podido aplicar lo señalado por el estatuto lo cual implicaría desvincularlos totalmente de la comunidad, cosa que raramente ocurre ya sea por la férrea oposición de los comuneros o porque las formas de evitarlo son totalmente subsanables ya que si un integrante de la comunidad no ha asistido a las faenas comunales (la limpia de acequia principalmente) por espacio de tres años, solo debería pagar una multa por “sus fallos” o ausencias, para evitar ser borrado del padrón, la cual asciende a S/120 soles por año, es decir debería pagar S/360 soles por conservar la posesión de las tierras productivas. Esto se explica de la siguiente manera:

... un ejemplo, un comunero que vive en Lima, puede vivir tres años, no hizo faena, no vino acá a alinearse con la comunidad o no ha pagado sus fallos, entonces se le aplica el estatuto, el señor va a ser borrado del padrón y pierde todos sus derechos en la comunidad, no va a ser ya más comunero y si quiere ser comunero debe decir, yo no he hecho faena 3 años pero debo pagar mis fallos, eso se debe hacer, pero nunca se ha hecho...(Entrevista al señor Benito, 29/04/2017).

De darse este caso la comunidad vuelve a tomar posesión los terrenos y se determinará a quién adjudicárselo bajo el criterio consanguinidad o “afinidad” es

decir, “solo pueden ser comuneros, los hijos de comuneros o los yernos, si se casa con una marayana, los consideramos... solo los hijos o los yernos.” El mismo presidente nos comentaba que hacen esto para evitar la venta de terrenos a desconocidos, por “recelo, ya que no sabemos con qué intención vendrán de afuera, no hay como un marayano que lo cuide, esto es una costumbre que viene de antes” (Entrevista al señor Benito, 29/04/2017).

Este recelo, lo pudimos notar en todas las veces que visitamos la comunidad. Siempre nos identificábamos con el presidente en funciones, quien nos hacía un rápido interrogatorio de nuestra presencia, finalidad y tiempo de estancia en la zona, terminado este proceso se nos ubicaba en el local comunal, que está acondicionado para recibir a los visitantes. Esta era una edificación de dos plantas con 10 cuartos, muy ordenados, y que estaba ubicado al centro del pueblo. Al costado estaba la plaza central, a la espalda la municipalidad de Checras y al frente la calle principal de la comunidad que es la vía de entrada a la misma. Si bien es cierto, la migración ha cambiado rápidamente a estos pueblos, el relativo aislamiento y el olvido estatal siempre imprimen una atmósfera de cierta desconfianza y de calculada cortesía hacia el foráneo. Razones históricas no les faltan. Cabe recordar, que esta zona fue escenario hasta inicios del siglo XIX, de las famosas campañas de extirpación de "idolatrías" caracterizadas precisamente por constituirse en auténticas agresiones culturales de los curas visitantes en busca de erradicar sus creencias religiosas, que muchas veces eran protegidas apelando al silencio o fingiendo un desconocimiento absoluto. Si bien es cierto, de esto ha pasado mucho tiempo, es innegable que a lo largo de la historia, todo aquello que ha venido de afuera hacia la comunidad no ha sido del todo confiable, despertando natural desconfianza, la misma que los acompaña en sus desplazamientos hacia ciudades como Lima, donde requieren, precisamente, reproducir sus patrones culturales y sociales a través de redes de parentesco o de paisanaje. En ese sentido, la cultura y su reproducción, les otorga certezas (sociales y económicas), identidad y seguridad en un medio social caracterizado por un aparente caos.

6.5.- El Centro Social Maray en Lima

El 23 de setiembre de 1963 se fundó el "Centro Social Maray." Este agrupa, actualmente, alrededor de 80 miembros. Se ubica en el distrito de Puente Piedra en la Calle 2 N°257- Asociación de Propietarios Naranjito a la altura del Kilómetro 28.5 de la Panamericana Norte. El terreno tiene 1000 m² que en su momento costó \$11 000 y hoy, con el boom inmobiliario, está valorizado en \$ 400 000. El centro cuenta con una junta directiva y una cuenta corriente donde se realizan los depósitos y transacciones comerciales. Hasta el año 2016, el centro contaba con un capital de S/ 62 000. Este año el centro social cumple 55 años. El centro Social Maray, según la información de la propia asociación, contempla como uno de sus objetivos fundamentales mantener una relación cercana con la comunidad de Santiago de Maray que se expresa en los siguientes puntos:

- Proponer una reunión con la dirigencia de la comunidad campesina a fin de explorar posibilidades de cooperación.
- Concertar con la comunidad campesina la realización de una obra social o física que permita fortalecer las relaciones con el pueblo de Maray. Puede ser donación, materiales, libros para un colegio, biblioteca, etc.
- Realizar reuniones con la municipalidad distrital de la jurisdicción de Maray para ver en que se puede colaborar socialmente.

En ese sentido analizamos la organización del "Centro Social Maray" como parte de un proceso mayor asociado con las distintas estrategias de los migrantes para poder subsistir en las ciudades, sin que ello suponga un quiebre definitivo con su cultura la cual se reproduce a través de una red de relaciones sociales. Esto es lo que Golte llama "proceso de desterritorialización". Así tenemos que:

Los movimientos migratorios que se generalizaron a fines de la primera mitad del siglo XX no significaron que la gente se desvinculara de sus grupos sociales de origen. La migración de aldeas campesinas a otras zonas agrícolas, minas y a las

ciudades no significaron entonces una ruptura en las redes sociales, sino su desterritorialización. Adonde llegaban los migrantes recreaban en asociaciones formales e informales la cohesión de grupos que compartían el mismo origen y organizaba la interrelación con sus parientes y paisanos en las aldeas (Golte, 2001: 115).

Por otro lado, las actividades agendadas son las siguientes:

Cuadro 8: Cuadro de actividades del Centro Social Maray.

FECHA	ACTIVIDAD
07 DE ENERO	Participar de la fiesta costumbrista de la fiesta del maíz (Wircoy) realizado en Maray.
25 DE ENERO	Participar en la réplica del sembrío del maíz (Wircoy) en Lima, en nuestro local institucional de Urb. Naranjito-Puente Piedra.
8 DE MARZO	Actividad por el Día de la Mujer.
10 DE MAYO	Actividad por el Día de la Madre.
21 DE JUNIO	Actividad por el Día del Padre.
25 DE JULIO	Participación en la Fiesta Patronal de la Comunidad, en honor a San Santiago de Maray, en el Campeonato Distrital de Fútbol y otras actividades.
28 DE JULIO	Fiestas Patrias y Campeonato Distrital de Fútbol.
23 DE SETIEMBRE	Aniversario del Centro Social Maray. Concurso de Belleza Baile Social Campeonato Inter empresas Realización del Festival Gastronómico y Artístico del Centro Social Maray. Desfile Artístico del Centro Social Maray.

Fuente: Centro Social Maray.

Es interesante notar que, entre sus actividades planificadas como asociación de migrantes, se encuentra la réplica de la fiesta de la siembra del maíz llamada *Wircoy* que en la comunidad de Maray, se realiza el 07 de enero, pero que en Lima se lleva a cabo el 25 del mismo mes. Al respecto Golte señala que, tanto entre los migrantes

andinos como los de clases medias criollas, se mantiene una vinculación familiar y cultural con sus grupos de procedencia y que esto responde a la creación de procesos identitarios, de autoestima y sobre todo de reproducción socio-económica (Golte 2012: 257, 258).

Por lo tanto:

Es comprensible entonces que las redes mantengan las relaciones sociales en los lugares de origen traten de emular los ciclos festivos de estos y veneren a santos en los pueblos de procedencia. Claro que todo ello no consiste simplemente en una repetición ciega de pautas adquiridas, sino en una reinterpretación que incluye parámetros adquiridos en el nuevo ambiente. Pero incluso estas reinterpretaciones son reelaboradas grupalmente, y muchas veces, especialmente cuando hay cierta afluencia económica, los nuevos hábitos y las adquisiciones culturales son retrasladadas al lugar de origen (Golte 2012: 258. Mi subrayado).

Por ejemplo, en Maray, las tres festividades que requieren de la “peregrinación” de los migrantes a la comunidad de origen son la, ya señalada, festividad de *Wircoy* (la fiesta del maíz), la celebración en honor al santo patrón del pueblo, Santiago Apóstol y, aunque no está agendada, pudimos constatar que un importante sector de los migrantes también colabora con la celebración de la *champería* ya sea colaborando en la faena o donando productos para la celebración (esto lo desarrollaremos más adelante) (Trabajo de campo 29/04/2016). Esto se constituye en una muestra clara de crear vínculos de cohesión e identidad con la comunidad de origen al tiempo que imprime nuevas interpretaciones a la práctica del ritual.

Por otro lado, los migrantes agrupados en torno al Centro Social Maray establecen relaciones con otras asociaciones de migrantes de la misma provincia de Huaura, agrupados en la Federación de Instituciones de la Provincia de Huaura (ver figura 20), a través de competencias, que en el fondo sirven para afianzar las redes sociales entre sus integrantes y los de otras comunidades. Así, por ejemplo, en el 2017, participaron en un campeonato deportivo, con sede en Huacho, las asociaciones de Canin, Jucul, Paccho, Puñun, Picoy, Tongos, Tulpay, Ambar, etc. Muchas veces, la organización de estas actividades así como es motivo de cohesión social, también expone las pugnas y luchas internas por el control de las dirigencias

que muchas veces no están solo motivadas por la confraternidad sino por agendas personales y empresariales bien definidas.

A pesar de que el Centro Social Maray, circunscribe sus acciones dentro de la ciudad de Lima, es interesante notar que la junta directiva estuvo presente, en el año 2015, en la reunión de coordinación para la ejecución de la represa de *Churincocha*.

Cabe recordar, que este lugar es el origen de la bocatoma principal de Santiago de Maray, llamada *Ucan* la cual brinda agua tanto a Maray como a los demás pueblos vecinos como Puñun. Por sus características geográficas, la zona de *Churincocha*, es un gran repositorio natural de agua, lo cual facilitaría la construcción de una represa de alrededor de 900 000 m.³

Cabe agregar que a esta reunión de coordinación acudió el Presidente Regional de Lima, Nelson Chui, el alcalde de Checra y los delegados de los distintos pueblos del distrito. La única asociación de migrantes que estuvo presente fue la de Maray. Aunque no se llegó a un acuerdo definitivo sobre la construcción de la represa se habló de plazos de ejecución a partir del 2016 pero hasta la fecha cuando fuimos al pueblo de Maray, los pobladores nos señalaban que este proyecto estaba estancado (Trabajo de campo 13/04/2017).

En cuanto a las ocupaciones de los migrantes de Maray, encontramos que se dedican a oficios diversos, en especial, al de cerrajeros, obreros de construcción y empresarios de distintos rubros, como por ejemplo, el de alquiler de encofrados o toldos para eventos institucionales.



Figura 27: Los cinco distritos que conforman la Federación de Instituciones de la Provincia de Huaura. Imagen tomada de la Federación de instituciones de Huaura.

6.6.- Los migrantes de Santiago de Maray y el culto al agua

Sin embargo, y a pesar de estos cambios demográficos, se han producido interesantes procesos adaptativos que Golte y Adams explica de esta manera:

... el éxodo ha dejado surgir una variante, que consiste en la participación de los migrantes en el sistema de cargos, en cuanto éstos son cargos festivos. Lo que vale para las fiestas resulta impracticable en lo político-administrativo, pero también en este aspecto los migrantes intervienen en la gestión a través de las asociaciones de migrantes o de comités ad hoc con finalidades específicas, aparte de apoyar a las autoridades del lugar de origen en sus gestiones ante organismos gubernamentales o instituciones privadas (Golte y Adams 1990: 52, 53).

Esto lo pudimos comprobar en la fiesta de la *champería* donde para el día del ritual asisten jóvenes migrantes y adultos, provenientes de Lima, a participar en las faenas y también colaboran con los preparativos de la misma, siendo bien recibidos por los comuneros por las gestiones que realizan en Lima ya que son el nexo con el gobierno y las ONGs. Al respecto un comunero señalaba que "la función de ellos es ser una ayuda con el gobierno y coordinar donaciones con las ONGs y buscar apoyo afuera" (Entrevista al secretario interino de la comunidad de Santiago de Maray). Al respecto Golte y Adams señalan que:

Una figura que se repite es que el pueblo de origen requiere de una contraparte formal en la ciudad, para que ésta pueda realizar gestiones de ayuda y apoyo ante organismos gubernamentales (71).

Esta realidad se repite en la fiesta del maíz, realizada el 07 de enero y en la celebración en honor al apóstol Santiago, patrón del pueblo, el 25 de julio, que por cuestiones de índole turística, recibe gran afluencia de público y de migrantes que asisten y colaboran con la celebración.

Un comunero joven señalaba que "para la fiesta del maíz y de la champería también vienen de la costa." Sin embargo, también remarca que "algunos [jóvenes] que participan en los rituales, siguen normal y otros ya no quieren trabajar solamente vienen a tomarse fotos" (Entrevista a Melvin, 20 años, 13/04/2017).

Mención aparte son aquellos comuneros que están comprometidos con los cargos directivos de la comunidad de Maray, que por lo general son parientes entre sí y tienen nexos con la comunidad de origen en base al parentesco familiar. Por ejemplo, el actual presidente de la comunidad de Maray es sobrino del presidente del Centro Social Maray ubicado en Lima. Esta relación, por un lado se constituye en un vínculo fluido entre la ciudad y la comunidad pero por otro también está asociado con determinadas agendas personales. En este caso, las personas que están fuera de la comunidad, no pierden los lazos con la misma, encontrando en el ritual de la limpia acequia o de la siembra del maíz, no solo un vehículo de identidad y participación en un grupo social, sino una legitimación ante los comuneros para continuar con sus gestiones en Lima, en el caso de aquellos que tienen cargos administrativos que los ligan a la política comunal. Casi la totalidad, de los migrantes que participan en los rituales, pertenecen al Centro Social Maray, ubicado en Lima, que se encarga de realizar gestiones en beneficio de la comunidad, aunque no es difícil darse cuenta que detrás de esta ayuda "desinteresada" hay intereses económicos y hasta políticos bien marcados que se fusionan con una relación con el pueblo. En ese sentido, que estas personas regresen y participen de las festividades comunales no solo implica un proceso de identidad local sino también es una legitimación constante de la representación del pueblo en la capital.

Por otro lado, así como hay migrantes que regresan para las fiestas, también hay casos de jóvenes que, después de una temporada en Lima, deciden regresar a la comunidad de origen. Este es el caso de un comunero, de 20 años, llamado Melvin quien terminó la secundaria en un pueblo cercano a Maray, en Chiuchín, posteriormente viajó a Lima para recibir una capacitación en "inseminación y mejoramiento genético en ganado vacuno" en la Universidad Agraria La Molina. Vemos que la elección de su carrera está directamente relacionada con su experiencia en el campo ligada a la actividad agropecuaria.

Al respecto Golte y Adams señalan que: "en casi todos los migrantes, su idea de profesionalización superior es guiada inicialmente por la experiencia que han tenido con profesionales en sus pueblos de origen" (Golte y Adams 1990: 85). Melvin, señalaba, como experiencia personal, que al pueblo de Maray llegaban constantemente estudiantes de veterinaria de distintas universidades pero que "no sabían cómo tratar al ganado, apenas la vaca se movía se asustaban y se iban... nosotros no decíamos nada."

Por otro lado, nos contó, que, ya en Lima, su centro de residencia era la urbanización "Pro", "en la casa de su madrina", para quien trabajaba y a su vez le ayudaba con el hospedaje. En cuanto a la forma en que financió sus estudios estos fueron pagados por su trabajo y con la ayuda que recibió del Centro Social Maray ya que "ellos pagaron el precio de la capacitación para yo poder estudiar." Podemos notar claramente que su desenvolvimiento en la capital estuvo marcado por una red de parentesco y paisanaje que en este caso se expresa en "su madrina" y los miembros de la asociación de migrantes, quienes le pagaron sus estudios. Esta red de contactos en Lima le proporcionó no solo un apoyo como mecanismo adaptativo y psicológico, ante una experiencia totalmente nueva, sino también marcadamente económica para ayudarlo a insertarse tanto en el sistema educativo capitalino como en el mercado laboral. Terminado este periodo, Melvin decide regresar a Maray. Ya en el pueblo, nos cuenta su intención de "seguir capacitándose para mejorar el ganado, ya que su zona se dedica mayormente a eso." Precisamente ya de regreso, es que Melvin retoma activamente su participación en la comunidad, señalando que, junto a su madre quien es viuda, trabaja la tierra y le ayuda en las faenas y fiestas como la siembra del maíz o la champería. Allí es precisamente que él puede observar que así como hay migrantes, que residen permanentemente en Lima, y que colaboran con la comunidad de origen, existen otros cuyas actitudes no son bien vistas por los residentes en el pueblo, él lo explica de la siguiente manera:

... algunos ya no quieren trabajar... esto está mal porque, ¿cómo vamos a hacer eso?, si tú has nacido, crecido acá y te vas, no tienes por qué cambiar, es igual, no te vas a creer más ni menos... (Entrevista a Melvin 23/04 2017).

Es interesante notar que, si bien es cierto, hay un retorno de migrantes para las distintas festividades, lo cual es bien recibido por los comuneros de origen, ya sea por confraternidad o simple pragmatismo, en torno a lo que ellos pueden gestionar en Lima en beneficio de la comunidad, también existen conductas que no son bien vistas, por los comuneros de origen, pero que al final son toleradas.

Un caso distinto era el de otro comunero, que nos señalaba que dos de sus hijas estaban fuera del pueblo pero de manera estacional, una en Chiuchin (un pueblo vecino a Maray) y otra en Lima. En ambos casos, se dedicaban al comercio y regresaban “de cuando en cuando” para apoyar en las faenas como la limpieza de los canales. El mismo comunero señalaba que los que vienen de Lima “cooperan con gastitos, participan... es su costumbre y vienen a alegrarse y divertirse.” En ese sentido, al igual que en el caso anterior, también se corrobora la presencia de migrantes en la celebración, aunque en un tono mucho más festivo y colaborando especialmente con dinero para la organización de los gastos.

Otro punto resaltante, es el caso del secretario interino de la comunidad, ya que el titular se encuentra en Lima. La relación entre ambos es de compadrazgo y mucha confianza. A su vez el secretario titular, también lo es de la Asociación de Migrantes de Maray en Lima. Según su testimonio, están en constantes coordinaciones y este forma parte de la red de relaciones de los migrantes en la comunidad. Cuando se realiza el ritual de la limpia acequia, este secretario es quien coordina la llegada de los migrantes y su participación en el ritual. Él manifiesta que la gente que migra apoya a la comunidad en “contactarse con el estado para hacer distintas diligencias” y que por lo tanto su participación es relevante y necesaria por la red de contactos que ellos representan.

6.7.- La presencia de nuevos grupos religiosos y la práctica de los rituales en Santiago de Maray

La comunidad de Santiago de Maray, presenta dos denominaciones religiosas no católicas: La Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Alianza Cristiana y Misionera. Entre ambas el número de feligreses suma alrededor de 40 personas, que para un pueblo como Maray, con poca concentración de personas, es un número relativamente alto, siendo los de mayor número los adventistas o “sabáticos” como los conocen en Maray. Cabe agregar que los feligreses de la Iglesia Católica son más, cuentan con una pequeña iglesia, en cuyo altar se ubican, el Apóstol Santiago y la Virgen de Santa Ana, entre otros santos (ver figuras 28, 29 y 30). Sin embargo, no se celebra misa, no hay un cura permanente y este solo viene en la fiesta del patrón del pueblo, el Apóstol Santiago, previas coordinaciones y pago por la realización de la misa (que asciende a S/200 soles según lo manifestado por los comuneros).



Figura 28: Iglesia católica de la comunidad de Santiago de Maray. *Bardales (2017).*



Figura 29: Altar de la actual iglesia de Santiago de Maray. A la mano derecha, el Patrón del pueblo, el Apóstol Santiago, a la izquierda, la Virgen de Santa Ana. Al centro de la mesa se encuentra una Biblia en latín con la que se oficia misa cada vez que el cura llega al pueblo. Elaboración Nelsi Mallqui (2017).



Figura 30: De izquierda a derecha, la Virgen María, el Apóstol Santiago y la Virgen de Santa Ana.

Nosotros pudimos dar cuenta que en una de las ocasiones que visitamos el pueblo, uno de los miembros de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera había conectado un parlante hacia la calle y se escuchaba claramente la prédica encendida de un pastor que hablaba de la salvación, la promesa de vida eterna, para los que “obedecen la palabra de dios”, y la condenación eterna para los “impíos” e incrédulos. La prédica se extendió por cerca de dos horas entre mensajes y cánticos de adoración a menudo de corte bastante fundamentalista.

En cuanto a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, es importante recordar que es una organización religiosa de carácter protestante cuyos orígenes están ligados a una visión apocalíptica de su fundador llamado Guillermo Miller (1782-1849), natural de Massachusetts- EEUU, quien había predicho que Cristo regresaría a la Tierra el 22 de octubre de 1844. Cuando esto no ocurrió, muchos seguidores de Miller, lo abandonaron, señalando que todo era parte de un fraude bien montado. A este periodo de la historia religiosa adventista se le conoce como el “Gran Chasco”. Sin embargo, un sector, “el remanente fiel”, continuó siguiendo las ideas de Miller y las reinterpretaron, señalando que en la fecha fijada, en realidad, Cristo debía cumplir una nueva función en el santuario celestial, antes de venir a la Tierra. Precisamente este grupo de personas que reacomodaron, lo que a todas luces era una visión apocalíptica de la realidad, son los que llegaron a consolidar la Iglesia Adventista del Séptimo Día. De este grupo destaca de manera nítida una mujer, a la que ellos consideran una profetisa de dios, llamada Elena G. de White que con sus visiones contribuyó a apuntalar la doctrina de los adventistas del séptimo día. Actualmente la organización tiene su sede en el estado de Maryland (EEUU).

Asociada siempre a ideas conservadoras no ha estado exenta de sucesos relacionados con interpretaciones fundamentalistas de la Biblia, precisamente por la misma naturaleza de sus enseñanzas.¹⁰⁹ Su doctrina tiene como pilar fundamental la firme creencia en “guardar” el séptimo día (sábado) como señal distintiva de lealtad a dios. Esto responde a la interpretación literal del Génesis donde se señala que dios

¹⁰⁹ Es conocido el episodio protagonizado por David Koresh un antiguo miembro de la Iglesia Adventista del Séptimo Día quien señalaba ser el nuevo profeta de dios y cuya predicación apocalíptica y fundamentalista, terminó el 28 de febrero de 1993, con la Masacre de Waco (Texas) en la que murieron 158 personas cuando el FBI intentó tomar por asalto la sede del grupo.

descansó el séptimo día. Incluso consideran que esta práctica es una especie de “sello sagrado” que los diferencia de las demás denominaciones que “guardan” el domingo asociado, según ellos, con una celebración romana pagana. De esta forma, se “guarda” el sábado desde el viernes a las seis de la tarde hasta el mismo sábado a las seis de la tarde, siguiendo lo que señala la Biblia en varios pasajes del Antiguo Testamento. En todo ese lapso de tiempo, no deben de hacer otra cosa que no sea ir al templo, escuchar la prédica, recibir clases y cantar alabanzas, inclusive preparan sus alimentos horas antes para no tener que cocinar ese día y relacionarse con actividades del "mundo." En el caso de Maray, uno de los miembros destacados de la junta directiva de la comunidad profesaba esta religión y una de las primeras cosas que se trataba de organizar era que la celebración de la *champería* o limpia acequia no se programe un fin de semana, de modo tal que no se cruce con la “guarda” del sábado. Por otro lado, una comunera nos señalaba que:

... por ejemplo los que estudian la Biblia, los que son hermanos, no quieren cumplir ese pago a la tierra, al agua... acá hay de dominical y adventista, sabático, participan del trabajo pero no del pago a los apus, se ponen a un costado, entre ellos, y no comparten con nosotros, no catipan la coca, no toman y en la celebración de la presentación de la nuera no bailan y se ponen a un costado... (Entrevista a la señora, Susana, 14/04/2017)

Otra comunera nos comentaba, con cierto humor, que a veces le tocaba ser presidente de la comunidad a un adventista o evangélico y que ellos, los católicos, prácticamente lo “obligaban” a que participe de los rituales y los bailes: “por ejemplo, una vez el presidente, era *hermano* (forma en que se llama a los evangélicos)... él no quería hacer nada y le hemos hecho bailar a la fuerza y ahora ya hace ya...”

Sin embargo, fuera de lo anecdótico que puede resultar las reticencias, de evangélicos o adventistas, a la hora de la celebración del ritual, este se constituye en un verdadero problema que solo es limitado por el número de sus miembros que aunque, aun no es del todo gravitante, puede ir en aumento. Por ejemplo, otro comunero, de mayor edad, nos comentaba, con evidente fastidio, que los integrantes de estos grupos religiosos:

no quieren hacer nada, en una comunidad debemos trabajar todos juntos, todos [debemos realizar] los usos y costumbres, debemos cumplir, pero ellos no. En la faena si participan pero en las costumbres (catipar, beber) se van a un lado y nos dicen: sigan nomás ustedes... (Entrevista al señor Tomas, 14/04/16).

La negativa de estos grupos a practicar los rituales está asociado con una interpretación fundamentalista y literal de la Biblia que sitúa estas celebraciones, según ellos, como auténticas expresiones paganas o si se quiere demoniacas donde se entremezclan la invocación a fuerzas contrarias a dios y comportamientos que no dejan un “buen testimonio” a los demás, en especial en lo referente a la ingesta de licor y la embriaguez propia de estas festividades. En esto y a pesar del tiempo transcurrido, se reedita la vieja prédica de los extirpadores de “idolatrías” coloniales, cuyo lenguaje es sorprendentemente repetido en expresiones que equiparan al ritual de la limpia acequia con “idolatrías demoniacas” o “paganismo puro” pero esta vez desde el fundamentalismo evangélico o adventista importado desde los EEUU. En este aspecto, estos grupos resultan, a veces, mucho más absorbentes, en las exigencias a sus feligreses, que la doctrina católica. En ese sentido, con la ausencia total de un cura, es fácil darse cuenta porque los adventistas siguen creciendo en número, seguidos por los evangélicos cuyos operadores están más pendiente de las “almas” de sus seguidores procurando que sigan la “buena doctrina” y no practiquen cultos o rituales considerados satánicos o contrarios a las enseñanzas bíblicas.

CONCLUSIONES

- El culto al agua, registrado en 1677, en la comunidad de Santiago de Maray, se sigue celebrando en la actualidad, contando con la participación de un importante sector de la población tanto residente como migrante a pesar de los cambios demográficos. De este modo, el ritual contemporáneo, encierra semejanzas histórico-culturales con el realizado en el periodo colonial. Así tenemos que en 1677, se practicó, de manera casi clandestina, para garantizar las buenas cosechas y el acceso al agua en medio de un contexto colonial represivo. Actualmente, sigue asociado con la representación y legitimación simbólica del acceso al agua, por parte de la comunidad, para así asegurar sus actividades agropecuarias.

- La vigencia del culto al agua, se explica por la dependencia económica, de la comunidad de Maray, de la actividad agropecuaria desde el periodo colonial. En ese sentido, el contexto geográfico, económico y cultural han contribuido a preservar esta práctica ritual como parte de un complejo sistema que se ha ido procesando a lo largo del desarrollo histórico en los Andes centrales.

- Actualmente, la comunidad de Santiago de Maray sigue dependiendo de las actividades agropecuarias lo cual es el trasfondo que explica la pervivencia del culto al agua que a su vez es parte de un marco socio-cultural mayor que es el resultado de un largo proceso histórico.

- Este culto, es de origen colonial, aunque las investigaciones, en la zona arqueológica de Tupish, ubicada en el Maray actual, dan cuenta de una posible celebración del ritual de carácter prehispánico.

- El culto al agua, está asociado tanto a la legitimidad del acceso al recurso hídrico como a la representación y expresión del poder de las autoridades tanto locales como migrantes, estos últimos logran una mayor identificación con la población residente cuando estos los ven comprometidos con sus prácticas rituales. De este modo el ritual es también un instrumento político a nivel micro. En ese sentido, actualmente, el Presidente de la comunidad y personajes con rango de autoridad, son quienes se

dirigen a la toma de agua principal de Maray, llamada *Ucan*, para realizar ofrendas rituales como parte de la primera fase de la celebración de la limpia acequia, mientras que los miembros de la asociación de migrantes colaboran económicamente con la compra de diversos productos para la celebración. En ese sentido el ritual proporciona estatus y prestigio asociado con la capacidad de gasto de los migrantes que llegan a la celebración.

- Los intentos del Estado por "modernizar" los canales de irrigación, recubriendo ciertos tramos con cemento, no han sido del todo satisfactorios generando cierto malestar en la población por dos motivos fundamentales: la filtración del agua a través de los canales y la imposibilidad de los animales de pastoreo para tomar agua de estas partes del canal por la rapidez con que baja el agua asociado a las características del cemento que hace que el agua fluya con mayor rapidez obligando a los animales a moverse a mayores distancias en busca de agua.

- Estos intentos por tecnificar los canales de irrigación refleja un problema persistente en todos los proyectos de desarrollo impuestos desde Lima que no toman en cuenta los saberes y las opiniones de las personas de la zona. Esta situación, lo único que ha logrado es que los comuneros sigan confiando más en la forma tradicional en que hacían sus labores incluyendo todo el complemento ideológico que supone el ritual de la champería.

- El culto al agua, en 1677, era un reflejo de la estructura organizativa del pueblo de Santiago de Maray. Esto se expresó en los sacerdotes que representaban a los ayllus *Allauca*, *Ichoca* y *Quimallanta* que conformaban dicho pueblo. A su vez, la celebración de esta práctica ritual le otorgaba prestigio, legitimidad e importancia a los especialistas religiosos que la llevaban a cabo. Esto se hizo evidente cuando el doctrinero Juan de Esquivel y Águila atacó los principales símbolos religiosos del pueblo y apresó a sus sacerdotes nativos lo cual le generó una denuncia por capítulos contra el párroco por parte de los indios.

- La fecha de celebración del ritual al agua o limpia acequia, tanto en el periodo colonial como en la actualidad, se celebra casi por el mismo mes (abril en 1677 y entre abril o mayo actualmente). Estas fechas corresponden con el calendario asociado con las faenas agrícolas (se espera que las lluvias cesen), que son la base económica del pueblo de Santiago de Maray.

- Esta celebración se estructura en función a principios organizativos contemporáneos pero también es parte de una práctica cultural colonial y prehispánica, estando ampliamente difundida en el desarrollo histórico de los Andes centrales tal como se registró, por ejemplo, en el Manuscrito de Huarochirí.

- Durante el ritual al agua contemporáneo se ha registrado la presencia de tres grupos que participan para las festividades, cuyos nombres son: *Allaucán, Ichocán y Quimallanta*. El origen de estos, responde a raíces históricas-culturales de larga data asociados con los viejos ayllus de: *Allauca, Ichoca y Quimallanta*, siendo la primera vez en ser registrados el **5 de agosto de 1677** cuando, Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás, tres de los principales acusados en el juicio por “idolatrías” (realizado en Santiago de Maray), confesaron que pertenecían a estos ayllus, al tiempo que los representaban ante las deidades.

- Cabe señalar, en relación al punto anterior que, en la actualidad, estos grupos: *Allaucán, Ichocán y Quimallanta* solo "funcionan" al momento de realizar el ritual del agua y siempre están asociados con las mujeres al momento de presentar a la "nueva novia" o nueva integrante de la comunidad. Los varones entrevistados señalan su pertenencia a dichos grupos en función al que pertenece su madre. Sin embargo, debido al fenómeno de migración y despoblamiento, recientemente, el grupo *Quimallanta* ya prácticamente ha desaparecido.

- El ritual al agua, celebrado actualmente, se constituye, también, en un rito propiciatorio de la fertilidad a nivel de los integrantes de la comunidad. Esto se expresa en la presentación de la "*lunchuy*" o "nueva nuera" ante los integrantes del pueblo. De esta forma el ritual al agua es el marco adecuado para expresar no solo el complemento orgánico y vital de la unión entre el agua y la tierra sino entre los seres humanos, lo cual se expresa en la unión carnal entre un hombre y una mujer lo que se traduce en la integración de un nuevo grupo familiar dentro de Santiago de Maray.

- El punto anterior encuentra claras reminiscencias históricas expresadas en el relato de la unión del dios *Pariacaca* y la india *Choquesuso*, que es descrito en el Manuscrito de Huarochirí. Esta unión, como se recuerda, permitió, garantizó y legitimó, el acceso al agua por parte del ayllu de *Choquesuso*, a cambio de que esta acceda a unirse con *Pariacaca*, quedando sacralizada y convertida en piedra, la misma doncella, junto al puquio *Cocochalla*.

- Así mismo, la presentación de la *lunchuy* o "nueva novia" no solo implica un rito de unión matrimonial simbólica o de fertilidad sino también asegura la reproducción social del pueblo ya que consolida la cohesión de la comunidad y la inclusión de una nueva familia cuyos nuevos integrantes pasaran a formar parte de la fuerza de trabajo de la comunidad.

- La bocatoma principal del actual pueblo de Santiago de Maray se llama *Ucan* (que se origina en la zona de *Churincocha*) y cerca de ella se realizan una serie de acciones rituales. De igual modo, el registro sobre el culto al agua en Santiago de Maray en 1677, señala que los especialistas religiosos realizaban una serie de actos rituales en las inmediaciones del puquio *Curicalla* que era el origen de la acequia en aquellos tiempos.

- El ritual de la limpia acequia, durante el periodo colonial, estaba asociado, también, con la adoración a los cerros sagrados o apus. Así tenemos que la gente del pueblo de Santiago de Maray adoraba al cerro *Guanpucani* en cuyas inmediaciones estaba el puquio *Curicalla* y la pacarina, llamada *Llaullatullu*, de donde salió un ser mítico que "abrió" la acequia del pueblo. En ese sentido el ritual al agua estaba respaldado por una mitología que no solo sustentaba la ritualidad sino que también explicaba la formación de los accidentes geográficos.

- En relación al punto anterior, actualmente, los pobladores de Santiago de Maray al momento de realizar la limpia acequia, rinden tributo a los apus del pueblo, destacándose el cerro *Quichunque* y *Guanpucani*, entre otros, que están asociados con la fuente de agua principal llamada *Churincocha*. En el periodo colonial, el dueño del agua o wamani, a quien se le atribuye "abrir" la fuente de agua, se le caracterizó como un ser de un solo pie que salió de la pacarina *Llaullatullu*.

- En relación al punto anterior, se tiene registros del cerro *Guanpucani* desde el **5 de agosto de 1677**, fecha en la cual Juan Gutiérrez, uno de los principales acusados en el juicio por "idolatrías" realizado en el pueblo de Maray, describió el culto al agua señalando que ese cerro era una de las principales deidades del pueblo.

- El culto al agua se ha constituido en un importante medio para comprender el funcionamiento de una comunidad como Maray. En ese sentido no se constituyó como parte de un conjunto de ideas metafísicas sino fuertemente enraizadas con la organización socio-cultural y económica del pueblo, tal como se demuestra desde 1677.

- La comunidad de migrantes de Santiago de Maray asiste a la celebración del culto al agua y de otros rituales.

- El proceso de adaptación del culto al agua ante los cambios históricos no es nuevo y se ha venido cristalizando desde el periodo colonial, donde pudo pervivir a pesar de las campañas de extirpación de "idolatrías."

- El culto al agua en Maray, si bien es cierto posee registros coloniales, presenta una serie de importantes variaciones asociadas con los cambios del proceso histórico. Se ha abordado este ritual como parte de un proceso socio-histórico cambiante y adaptable.

- Durante el periodo colonial, en el año 1677, el culto al agua se constituyó en un vehículo de cohesión social que garantizaba acceso al recurso hídrico a pesar de la persecución religiosa contra los cultos nativos expresada en la llamada extirpación de "idolatrías." En ese sentido, fue un elemento de resistencia cultural pero también de adaptación y reinvención de las viejas tradiciones prehispánicas, dejando de lado esencialismos ahistóricos.

- Este ritual también forma parte de un proceso que busca generar identidad y la preservación de las tradiciones socio-culturales. En ese sentido la cultura andina se encuentra en un constante proceso de reinvención.

- El impacto de las persecuciones católicas no logró desaparecer el culto al agua. Sin embargo, los cultos protestantes actuales tienen un impacto mucho más profundo. Estos están asociados con la idea de exclusión y rechazo absoluto de otras expresiones religiosas. En ese sentido y si bien la evangelización católica fue un proyecto colonizador y de dominación, en la práctica permitió una convivencia tirante, pero negociada, entre ambos sistemas religiosos, el andino y el español, que permitió que muchos cultos pervivan o se adapten a las nuevas condiciones sociales. En ese sentido la cristianización de los indios fue un proyecto que dependía mucho más de la voluntad personal del arzobispo, de turno, que de una práctica institucionalizada y sistemática. Actualmente, las nuevas denominaciones religiosas, en algunos aspectos, son mucho más intolerantes con otras expresiones religiosas de lo que fueron los viejos extirpadores.

- En relación al punto anterior, las iglesias, tanto evangélica como adventista, que operan en la comunidad de Santiago de Maray, han contribuido a consolidar un lento y progresivo proceso de desestructuración de los rituales comunitarios, bajo una prédica que desarticula sus tradiciones y hace un llamado a una pureza religiosa que excluye toda acción considerada "demoniaca." Algunos comuneros, que forman parte de estas congregaciones, ya no asisten a sus obligaciones rituales por considerar que atentan contra su nueva fe o solo lo hacen por cumplir las faenas mas no las tradiciones culturales que le da el principio de unidad y cohesión a toda comunidad.

- El juicio por extirpación de "idolatrías" de 1677 si bien, legalmente, configuró un contexto social sumamente agresivo contra las religiones nativas, en la práctica significó un constante y conflictivo proceso de negociación entre la comunidad de Maray y el cura doctrinero Juan de Esquivel y Águila, la cual estuvo mediada por los intereses económicos tanto del religioso como de los indios.

- En relación al punto anterior el párroco permitió la celebración de ciertos rituales a cambio de exacciones económicas y los indios, celebraban sus ceremonias, para garantizar su reproducción socio-cultural y económica, legitimada a través de la práctica ritual y llevada a cabo por sus especialistas religiosos.

- Actualmente, los migrantes de Santiago de Maray, que viven principalmente en Lima, han desarrollado importantes redes de relacionamiento con su comunidad de origen volviendo periódicamente para la celebración de sus principales fiestas.

- La creación de procesos identitarios en Santiago de Maray están fuertemente enraizados y asociados con la celebración de sus tradiciones, las cuales son reinventadas, redefinidas, promovidas y conservadas precisamente por aquellas personas que han migrado, así como por los comuneros del pueblo.

- La red de migrantes de Santiago de Maray, que funciona en Lima, posee fuertes vínculos de relacionamiento que se expresan en reuniones periódicas y en la celebración simbólica de rituales en la ciudad de Lima.

- La asistencia al ritual al agua por parte de los migrantes, residentes en Lima, les otorga prestigio ante la comunidad. De esta forma la celebración del culto al agua se constituye, en sí misma, como una oportunidad, para demostrar su capacidad de gasto o su red relaciones sociales, teniendo en cuenta que la fiesta implica importantes gastos económicos a pesar de ser una comunidad pequeña.

- La celebración de culto al agua, junto con otras celebraciones rituales, son un importante factor educativo y simbólico para construir y consolidar procesos de identidad local asociados a su cultura y su historia.

- Los cambios y las continuidades, del ritual de la limpia acequia en Santiago de Maray, deben ser entendidos dentro del marco del desarrollo histórico por el que atraviesa el país y como parte del impacto del proceso de globalización. Sin embargo, estos factores no solo influyen en dinámicas de permanencia o ruptura de la práctica ritual, sino también en la reinterpretación y reinención del mismo, adaptándolo o simplificándolo a las necesidades actuales de la comunidad pero sin dejar de lado un marco histórico-cultural que le da una dinámica particular.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL).

Sección Idolatrías y Hechicerías

Checras.Causa criminal serca de la ydolatria en que coperaron alguno yndios del pueblo de Santiago de Maray, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay. Licenciado don Juan de Esquivel y Águila.66 folios, carátula.

AAL. Sección Idolatrías y Hechicerías. 1677. legajo VII: 14 (V: 15).

Sección Capítulos

Santiago de Maray, causa de capítulos seguida por don Antonio CondorYauri, Antonio Poma y Tomas de Avendaño, caciques principales del pueblo de San Agustín de Puñún, don Juan Martin y Pedro Crisostomo, indios principales del pueblo de San Agustín de Canin y don Juan Alonso indio principal del pueblo de Moyobamba, contra el licenciado Juan de Esquivel, sobre los abusos y estorciones que comete en la administracion de los Sacramentos llevandoles crecidos derechos parroquiales y, castigandoles sin piedad a los pobres indios Tomas de Paredes, Martin de Negrado Esquivel, Francisco de Aldava y José Baltodan. Notarios don Fernando Hurtado Mendoza, protector general de los naturales. Folios 162,más 5 folios en blanco.

AAL: Sección Capítulos. 1678. legajo 22: 22-VIII.

Estudios y fuentes publicadas

Acosta, A. (1982a). Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630). *Allpanchis Phuturinga*, 19, pp. 117 – 150.

----- (1982b). Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII. *Histórica*. Vol. VI. Número 1. Lima.

----- (1987). Francisco de Ávila. Cusco 1573(?) – Lima 1647. En Gerald Taylor (Ed.), *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* (pp. 551-616). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.

Albo, X. (2002). Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales. En Jean Jacques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Elites Indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales* (pp. 295-438). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Andrien, K. (2011[1985]). *Crisis y decadencia. El virreinato del Perú en el siglo XVII*. Trad. de Javier Flores Espinoza. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú.
- Anónimo (1991[1608]). *The Huarochiri manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion*. Trad. de Salomon y J. Urioste. Austin: University of Texas Press.
- Arana Bustamante, L. (2005). Antropología e historia en los Andes. A propósito de la Introducción a la antropología histórica de Pier P. Viazzo. *Investigaciones Sociales*, 15, pp. 477-500.
- (2010). *Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo (Huaylas 1647-48)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- (2011). *Reflexiones sobre método y teoría en microhistoria, etnohistoria e historia colonial andinas*. Lima (no publicado).
- Arguedas, J. M. (1956). Puquio: una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*, 25, pp. 184-232.
- Arriaga, P. J. (1999[1621]). *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Assadourian, C. S. (1982). *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bardales, A. (2016). *Idolatría y Resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)*. Tesis para obtener el título profesional de Licenciado en Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- Basto Girón, L. (1977 [1957]). *Salud y enfermedad en el campesino peruano del siglo XVII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina.
- Betanzos, J. (1987[1551]). *Suma y narración de los incas*. Madrid: Atlas.
- Bloch, M. (1987[1949]). *Introducción a la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F.(1993[1958]) La larga duración. En Francisco Quiroz (Comp.), *Introducción a la historia* (pp. 53-87). Lima: UNMSM.
- Bueno, C. (1951[1764]). *Geografía del Perú Virreinal(Siglos XVIII y XIX)*.Lima.

- Bourque, S.C. y Warren, K.B. (1981). *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (1982). Campesinas y comuneras: subordinación en la sierra. *Mujer Andina* N° 1, Puno.
- Cañamero, M. (2010) *Evaluación de recursos hídricos superficiales en la cuenca del río Huaura*. Lima: Ministerio de Agricultura-Autoridad Nacional del Agua- Administración local del Agua.
- Carcelén, C. (1994). Doctrinas y doctrineros. Sierra Limeña, Siglos XVI y XVII. *Nueva Síntesis*, 1-2, pp. 56-66.
- Cobo, C (1956 [1653]) . *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. T. 91-92. Madrid.
- Cock, G. y Doyle, M. E. (1979). Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao. *Historia y Cultura*, 12, pp. 51-73.
- De la Cadena, M. (1991). "Las mujeres son más indias": Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina*, Vol. 9, N° 1, pp. 7-29.
- (1989) Cooperación y conflicto. En Mayer y de la Cadena, *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social*. Lima: IEP.
- Diez Hurtado, A. (2011). Inversiones privadas y derechos comunales. *Tiempo de opinión*, 4, pp. 22- 31.
- Duviols, P. (1966). Francisco de Ávila. Extirpador de idolatría. En José María Arguedas (Ed. y Trad.), *Dioses y hombres de Huarochirí. Edición bilingüe. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598?]* (pp.218- 266). Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos.
- (1973). Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, 39, pp. 153-191.
- (1977[1971]). *La Destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1986). *Cultura Andina y Represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. S. XVII*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas.
- (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo. S. XVII. Con un nuevo estudio preliminar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Durkheim, E. y Mauss M. (1979 [1903]). De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En *Institución y culto*. Tomo II de Obras de Marcel Gaus. Barcelona. Barral editores.
- (1992 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Tr. Ramón Ramos. Madrid: Akal Editores.
- (2001 [1895]). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Earls, J. y Silverblatt I. (1978). La realidad física social en la cosmología andina. En *Actes du XLIII e Congres International des Américanistes*, 4, pp. 299-325.
- Espinoza Soriano, W. (1971). Agua y riego en tres ayllus de Huarochirí siglos XV y XVI. *Revista del Museo Nacional*, 37, pp. 147-166.
- Falcón Huayta, V. (2004). Los orígenes del guanaco como objeto de culto en la época pre colonial. *Allpanchis*, 64, pp. 35-58.
- Farfán Lobatón, C. (2002). El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 31 (1), pp. 115-142.
- Flores Ochoa, J. (2002). Ceremonias religiosas: continuidad o cambio en el sur andino. En Jean Jaques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Elites Indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales* (pp. 459-474). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Fonseca C. (1985). Estudios antropológicos sobre comunidades campesinas. En Humberto Rodríguez Pastor (Comp. y anotaciones), *La antropología en el Perú* (pp. 71-95). Lima: CONCYTEC.
- Ganoza, C. y Stiglich A. (2015) *El Perú está calato*. Lima: Editorial Planeta.
- Gareis, I. (1989). Extirpación de idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16, pp. 55-74.
- (1994). El "efecto Rashomon" en fuentes etnohistóricas. *América Indígena*, 54 (4), pp. 141-155.
- (2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII) *Boletín de Antropología*, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Colombia, 18(35), pp. 262-282.

- Geertz, C. (1991 [1973]). La Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En su *La Interpretación de las Culturas*(pp.19-40). Trad. de Alberto L. Bixio.México: Editorial Gedisa.
- Giddens, A. (2000 [1991])*Sociología*.España. Alianza Editorial.
- Ginzburg, C. (1981[1976]). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Trad. de Francisco Martín. Barcelona: Muchnik Editores.
- Glave, L. (2009). Propiedad de la tierra, agricultura y comercio, 1570-1700: El gran despojo. En C. Contreras (Ed.), *Compendio de historia económica del Perú II. Economía del periodo colonial temprano* (pp. 313- 446). Lima: BCRP:IEP
- (1986). El Virreinato Peruano y la llamada "crisis general" del siglo XVII. En H. Bonilla (Ed.),*Las crisis económicas en la historia del Perú* (pp. 95- 137). Lima: Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social.
- Golte, J. (1980). *La Racionalidad de la organización andina*.Lima: IEP.
- (1992a). Los problemas con las "comunidades". *Debate Agrario: Análisis y alternativas*,14, 14-22.
- (1992b). Cultura y naturaleza andinas. En E. Kingman Garcés (Comp.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea* (pp.439-456). Ecuador: CIUDAD: Centro de investigaciones.
- (2000). Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos. En C.I. Degregori (Ed.), *No hay país más diverso* (pp.204-234). Lima: IEP.
- (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: IEP.
- (2012). Migraciones y movilidad social desterritorializada. En C.I. Degregori, P. Sendón y P. Sandoval (Eds.), *No hay país más diverso II*. (pp.247-287). Lima: IEP.
- Golte, J. Adams N. (1990) *Los caballos de Troya de los invasores* Lima, IEP.
- Gonzales Holguín, D. (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Reproducción de la edición de Raúl Porras Barrenechea,1951. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Grebe Vicuña, M. (1996). Patrones y continuidad en el mundo surandino: creencias y cultos vinculados a los astros y espíritus de la naturaleza. En *Cosmovisión andina* (Compilación), Taipinquiri. La Paz.

- Griffiths, N. (1998 [1996]). *La Cruz y la Serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Trad. de Carlos Baliñas Pérez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2001 [1615]). *El Nueva Corónica y Bueno Gobierno*. Edición digital completa en Internet por la Biblioteca Real de Copenhague, con estudios, índices y material documental relacionado. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/foreword.htm>.
- Gutiérrez Arbulú, L. (1996). Índice de la sección hechicería e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. En Gabriela Ramos y Henríque Urbano (Eds.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías* (pp. 105-136). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas.
- Hocquenghem, A. M. (1989). *Iconografía mochica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- Huertas Vallejos, L. (1981). *La Religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*. Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Isbell, B. J. (2005[1978]). *Para defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino*. [Sin mención de traductor]. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé De las Casas.
- Iwasaki Cauti, F. (1984). Idolatrías de los indios Checras. Religión andina en los Andes centrales. *Historia y cultura*, 17, pp. 75-90.
- Klarén, P. F. (2004[2000]). *Nación y Sociedad en la Historia del Perú*. Trad. de Javier Flores. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Krzanowski, A. (1986a). Investigaciones arqueológicas en la región Cayash. En Andrzej Krzanowski (Ed.), *Cayash Prehispánico. Primera parte del informe sobre las investigaciones arqueológicas de la expedición científica polaca a los Andes. Proyecto Huaura-Checras (Perú 1978)* (pp. 11-17). Polonia.
- (1986b). Cerámica de la región Cayash. En Andrzej Krzanowski (Ed.), *Cayash Prehispánico. Primera parte del informe sobre las investigaciones arqueológicas de la expedición científica polaca a los Andes. Proyecto Huaura-Checras (Perú 1978)* (pp. 49-186). Polonia.
- Kuper, A. (2001 [1999]). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Trad. de Alberto Roca. Barcelona: Paidós.
- (1973). *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Lavalle, B. (1982). Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (S. XVI-XVII). *AllpanchisPhuturinga*, 19, pp. 151-171.
- Mallinoski, B. (2001[1922]). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Trad. de Antonio J. Desmots. Barcelona: Ediciones Península.
- Mariscotti, A. M. (1972). La posición del Señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales. *Historia y Cultura*, 6, pp. 207-217.
- (1978). *Pachamama. Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes Centro Meridionales*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz.
- Marzal, M. (1983). *La Transformación Religiosa Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mauss, M. (1977 [1923-24]). Ensayo sobre los dones. Razón y cambio del cambio en las sociedades primitivas. En su *Sociología y Antropología*, pp. 155-258 Madrid: Tecnos.
- Medina Susano, R. C. (1989). *Checras*. Lima: CONCYTEC.
- Mills, K. (1997). *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.
- Millones, L. (Ed.). (1990). *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taqi Onqoy, siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Miranda, F. (2015). La descentralización centralista en el Perú: entre la crisis y el crecimiento 1970-2014. *Investigaciones Sociales*, Vol.19, N° 34, pp.153-167.
- Mossbrucker, H. (1990). *La economía campesina y el concepto de "comunidad": Un enfoque crítico*. Lima: IEP.
- Murra, J. V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Noriega, A. (2003). Cerro Quichunque: centinela de Checras. *Arkinka*, 88, pp. 100-108.
- (2008). Apuntes en la identificación de los asentamientos y arquitectura inca en los valles de Huaura y Checras. *Arkinka*, 149, pp. 92-149.
- (2011). *Informe final del Proyecto de investigación y delimitación arqueológica Maray (Checras- Huaura- Lima)*. Lima. Presentado al Ministerio de Cultura.

- (2015). Excavaciones arqueológicas exploratorias en Maray viejo. Un asentamiento colonial en la región Checras. *Arqueología y Sociedad*, 29, pp. 339-364.
- (2016). Las huacas de Checras. Un modelo arqueológico de la resistencia ideológica andina a la hispana. En *VI Congreso Internacional. Hacia el Bicentenario de la Independencia. 200 años de vida republicana*. Mariano Lorenzo Vidal Valdivieso. *La prensa escrita y la difusión de las ideas de libertad* (pp. 59-74). Lima: Vicerrectorado de Investigación de la UNMSM. Fondo Editorial de la UNMSM.
- Ossio, J. M. (1977). Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú). *Allpanchis Phuturinga*, 10, pp. 105-113.
- (1992). *Los indios del Perú*. Madrid: MAPFRE.
- (2002). La imagen de unidad social en las fiestas andinas. En Jean Jaques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 475-496). CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Osterling, J. y Llanos O. (1981). *Ritual de la fiesta del agua en San Pedro de Casta*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Osterling, J. y Martínez H. (1985). Apuntes para una historia de la antropología social peruana: décadas de 1940-1980. En Humberto Rodríguez Pastor (Comp. y anotaciones), *La antropología en el Perú* (pp. 35-67). Lima: CONCYTEC.
- Pajuelo, R. (2000). Imágenes de la comunidad. Indígenas y campesinos y antropólogos en el Perú. En C.I. Degregori (Ed.), *No hay país más diverso* (pp. 123-179). Lima: IEP.
- Pereyra Plascencia (1989). Chiquián y la región de Lampas entre los siglos XVI y XVII. Una hipótesis sobre el origen de las campañas de extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16, pp. 21-54.
- Pinedo, D. (2006). *Acción colectiva en los Andes: Comunidad y conservación en la Cordillera Huayhuash*. Tesis para obtener el título profesional de Licenciado en Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- Puente Luna, J. C. (2007). *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Poole, D. y Rénique G. (1992) Perdiendo de vista al Perú: réplica a Orin Starn. *Allpanchis*, 39, pp. 73-92.

- Raez, M. (1995). *El culto al agua*. Lima.Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero. Recuperado de:<https://videos.pucp.edu.pe/videos/ver/cac4468752bbf59317df9b013e866320>.
- Ramos, R (1992).Estudio preliminar. En: *Las formas elementales de la vida religiosa*. (pp. I-XXX).Madrid: Akal Editores.
- Regan, J. (1993). *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. Iquitos: CETA.
- Román Robles, M. (2004). Tradición y modernidad en las comunidades campesinas. *Investigaciones Sociales*, 12, pp. 25-54.
- Salomon, F. (1991). Nueva lectura del libro de las huacas: La edición del manuscrito de Huarochirí de Gerald Taylor (1987). *Revista Andina*, 18, pp. 463-486.
- (1995). "The Beautiful Grandparents." En Tom Dillehay (Ed.), *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices* (pp.247-281). Washington D.C. Dumbarton Oaks, 1995.
- Sahlins, M. (1984[1972]). *Las Sociedades Tribales*. Trad. de Francisco Payarols. Barcelona: Labor.
- (1988[1985]). *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Trad. de Beatriz López.Barcelona: Gedisa.
- Sherbondy, J. (1982). El regadío, los lagos y los mitos de origen. *AllpanchisPhuturinga*, 20, pp. 3-32.
- (1987). Ancestros y cultivo de árboles en los Andes. En Ramiro Matos (Comp.), *Sociedad andina: Pasado y presente. Contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel* (pp. 103-132). Lima: FOMCIENCIAS.
- Silverblatt, I. (1982). Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización. *Allpanchis Phuturinga*, 19, pp. 31-48.
- Spalding, K. (1974a [1970]). Los escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad en la sociedad andina bajo el régimen colonial. En su *De Indio a campesino.Cambios en la estructura social del Perú colonial* (pp.61-87). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1974b [1970]). El indio en la colonia: investigaciones pasadas y perspectivas futuras. En su *De Indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* (pp.197-249). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1981). Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas. *Allpanchis Phuturinga*, 19, pp. 5-21.

- (1984). *Huarochirí: an Andean society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- (2002). La otra cara de la reciprocidad. En Jean Jaques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 61-78). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- (2008). Consultando a los ancestros. En Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziolkowski (Eds.), *Adivinación y oráculos en el Mundo Andino Antiguo* (pp. 273-292). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Starn, O. (1992). Antropología andina, "Andinismo" y Sendero Luminoso. *Allpanchis*, 39, pp. 15-71.
- Taylor, G. (1987). *Ritos y Tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.
- Tello, J. C. y Miranda P. (1923). Wallallo: Ceremonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú Central. *Inca*, I (2), pp. 475-549.
- Thomas, K. (1989 [1963]). Historia y antropología. *Historia Social*, 3, pp. 62-80.
- Tineo Morón, M. (1992). *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de Capítulos (1600-1898) Archivo Arzobispal del Lima*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas.
- (1997-1998). *Vida Eclesiástica del Perú Colonial y Republicano. Catálogo de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios. Arzobispado de Lima, siglos XVI-XX*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas.
- Trujillo Mena, V. (1981). *La Legislación Eclesiástica en el virreynato del Perú durante el siglo XVI. Con especial aplicación a la jerarquía y a la organización Diocesana*. Lima: Lumen.
- Urrutia, J. (1992). Comunidades campesinas y antropología: historia de una amor (casi) eterno. *Debate Agrario: Análisis y alternativas*, 14, pp. 1-16.
- Valcárcel, L.E. (1985). Inicios de la etnología en el Perú. En Humberto Rodríguez Pastor (Comp. y anotaciones), *La antropología en el Perú* (pp. 15-28). Lima: CONCYTEC.
- Van Deusen, N. E. (2002). Voces y silencios: el género en la historia peruana (1977-2002). *Histórica*, XXVI, 1-2, pp. 125-186.

- Vargas Salgado, H. (2007). *El ritual de la champería y la economía campesina en los andes peruanos: Laraos y otras comunidades de Huarochirí Norte*. Tesis para obtener el título profesional de Doctor en Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima
- Vargas Ugarte, R. (1959). *Historia de la Iglesia en el Perú*. Lima, (tomo II).
- (1951). *Concilios Limenses (1551-1772)* 3 vols. Lima
- Viazzo, P. P. (2003). *Introducción a la antropología histórica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Italiano de Cultura.
- Wolf, E (1993[1982]). *Europa y los pueblos sin historia*. Trad. de Agustín Bárcenas. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zuidema, R. T. (1995[1964]). *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*. Lima
- (1989a[1973]). Parentesco y culto a los antepasados en tres comunidades peruanas. Una relación de Hernández Príncipe de 1622. En Manuel Burga (Comp.), *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina* (pp. 117-143). Lima: FOMCIENCIAS.
- (1989b[1977]). Mito e historia en el Antiguo Perú. En Manuel Burga (Comp.), *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina* (pp. 219-255). Lima: FOMCIENCIAS.
- (1989c[1977]). Lugares Sagrados e Irrigación Tradición histórica, mitos y rituales en el Cuzco. En Manuel Burga (Comp.), *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina* (pp. 455-487). Lima: FOMCIENCIAS.
- (1999). Jerarquía y espacio en la organización social Inca. *Estudios Andinos*, 14, pp. 6-27.
- (2002). La Organización religiosa del Sistema de Panacas y memoria en el Cuzco incaico. En Jean Jaques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 19-38). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.