

Taytanchik Qarwarasu

Ritualidad y tradición en María Magdalena de Tintay



Investigadores

Joaquín González Roel
Pedro Roel Mendizábal



PERÚ

Ministerio de Cultura

Taytanchik Qarwarasu

Ritualidad y tradición en María Magdalena de Tintay

Taytanchik Qarwarasu
Ritualidad y tradición en María Magdalena de Tintay

Joaquín González Roel
Pedro Roel Mendizábal



PERÚ

Ministerio de Cultura



Janie Marile Gómez Guerrero
Viceministra de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales

Rosa María Josefa Nolte Maldonado
Directora General de la Dirección General de Patrimonio Cultural

Luis Elías Lumbreras Flores
Coordinador General del Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional

Carlos Cirilo Condori Castillo
Director de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Ayacucho

Miguel Ángel Hernández Macedo
Director de la Dirección de Patrimonio Inmaterial

Taytanchik Qarwarasu. Ritualidad y tradición en María Magdalena de Tintay

Editado por:
Ministerio de Cultura
Av. Javier Prado Este 2465, San Borja, Lima
www.gob.pe/cultura

Serie Pueblos y Tradiciones, 9

Investigación y textos: Joaquín González Roel y Pedro Roel Mendizábal
Edición: Tania Neira Uejo
Corrección de estilo: Sandra Arbulú Duclos
Diseño y diagramación: Rosario Suárez Pongo
Fotografía de portada: Danza de tijeras en el agua, en la toma Kuytu. Joaquín González Roel

Primera edición digital, diciembre de 2022
Libro disponible en: geoportal.cultura.gob.pe/audiovisual
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2022 - 11395
ISBN: 978-612-4391-77-4

ÍNDICE

Presentación	9
Introducción	13
María Magdalena de Tintay: geografía, historia y organización política	21
Calendario festivo	103
Apuntes sobre algunas expresiones de patrimonio cultural inmaterial	213
El <i>apu</i> Qarwarasu como dador de agua	251
Conclusiones	317
Referencias	333

PRESENTACIÓN

La vitalidad de las manifestaciones rituales y festivas que se desarrollan a lo largo de nuestro territorio, es una expresión de la inmensa riqueza cultural que atesora la sociedad rural andina. Las diversas fiestas patronales, procesiones y peregrinaciones, son escenarios y tiempos de celebración, claramente marcados en los calendarios por los ciclos agrarios, como evidencia de la continuidad de la espiritualidad prehispánica, acompañada de una serie de elementos propios de la liturgia y el santoral católico.

El paisaje sacralizado adquiere un valor significativo, en la expresiones de espiritualidad, propias del catolicismo popular. Del paisaje provienen los referentes cosmológicos que dan sentido al mundo espiritual y definen las relaciones entre las familias campesinas y la naturaleza. Así, montañas, lagunas y nevados, donde nacen todos los ríos que nutren nuestros campos y que son la base de la existencia de las poblaciones rurales, se convierten en el epicentro de la celebración y las devociones.

En el catolicismo andino, las fiestas promueven encuentros rituales, de celebración a la vida y de fertilidad de la tierra. Presentan también una dimensión lúdica y se constituyen en espacios de cohesión que reafirman los lazos comunitarios. Además, permiten el reencuentro de familiares y paisanos, que han tenido que dejar sus pueblos, atraídos por las expectativas de bienestar en los centros urbanos del país y el extranjero.

La comunidad de María Magdalena de Tintay, ubicada en el distrito de Morcolla, provincia de Sucre (Ayacucho), mantiene desde tiempos inmemoriales, una relación muy cercana con el nevado Qarwarasu, referente geográfico dominante en la región y origen del agua que, a través de los ríos Sondondo y Chicha, nutre los campos y permite la reproducción de la vida.

La tradición tintaína reconoce en su ciclo festivo la presencia de diversas expresiones rituales en las que confluyen la música, la danza, el arte y los saberes ancestrales vinculados al culto al *apu*.

Es así que, el carnaval, la fiesta de las cruces de mayo, las fiestas patronales dedicadas a Santa María Magdalena y a Santiago Apóstol, el *yarqa aspiy* —o limpia de acequia—, el Día de Vivos y el Día de Muertos, el *hatun yapuy* —siembra de maíz en las áreas más bajas del valle— y la huaylía —festividad y danza navideña—, terminan reafirmando el valor que el Qarwarasu tiene dentro de sus ciclos rituales, ya que es el escenario donde se realizan los *pagapi* u ofrendas, que anteceden a cualquier actividad festiva o faena agrícola colectiva programada a lo largo del año.

Desde la segunda mitad del siglo XX, los procesos de modernización material y los cambios sociales que han atravesado las diversas poblaciones andinas, tuvieron un impacto significativo en la reproducción cultural de María Magdalena de Tintay. Fenómenos como la construcción de la carretera que, desde la década de 1990, une la comunidad con los centros urbanos y circuitos comerciales más dinámicos de la región, así como el desarrollo del conflicto armado en la región, tuvieron como efecto una oleada migratoria que impactó significativamente en la población tintaína, especialmente entre los más jóvenes.

Este hecho —que a primera vista podría llevarnos a temer la pérdida o el debilitamiento de las prácticas tradicionales, enmarcadas dentro de un universo ritual de tipo agrícola y pecuario, una vez que la población se hace más «urbana»— supuso, no obstante, el traslado de algunas de estas celebraciones hacia nuevos destinos, lo que ha permitido la transmisión generacional de los saberes y las prácticas, los cuales han venido convirtiéndose, con los años, en elementos significativos de la identidad de los tintaínos que viven fuera de la comunidad y logran, gracias a la vitalidad de sus redes de parentesco y paisanaje, organizar las fiestas en algunas de las ciudades que hoy los acogen.

Los miembros de la comunidad de María Magdalena de Tintay están empeñados en el rescate y en el reconocimiento de las expresiones de patrimonio cultural inmaterial vinculados a su ciclo agrario. Así, comunicaron su interés al Ministerio de Cultura y, luego de reuniones participativas entre los especialistas del sector y los directivos de

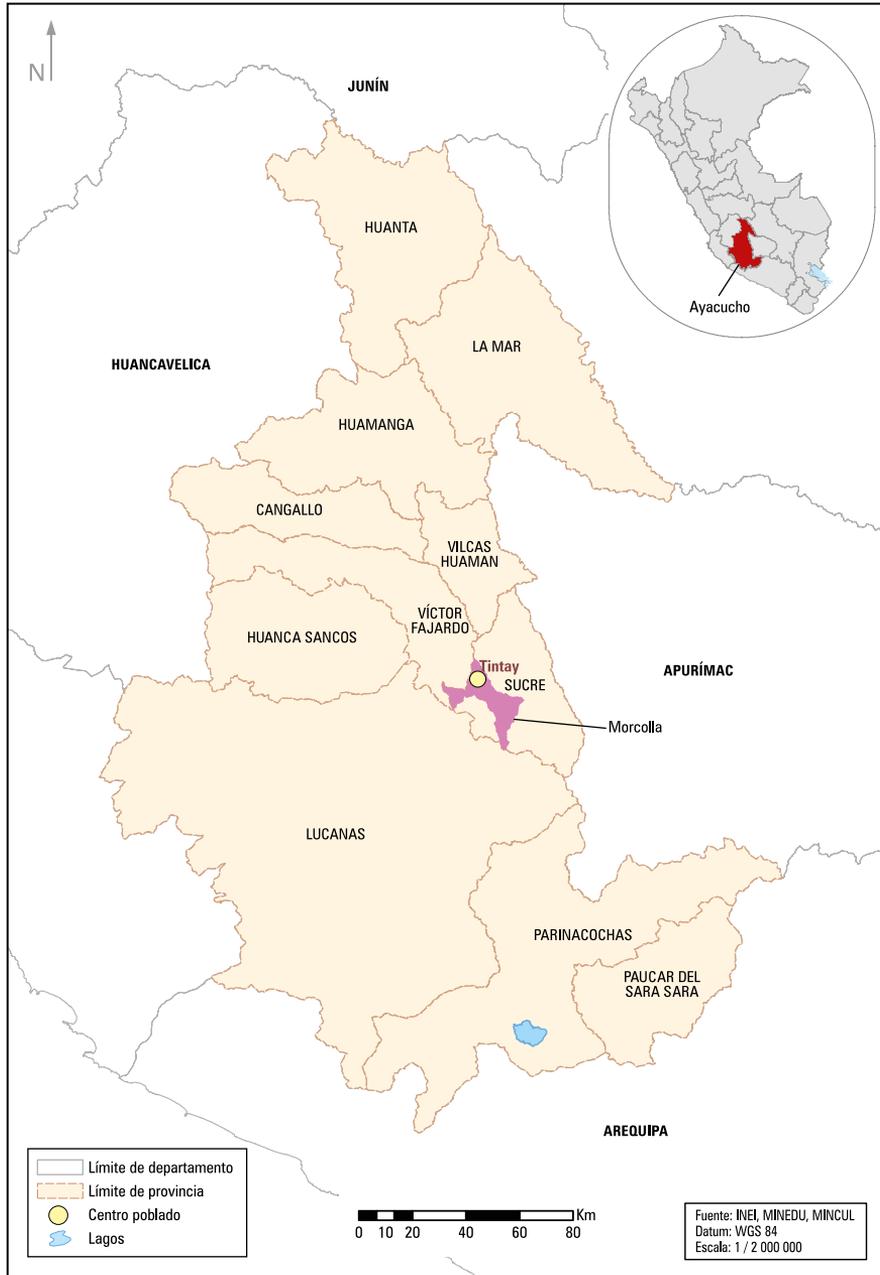
la comunidad, se inició una investigación etnográfica centrada en la recuperación de la memoria colectiva vinculada al *apu* Qarwarasu. Fruto de este esfuerzo conjunto, nace esta publicación, la novena de la serie *Pueblos y Tradiciones*, editada por la Dirección de Patrimonio Inmaterial.

Este libro evidencia, en tal sentido, el esfuerzo desplegado por los tintaínos por rescatar y dar a conocer sus prácticas y saberes asociados al culto al *apu* Qarwarasu, el valor que la comunidad otorga a la herencia cultural que les han legado sus antepasados y la importancia que tiene la transmisión de estos saberes a las futuras generaciones.

Así, se reafirman los lazos de la comunidad con el nevado, el cual sigue constituyendo el referente sagrado que da sentido a la espiritualidad y, a la distancia, se convierte en un elemento central de la identidad tintaína contemporánea, tanto para los comuneros residentes, como para los que han migrado. Y, como tal, el Ministerio de Cultura reitera su compromiso con la salvaguardia de esta herencia cultural, en favor del reconocimiento de nuestra diversidad y como patrimonio cultural vivo de todos los peruanos.

Ministerio de Cultura

UBICACIÓN DE MARÍA MAGDALENA DE TINTAY



INTRODUCCIÓN

La relación de las poblaciones andinas con el medio geográfico ha sido uno de los temas predominantes de la etnohistoria y la etnología sobre el Perú. En esta literatura han prevalecido dos posturas, de acuerdo con el enfoque con el que se ha entendido esta relación. Una de estas perspectivas pone énfasis en la influencia que el medio geográfico ha tenido en el desarrollo del conocimiento y la tecnología nativos, resultado de un proceso adaptativo que ha logrado obtener ventajas de un entorno, en teoría, desventajoso para la vida humana. Las estrategias que resultaron de tal proceso han sido útiles incluso para la integración de las poblaciones andinas a la economía urbana ya que han logrado mantener los vínculos culturales y parentales con las comunidades de origen. Este conjunto de estrategias ha hecho de los Andes sudamericanos la región montañosa más habitada del planeta (Dollfus, 1991).

Un segundo enfoque se centra en las concepciones del mundo del poblador andino, cuyo énfasis está puesto en la continuidad de una cosmovisión propia desde tiempos prehispánicos, así como sus diferencias radicales con las corrientes de pensamiento que se impusieron o impartieron desde el Occidente colonizador y globalizado. Estos enfoques han resultado, por un lado, en una visión del poblador andino como un sujeto pragmático, orientado a la maximización de los recursos disponibles y que ha sobrevivido —e incluso prosperado— gracias a sus conocimientos del territorio y a una amplia red social. Por otro lado, una filosofía de vida que entiende al universo que lo rodea y, en particular, a la geografía en la que vive como un mundo dotado de conciencia y voluntad, con el cual es preciso mantener una relación de reciprocidad, pensamiento ajeno a cualquier criterio instrumental y que podría reflejarse en todas sus manifestaciones tradicionales. La mayoría de estudios han oscilado entre

los dos enfoques, lo cual demuestra lo complejo de la relación del poblador andino con su medio, más aún con la presencia de nuevos factores como la educación, la migración y la urbanización de la población rural.

Desde las primeras crónicas del siglo XVI se ha podido observar que en muchos pueblos andinos el objeto de culto no era necesariamente un «ídolo», en cuanto representación de la deidad no cristiana, sino un fenómeno natural tan visible como los cerros que componen la cordillera andina, nombrados con los términos honoríficos de *apu* y *wamani* en quechua, o *achachila* en aimara, considerados ancestros de los pueblos que habitaban en sus cercanías. Otro tanto se decía, aunque en menor proporción, de otros fenómenos notorios de la geografía como las lagunas (*qochas* o *quchas*) y los peñones de cierta envergadura —o *wankas*—. A estos fenómenos geográficos deificados se les atribuía la voluntad y el poder de controlar y prodigar los recursos básicos de la existencia, como el agua, la vegetación y especies animales —como los camélidos—, de modo que era necesario rendirles culto, en forma de ofrendas y diversos actos de respeto, aparte de tenerlos como un referente de identificación de los grupos étnicos que se distribuyeron por toda la cordillera. A contrapelo de las representaciones usuales encontradas en la iconografía prehispánica o en las recreaciones posteriores, la imagen visible de los *apus* podía tener tal importancia que sus *wakas* —en este caso, piedras sagradas de tamaño mediano, originadas en los cerros (Itier, 2021, p. 7)— podían aparecer como una versión en miniatura de estos mismos. Ello puede verse, por ejemplo, en la ilustración de Guamán Poma de Ayala (folio 263) en la que se representa al Inca Huayna Cápac en diálogo con las *wakas*, muchas de las cuales tienen aspecto de montañas, junto a las pequeñas representaciones figurativas que coincidían mejor con la imagen cristiana de «ídolos». Esta representación realista del cerro también ha estado presente en los rituales andinos. Por ejemplo, en los rituales de siembra en la región del Chawpiwaranga, en el actual Pasco, se colocaba una piedra junto a los primeros surcos labrados, cuya forma recordara al cerro Racco, importante en la región (Ministerio de Cultura, 2017, pp. 61-62).

Para la política colonial, empeñada en la desaparición de los cultos nativos, este tipo de adoración era una de sus mayores preocupaciones, pues, frente a los rituales dedicados a los objetos celestes —más vinculados a las estructuras de poder estatal—, el culto a los *apus* tenían como referente a los elementos dominantes del paisaje visible desde las poblaciones nativas

y, en particular, a los de gran envergadura, considerados un paradigma común de diversos pueblos —los lagos de mayor extensión, como el Titicaca en el altiplano, la laguna de Choclococha en Huancavelica o la laguna Chinchaycocha en el límite de Junín y Pasco—.

El paisaje no era únicamente el lugar donde habitaban los *apus*, sino el espacio en el que se desenvolvían su historia y sus relaciones con otros seres del mismo nivel —vínculos que podían ser de parentesco, de cortejo o de conflicto y que reflejaban la historia de los pueblos que decían ser sus descendientes—. Una parte de esta mitología se transmitió a los relatos cristianos, en los que los cerros y las lagunas fueron sustituidos por las imágenes votivas de Cristo, la Virgen María y, eventualmente, por santas y santos patronos. Por ello, no es extraño encontrar que los relatos asociados a estas imágenes cristianas también las consideren entes vivos y dotados de voluntad, y que sus historias reproduzcan, adaptadas, las antiguas historias de los seres de la geografía andina.

Este texto presenta a la comunidad campesina de María Magdalena de Tintay (distrito de Morcolla, provincia de Sucre, departamento de Ayacucho) y pone de relieve la relación constante que ha mantenido con el nevado Qarwarasu, ubicado en sus predios y fuente del recurso hídrico que la alimenta —así como a cinco cabezas de cuenca—, razón por la cual es la más importante para numerosos centros poblados de la región. Asimismo, en este libro se esboza una historia y se describe del ciclo festivo que vertebra una parte sustancial de la herencia cultural de esta comunidad. El recorrido arqueológico e histórico de la presencia humana en esta región, parcialmente explorada, muestra las evidencias más antiguas de poblamiento, al menos hacia el primer milenio de nuestra era. En el periodo conocido en arqueología como el Intermedio Tardío confluyeron las etnias andamarcas y soras, pero, al parecer, la reducción que podría haber dado origen a los pobladores actuales de Tintay sería la de este último grupo, confinado a la reducción llamada originalmente Coolavin. Un terrible incendio —no solo registrado en las crónicas sino también en la memoria colectiva del pueblo tintayino— provocó el abandono del lugar conocido hoy como Ukullaqta, por su ubicación en la parte más baja del valle, y el desplazamiento de una parte de la población a su actual emplazamiento, durante los primeros años del siglo XIX. Este hecho fue explicado por la aparición milagrosa en aquel lugar de los dos santos que organizan la vida religiosa y ritual de la comunidad: Santa María Magdalena y Santiago Apóstol.

La comunidad de María Magdalena de Tintay permaneció relativamente aislada durante el periodo republicano y puso de manifiesto una característica que la diferenció de otras comunidades de la región: se mantuvo independiente del sistema de haciendas. Fue reconocida legalmente en 1955 y recibió la influencia de las movilizaciones campesinas que recorrieron toda la zona andina en las décadas de 1960 y 1970; en cambio, el conflicto armado iniciado por el PCP-Sendero Luminoso no tuvo en ella el impacto destructivo que sí alcanzó al resto de la región, como sí lo tuvo, por ejemplo, en la cercana Morcolla. Este aislamiento en el que la comunidad se iba desarrollando tuvo su punto de inflexión con la llegada de las carreteras al territorio comunal, en la década de 1990. Esta nueva posibilidad produjo una oleada migratoria hacia las ciudades de Querobamba, Ayacucho, Ica y Lima, que supuso, a la vez, el traslado de una parte de sus tradiciones a estos destinos, pero poniéndolas en riesgo en la propia localidad. Una nueva coyuntura, catalizada por una movilización generada por la explotación minera, trajo consigo una renovada toma de conciencia sobre la importancia de la comunidad campesina y del rol que en ella tiene el Qarwarasu como referente geográfico y cultural.

La tradición tintaína describe al ciclo festivo de la comunidad como elemento cohesionador de diversas manifestaciones como los rituales, la música, la danza y el arte tradicional. Se describen, de este modo, el carnaval, la fiesta de las cruces, la fiesta patronal dedicada a Santa María Magdalena y a Santiago Apóstol, el *yarqa aspiy* —o limpia de acequia—, el Día de Vivos y el Día de Muertos, el *hatun yapuy* —siembra de maíz en las áreas más bajas del valle— y la huaylía —festividad y danza navideña—. En todos ellos es constante la referencia al Qarwarasu como *apu*; en primer lugar, en los *pagapi* u ofrendas rituales que se le dedican antes de iniciar cualquier actividad festiva o faena. En este punto, se mantiene una concepción de la geografía como un escenario poblado por seres dotados de voluntad, que algunos estudiosos han denominado «seres-tierra» —definición que se rescata en este texto—, entre los cuales el Qarwarasu destaca como el más importante para la comunidad de María Magdalena de Tintay.

Esta relación de la población de Tintay con el *apu* Qarwarasu es polivalente y compleja, por lo que el discurso alrededor de este vínculo tiene diversos niveles que se han ido desarrollado a lo largo de la historia de las poblaciones que han vivido en su zona de influencia. Si en tiempos prehispánicos —al menos desde tiempos de las etnias soras

y andamarcas—, el nevado actuó como eje religioso y político, en los siglos XX y XXI el Qarwarasu ha sido el referente de un modo de vida, de una identidad cultural y territorial y, finalmente, de una acción política. Así pues, es considerado un ser dotado de vida y voluntad con el que se establece una relación ritualizada de reciprocidad y, esencialmente, es un proveedor del recurso agua, indispensable para la economía, por lo que su defensa se ha convertido en un referente de reivindicación. Con este nuevo significado, la comunidad ha ido generando una conciencia de la preservación y la recuperación de su herencia cultural. Gracias a ello, diversas tradiciones que podían considerarse en riesgo han entrado en un proceso de revitalización.

En suma, esta conciencia impulsó a la comunidad de María Magdalena de Tintay, a través de un grupo de representantes, a contactarse con el Ministerio de Cultura, con la finalidad de que se reconocieran sus tradiciones y costumbres —esto es, su patrimonio cultural inmaterial—. Ello propició una primera visita a la comunidad en noviembre de 2018. La Dirección de Patrimonio Inmaterial a través de los antropólogos Joaquín González y Pedro Roel Mendizábal, visitó María Magdalena de Tintay durante el 2019. En estas visitas, que implicaron recorrer el territorio y acercarse a las tradiciones, se halló como una constante la presencia del Qarwarasu, el hito geográfico más importante de la región y referente de una gran parte de estas tradiciones, ya sea como fuente primordial del recurso agua, como agente dotado de voluntad que influye en los destinos de la población o como parte de los mitos de origen de la comunidad. Por todo ello, la defensa del Qarwarasu imbrica una serie de discursos de diverso origen que intentamos desglosar en este libro.

Taytanchik Qarwarasu existe gracias a la comunidad campesina de María Magdalena de Tintay, la cual, a través de sus representantes, ha compartido sus ritualidades y tradiciones. Agradecemos a quienes nos acompañaron durante la investigación, en diferentes comisiones, como la conformada por Óscar Vega Guerrero, Emiliano Pomahualca de la Cruz, Irineo Zanca Ramírez, Mamerto Loayza Cayualla y Victoria Díaz Caylhualla; a Bartolomé Quintana, presidente de la comunidad campesina de María Magdalena de Tintay durante el periodo 2018-2019; a Artemio Pariona, maestro tejedor y presidente de la comunidad para el periodo 2021-2022; a los *danzaq* Giorvy Vega «Apu Ccarhwarazo» y John Gutiérrez «Apusayre»; a Hilarión Pariona, *awki* o sacerdote tradicional andino; al músico Maximiliano

Huamán, maestro arpista, y a los miembros de la Asociación de Músicos e Intérpretes de María Magdalena de Tintay; al también músico Celestino Pomahuallca, intérprete de chirisuya; a Alfonso Pomahuallca, exdirigente de Tintay; a los comuneros Rufino Quispe, Óscar Pomahuallca, Crisólogo Salazar, Juana Guerrero, Félix Escudero, Javier Flores, Javier Caihualla y Jorge de la Cruz; a los comuneros residentes en Lima Zoila Medina, Mamerto Loayza, Hilario de la Cruz, Adolfo Quispe, socios de la Asociación Mutual Progresista María Magdalena de Tintay (AMPMMT); al presidente de la asociación por aquel periodo Luis Vega Ramírez; a Leopoldo Santaria, alcalde de Centro Poblado María Magdalena de Tintay durante nuestra estadía; y a Edrich Vega, alcalde provincial de Sucre durante el mismo periodo. Además, queremos mencionar a Carlos A. Castro, Guillermo Salas, Maicol Díaz y Wilmer Morales, investigadores de la PUCP, quienes proporcionaron información complementaria sobre la arqueología y la etnohistoria de la localidad y la región. Agradecemos especialmente a todos los miembros de la comunidad María Magdalena de Tintay y de las asociaciones de residentes fuera de Tintay.

CAPÍTULO I

MARÍA MAGDALENA DE TINTAY: GEOGRAFÍA, HISTORIA Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA

El presente libro analiza una serie de expresiones culturales que forman parte del patrimonio cultural inmaterial practicado en la comunidad campesina María Magdalena de Tintay, ubicada en el distrito de Morcolla, provincia de Sucre, departamento de Ayacucho. Se trata de una herencia rica y compleja, que evidencia la profunda relación que, a través de la historia, han mantenido los habitantes de Tintay con su territorio. Hasta el día de hoy, muchos consideran que en él también habitan algunas entidades que toman la forma de accidentes geológicos, pero cuyo poder e influencia abarcan la vida cotidiana de los comuneros. Destaca el *apu* Qarwarasu, que adquiere una importancia particular en muchas de las expresiones de las que se hablará a lo largo del libro, en su rol de dador de agua y de vida para los cultivos, los animales y los propios comuneros.

Las expresiones culturales en María Magdalena de Tintay están profundamente enraizadas en el contexto geográfico, histórico y social de la comunidad, dentro del cual cobran significado. En este capítulo, dividido en cuatro secciones, se describe y analiza dicho contexto, para poder comprender mejor el patrimonio cultural de la comunidad. En la primera sección, se presenta la geografía de María Magdalena de Tintay, así como de otras áreas cercanas al Qarwarasu. La historia de las personas que se asentaron allí, desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, es desarrollada en la segunda sección. Posteriormente, se analizan la situación social, económica y política de la comunidad.

Es importante tener en cuenta que María Magdalena de Tintay no es una comunidad aislada, sino que los tintayinos se encuentran en constante interacción con otras poblaciones cercanas. Para poder tener un panorama más completo, en este capítulo se hará referencia a estos centros poblados,

comunidades y distritos. En ellos, el *apu* Qarwarasu sigue siendo respetado, tal como lo evidencia la abundante bibliografía al respecto. Sin embargo, y pese a que comparten algunas expresiones culturales, se trata de grupos de personas muy heterogéneos. No solo pertenecen a provincias y distritos diferentes, sino que poseen sus propias tradiciones locales y descienden de diferentes grupos étnicos prehispánicos. María Magdalena de Tintay se ubica dentro de este archipiélago étnico.

EL APU QARWARASU¹ Y SU ESPACIO DE INFLUENCIA

El Qarwarasu es, en muchos sentidos, la formación geológica de mayor importancia en María Magdalena de Tintay, así como de toda la provincia de Sucre. Se trata de un volcán inactivo ubicado, en su mayor parte, al sur del territorio de la comunidad (en el distrito de Morcolla), cerca del límite con los distritos de Huacaña y Chipao (provincia de Lucanas). Está compuesto por ocho picos rocosos principales, acompañados por otros de menor altitud². El más alto —llamado también Qarwarasu por los tintaínos— llega a alcanzar los 5112 metros sobre el nivel del mar (Antúnez de Mayolo, 1990), lo que lo convierte en la montaña de mayor altitud de la provincia y la tercera más alta de toda la región³. Debido a su altura excepcional, y a que se encuentra en medio de una amplia puna, puede ser divisada inclusive desde otras provincias del centro-sur ayacuchano.

El nombre «Qarwarasu», según la información proporcionada por Luis de Monzón a finales del siglo XVI, podría haber significado «nieve amarilla» en una lengua local ya extinta⁴. El nombre hacía referencia al color amarillento que adquiriría la nieve en la cima de la montaña, debido a la presencia de azufre (Monzón, 1881a). Hasta hace pocos años, una de las características distintivas del Qarwarasu seguía siendo la presencia de nieves permanentes en sus picos. Sin embargo, desde la década de 1980 esta formación glaciaria ha ido desapareciendo como consecuencia del

-
1. En este libro se ha optado por la denominación Qarwarasu, luego de haber hecho las consultas respectivas a los miembros activos de la directiva de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay, así como a los tintaínos residentes en Lima. Cabe resaltar que también se suele escribir Ccarhuarazo, entre otras formas.
 2. Siete de los ocho picos principales se encuentran dentro del territorio de María Magdalena de Tintay. Únicamente el pico denominado San Marcos se ubica en la jurisdicción del distrito de Huacaña.
 3. Únicamente se encuentran a mayor altura en la región los picos de las montañas Sara Sara y Antapunku (Antúnez de Mayolo, 1990).
 4. De Monzón no menciona el nombre de esta lengua, aunque se puede asumir que se trata de uno de los idiomas locales que denomina *wawasimis* de manera genérica (Monzón, 1881a).

calentamiento global. Actualmente, solo cuenta con nieve durante algunos días en la temporada de lluvias.

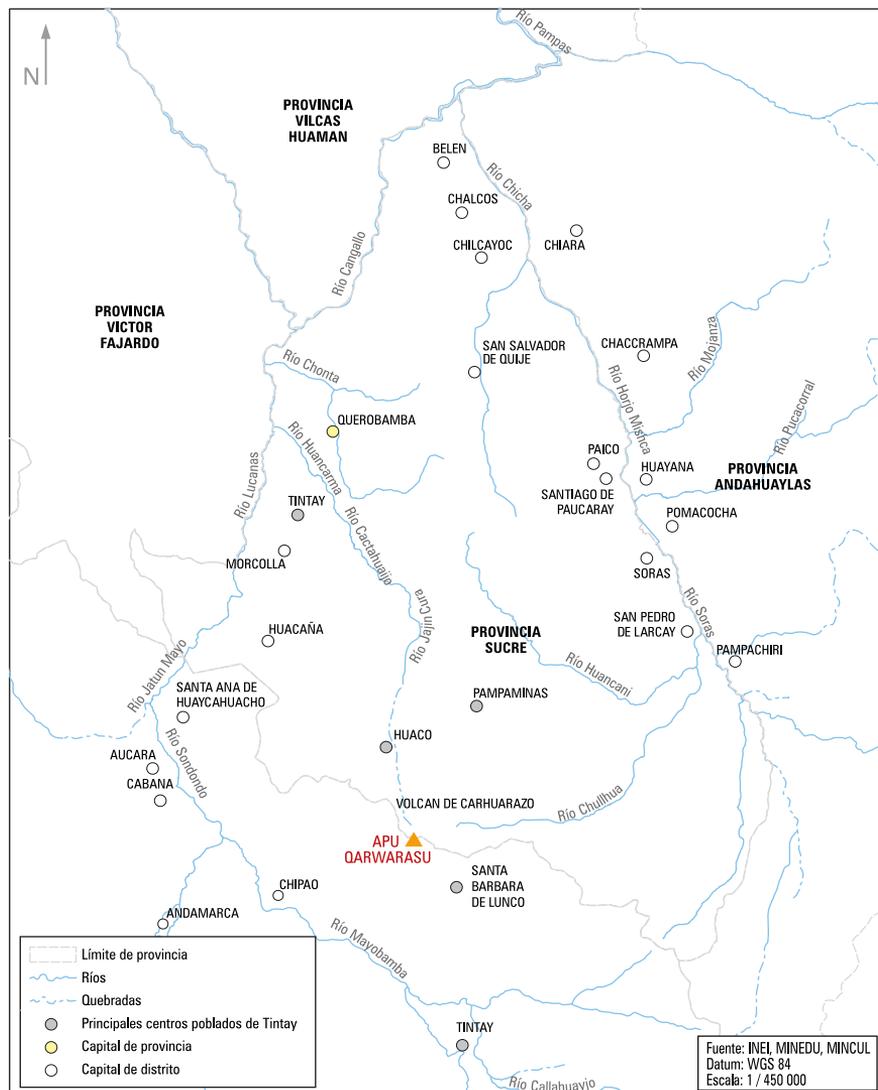
En cambio, hasta el día de hoy es posible encontrar una gran cantidad de lagunas o *quchas* cerca de los picos del Qarwarasu. Su tamaño e importancia varían notablemente. Algunas de ellas son consideradas entidades poderosas que, aunque tienen menor jerarquía que el Qarwarasu, constituyen agentes activos dentro de la geografía viviente de María Magdalena de Tintay. Las más importantes para los tintaínos son las lagunas de Esequcha, Asnaqucha, Warmiqucha, San Valentín, Mulluqucha y Media Luna.

En el Qarwarasu también es posible encontrar vetas de oro y plata, además de una cantidad importante de cobre (Vargas, 2016). Por ello, hay socavones en sus faldas, que evidencian intentos de explotación de estos minerales en la época colonial. Más recientemente, empresas mineras como Buenaventura y Laconia South America han tratado de realizar trabajos de exploración en la zona.

Para comprender la importancia que el Qarwarasu tiene para los comuneros de María Magdalena de Tintay y de muchas otras localidades cercanas, se debe tener en cuenta que es, además, una importante cabecera de cuenca. Se ha calculado que del *apu* y sus lagunas nacen un total de catorce ríos (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016)⁵, que forman parte de dos grandes cuencas o unidades hidrográficas tributarias del río Pampas. Al oeste del Qarwarasu se ubica la cuenca del río Sondondo, también llamado Hatun Mayo o Lucanas en algunas localidades. Este río tiene su origen en la provincia de Lucanas y sus afluentes son los ríos Negromayo, Mayobamba y Visca (Antúnez de Mayolo, 1990). En buena parte de su recorrido, marca el límite entre las provincias de Sucre y Víctor Fajardo. Al este del Qarwarasu se encuentra la cuenca del río Chicha, también llamado Soras, que va de sur a norte y constituye el límite entre las provincias de Sucre y Andahuaylas (Apurímac). Al norte del distrito de Belén, el río Chicha/Soras se une con el río Cangallo (cuyo afluente es el río Sondondo) para conformar el río Pampas.

5. Los ríos mencionados por el Comité son Sondondo, Chicha/Soras, Mayobamba, Ccaraccara, Orqo, Llamlo, Maraycancha, Huancané, Belén, Paljacha, Huanca Mayo, Huancarma, Larca y Huancani (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016).

MAPA 1 PRINCIPALES RÍOS Y LOCALIDADES UBICADOS EN EL ÁREA DE INFLUENCIA DEL QARWARASU



En conjunto, las cuencas que se originan en el Qarwarasu abastecen de agua a decenas de comunidades y centros poblados, repartidos en 24 distritos que, a su vez, conforman cuatro provincias de las regiones de Ayacucho y Apurímac⁶. El agua de la que dispone María Magdalena de Tintay proviene del río Huaco, que toma el nombre de Qaqinkura. Para fines de esta investigación, el área de influencia del Qarwarasu comprende a las comunidades de aquellos distritos que se encuentran dentro de las cuencas de los dos ríos más importantes que surgen del Qarwarasu: Sondondo y Chicha/Soras.

Las comunidades que conforman el área de influencia del Qarwarasu tienen varias características en común. Una revisión de estudios realizados a lo largo de los valles de Chicha y Sondondo⁷ permite afirmar que la geografía de ambos valles es más o menos similar. La mayoría de los especialistas identifica en ellos tres pisos agroecológicos diferenciados por su altitud, equiparables a tres de las ocho regiones naturales planteadas por Javier Pulgar Vidal (1987).

El piso ecológico de menor altitud es equiparable a la región quechua (2500 a 3500 m s. n. m.) y está constituido por los estrechos valles rodeados de pendientes y farallones que forman los ríos Sondondo y Chicha/Soras. En esta zona, de clima templado, hay diferentes especies de árboles nativos, arbustos y pastos asociados. En ella también se encuentran complejos sistemas prehispánicos de andenería y riego, algunos de los cuales siguen siendo usados por los comuneros⁸. El maíz constituye el principal cultivo

6. Cuatro de estos distritos (Aucará, Cabana, Chipao, Huaycahuacho) se ubican en la provincia de Lucanas; tres (Asquipata, Apongo, Canaria), en la provincia de Víctor Fajardo; y seis (Pampachiri, Pomacocha, Huayana, San Miguel de Chaccrampa, Chiara y San Antonio de Cachi), en la de Andahuaylas. Además, los ríos Chicha y Sondondo atraviesan la totalidad de distritos de la provincia de Sucre (Belén, Chalcos, Chilcayoc, Huacaña, Morcolla, Querobamba, Paico, Larcay, San Salvador de Quije, Santiago de Paucaray y Soras). Debido a la extensión del área, en lo sucesivo se hará referencia únicamente a localidades ubicadas en los distritos más cercanos a María Magdalena de Tintay, con menciones ocasionales a localidades de otros distritos.

7. Para la elaboración de esta sección, se revisaron diversos libros, artículos académicos e informes sobre localidades cercanas al Qarwarasu (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016; Kendall y Rodríguez, 2009; Ministerio de Cultura, 2017, 2019; Proyecto Qhapaq Ñan, 2004a; Salas y Castro, 2017).

8. Han sido identificados sistemas de andenes en María Magdalena de Tintay, así como en los distritos de Cabana, Pampachiri, Larcay, Soras, Pomacocha y Carmen Salcedo (Kendall y Rodríguez, 2009; Ministerio de Cultura, 2017, 2019; Proyecto Qhapaq Ñan, 2004b). Aunque este último distrito no recibe influencia directa de ríos que tienen origen en el Qarwarasu, forma parte del valle de Sondondo. En él desemboca el Negromayo, principal río del distrito de Carmen Salcedo. En otras oportunidades, se ha considerado que los territorios de este distrito conforman un solo paisaje cultural, junto con los territorios de los distritos de Chipao, Cabana,

dentro de este piso ecológico. Por otro lado, la mayor parte de capitales de distrito y centros poblados importantes se ubican a esta altura (Kendall y Rodríguez, 2009).

La parte alta de ambos valles corresponde a la región suni (3500-3800 m s. n. m.). Cuenta con un clima más frío, debido a que está menos protegida que la zona quechua. A este nivel se pueden encontrar bosques de árboles nativos y matorrales de forraje verde, así como sistemas de andenes en plataformas (Kendall y Rodríguez, 2009). Los principales cultivos son tubérculos y granos andinos, muchas veces organizados en cultivos rotativos comunales.

Por último, alrededor de los valles de Chicha/Soras y Sondondo se extienden amplias planicies con colinas, correspondientes a la región puna (3800-4500 m s. n. m.). El clima de puna tiende a ser más frío, pero aun así alberga a una gran cantidad de especies animales y vegetales. Entre las primeras destacan las amplias extensiones de pastizales y bofedales; también es posible encontrar plantas medicinales, como la valeriana y el *pedrosasahui*. En cuanto a los animales, las zonas cercanas al Qarwarasu son hábitat de numerosas especies de mamíferos (zorro andino, vizcacha, gato andino, puma, vicuña) y aves (cóndor, *wachwa*), algunos de ellos en peligro de extinción⁹. En las zonas más bajas de la puna existen cultivos de tubérculos, algunos de los cuales se organizan en *laymes* o cultivos rotativos comunales (Kendall y Rodríguez 2009; Ministerio de Cultura, 2019). Sin embargo, la mayor parte del territorio es utilizado para el desarrollo de actividades ganaderas.

En todos los pisos ecológicos del área de influencia del Qarwarasu el clima es seco, con dos estaciones marcadas, separadas por etapas de transición. Una estación húmeda, con fuertes lluvias, se da entre los meses de diciembre y marzo, mientras que una estación seca y fría tiene lugar entre fines de mayo y agosto.

Aucará y Huaycahuacho (Ministerio de Cultura, 2017, 2019). Además, toda esta área fue habitada desde el Intermedio Tardío por una sola etnia: los rucanas antamarcas (área del actual distrito de Carmen Salcedo).

9. Una relación completa de especies animales y vegetales en las inmediaciones del Qarwarasu puede encontrarse en el informe del Comité Técnico de Defensa del Apu Ccarhuarazo (2016). Por otro lado, algunos comuneros de María Magdalena de Tintay recuerdan que los ríos provenientes del Qarwarasu albergaban una enorme población de anfibios (ranas, sapos), que se extinguieron en las últimas décadas.



Laguna entre picos del Qarwarasu.

Las localidades que se encuentran dentro del área de influencia del Qarwarasu también comparten algunas tradiciones y expresiones culturales. Así, si tomamos como ejemplo las fiestas y las celebraciones rituales, se pueden hallar semejanzas en la forma de realizar festividades como la huaylía y la *sequia* —o fiesta del agua— a modo de subárea cultural. Según señalan los tintainos, las tradiciones de María Magdalena de Tintay son similares a las de otras comunidades en la provincia de Sucre.

Geografía y territorio de María Magdalena de Tintay

La comunidad campesina María Magdalena de Tintay se ubica en medio del área de influencia del *apu* Qarwarasu. Posee un extenso territorio de más de diez mil hectáreas, que abarca la mayor parte del distrito de Morcolla (provincia de Sucre, región Ayacucho). Por ello, llega a colindar con diez comunidades, ubicadas en nueve distritos diferentes¹⁰. María Magdalena de Tintay colinda hacia el norte con las comunidades-distrito de Querobamba

10. Los linderos de la comunidad de María Magdalena de Tintay han sido motivo de disputa con las comunidades vecinas. Sin embargo, gracias a una serie de esfuerzos llevados a cabo desde la década de 1990, como parte del Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT), ha sido posible consensuar los linderos y los hitos limitrofes de la comunidad. Hasta la fecha, la directiva comunal de María Magdalena de Tintay sigue realizando el trámite de titulación del territorio comunal.

y Quije; hacia el este, con las de Paucaray, Paico y Soras; hacia el sur, con las comunidades de Chipao y Yanama, ambas en el distrito de Chipao (provincia de Lucanas); y, por último, hacia el oeste, con las comunidades-distrito de Huacaña y Morcolla. El río Sondondo actúa como un límite natural con los distritos de Asquipata y Apongo, en la provincia de Víctor Fajardo.

María Magdalena de Tintay limita con comunidades de tres provincias diferentes. Si se considera que las poblaciones de estas provincias tienen trayectorias históricas y prácticas tradicionales claramente diferenciables, es posible asumir que Tintay se encuentra en lo que podría denominarse un «espacio de frontera».

Dentro del territorio de María Magdalena de Tintay se pueden identificar hasta cuatro pisos ecológicos diferentes, tres de los cuales son característicos de los valles de Chicha/Soras y Sondondo¹¹. Las zonas bajas del territorio comunal (piso ecológico quechua) se ubican al norte y al oeste del territorio comunal. Allí, los ríos Sondondo, Cacta, Cuytu y Huanca Mayo forman valles estrechos, rodeados por colinas, formaciones rocosas y farallones. Mientras que en las pendientes crecen tunales de forma natural, en aquellas de menor inclinación o en las que existen andenes prehispánicos, el clima templado favorece la producción de maíz y de una gran cantidad de cereales. En los sectores de menor altitud también se cultivan frutales (Salas y Castro, 2017).

Hacia los 3600 m s. n. m., los valles escarpados dan paso a una amplia planicie con colinas de mayor o menor altura. Este piso ecológico (equiparable a la región suni) está inmediatamente al sur de los sectores de menor altitud y comprende las partes altas de los ríos Cacta, Cuytu y Huanca Mayo. Su clima es templado durante el día, pero frío durante la noche y más susceptible a heladas (Salas y Castro, 2017). A esta altura son frecuentes los cultivos de tubérculos, habas y hortalizas; también se encuentran los pastizales de los que se alimenta buena parte del ganado vacuno de la comunidad.

11. Salas y Castro (2017), luego de hacer un análisis de las actividades agropecuarias en la comunidad María Magdalena de Tintay, plantean que en ella existen cuatro «zonas de producción» de frutales, de maíz, de tubérculos y de pastos. Las zonas de frutales y de maíz estarían comprendidas dentro de la región quechua, mientras que la zona de tubérculos sería parte de la región suni y la zona de pastos equivaldría a la puna.



Andenes en la zona baja de la comunidad. La zona más baja forma parte del sector Qechwa, donde se encuentran las parcelas de Santiago Apóstol y Santa María Magdalena.

La mayoría del territorio comunal de María Magdalena de Tintay se ubica en la zona de mayor altitud, en el piso ecológico de puna. Se trata de una amplia planicie en la que discurren numerosos riachuelos, entre los que destaca el río Qaqinkura. En ella crecen pastizales y bodefales de forma natural, destinados, sobre todo, a la ganadería de auquénidos y ovinos. A esta altura también viven cientos de vicuñas.

Por último, el piso ecológico de mayor altitud se encuentra al sur de la comunidad, sobre los 4800 m s. n. m. (región jalca). Se trata de terrenos eriazos que no participan en ninguna actividad productiva. El clima es extremadamente frío y no se observa vegetación. Sin embargo, es aquí donde se encuentran tanto el Qarwarasu como la mayor parte de las lagunas importantes de María Magdalena de Tintay (Warmiqucha, Asnaqucha, Esequcha, Mulluqucha).

La forma en que la población de la comunidad María Magdalena de Tintay se distribuye en el espacio también varía de acuerdo con los pisos ecológicos. El pueblo matriz, llamado también María Magdalena de Tintay, es el único centro poblado urbano asentado dentro del territorio comunal. Está ubicado a 3672 m s. n. m., en el límite entre las zonas quechua y suni.



Caserío altoandino de Huaco, en la zona alta o de puna de la comunidad María Magdalena de Tintay.



Pampa cerca de Runaruna Muqu, en la zona intermedia o suni de la comunidad María Magdalena de Tintay.

Una carretera asfaltada conecta a esta población con las localidades de Morcolla y Querobamba, ubicadas a media hora de distancia. Prácticamente el total de la población de las zonas quechua y suni se concentra en el centro poblado. El resto del territorio comunal situado a esta altura está dividido en numerosos sectores. En ellos es posible encontrar estancias, pequeños conglomerados de viviendas que solo son habitados durante dos y tres meses al año¹².

La cantidad de personas que viven en la puna es mucho menor y están distribuidas en caseríos. Destacan cuatro centros poblados: Huaco, Pampaminas, Santa Bárbara de Lunco y Volcán de Ccarhuarazo, que en María Magdalena de Tintay son denominados «caseríos altoandinos». La población que vive en ellos es mucho menor y a veces no superan las diez personas (INEI, 2017). En la zona de puna también existen sectores y estancias; unos pocos habitantes viven permanentemente en ellos.

PANORAMA HISTÓRICO DEL ESPACIO DE INFLUENCIA DEL APU QARWARASU

En términos generales, la historia de los pueblos que habitaron los valles de Chicha/Soras y Sondondo —el espacio de influencia del Qarwarasu— se encuentra bien estudiada y documentada. Se han realizado numerosas investigaciones en el área desde la arqueología, la etnohistoria y la historia. Sin embargo, se debe tener en cuenta que la mayor parte de ellas solo se han efectuado dentro de algunos distritos. En el valle de Chicha/Soras, la mayoría se han llevado a cabo en los distritos de Soras, Larca y Pampachiri, en la parte media del valle. En cambio, en el Sondondo, las investigaciones se concentran en los distritos que forman parte de la provincia de Lucanas¹³.

12. Durante el siglo XX, algunos comuneros vivían permanentemente en las estancias de la zona baja, especialmente en el sector de San José de Checchoy.

13. En los distritos del valle de Chicha/Soras han tenido lugar numerosas prospecciones, excavaciones y análisis de restos arqueológicos (Barnes, 1981, 1982, 1993; Espinoza, 1984; Kendall y Rodríguez, 2009; Mallco, 2012; Mallco y Angulo, 2016; Meddens, 1981, 1984, 1994, 2001). En la zona también se han realizado estudios etnohistóricos que establecen paralelos entre las prácticas actuales de la población del distrito de Soras y el movimiento Taki Onqoy (Cavero, 2001; Villegas, 2015). En el valle del Sondondo se han realizado una cantidad menor de estudios arqueológicos (Ccencho, 1991; Schreiber, 1987, 1991, 1992, 1993, 2000, 2005). A ellos se suman los análisis de restos ubicados en la cuenca del río Negromayo, un afluente del Sondondo situado en el distrito de Carmen Salcedo que no tiene su origen en el Qarwarasu (Aguirre, 2009; Berrocal, 2009; Cámara, 2009, 2015). Como se puede apreciar, la mayoría de las publicaciones identificadas corresponden a estudios arqueológicos sobre las poblaciones prehispánicas del área de influencia del Qarwarasu. Adicionalmente,

De esta manera, estos estudios dejan vacíos respecto de la historia de María Magdalena de Tintay. Por ende, puede decirse que se concentran en las poblaciones más cercanas al valle, sin dar mucha información de aquellas que se asentaron en la puna más cercana al Qarwarasu.

Sobre la base de las publicaciones recopiladas, así como de los documentos coloniales existentes, es posible establecer numerosos puntos en común entre la historia de las poblaciones asentadas en el valle de Sondondo y aquella de las que vivieron en el valle de Chicha/Soras¹⁴. De esta manera, se puede reconstruir el periodo prehispánico y colonial temprano de las poblaciones que se asentaron en el área de influencia del Qarwarasu¹⁵, así como la historia de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay.

La ocupación prehispánica: el archipiélago étnico regional

La ocupación prehispánica de los valles de Chicha y Sondondo es bastante similar, a tal punto que es posible ensayar una periodización válida para ambos¹⁶. Se tiene evidencia de presencia humana en la zona desde el periodo Precerámico, cuando pequeños grupos se instalaron en abrigos rocosos y pequeños campamentos al aire libre, donde fabricaban herramientas líticas. La supervivencia de estos primeros grupos de cazadores-recolectores fue facilitada por la abundancia de bosques y animales. Se han encontrado restos de estas primeras ocupaciones en el valle de Chicha/Soras, en los distritos de Pampachiri y Pomacocha (Aramburú, 2014).

Aunque son pocos los yacimientos arqueológicos correspondientes a los primeros desarrollos regionales, tanto en el valle de Chicha/Soras

algunos investigadores han estudiado las características que adquirió el grupo étnico de los rucanas antamarcas hasta mediados del siglo XVII (Ossio, 1981; Quichua, 2012, 2015a). En contraste, no se ha encontrado ninguna investigación sobre las poblaciones de la zona durante los siglos XVIII y XIX. Recién en el siglo XX comenzaron a desarrollarse una serie de estudios en el área de influencia del Qarwarasu, desde la antropología y otras ciencias sociales.

14. El patrón de asentamiento prehispánico en ambos valles es bastante similar, aunque con ciertos contrastes en periodos específicos. Algunos investigadores han realizado análisis comparativos sobre los asentamientos arqueológicos de ambos valles (Aramburú, 2014; Meddens y Schreiber, 2010). Meddens y Schreiber (2010, p. 128) plantean que las semejanzas en el desarrollo prehispánico tienen relación con el hecho de que la geografía y la presencia de recursos en los dos valles es casi idéntica.
15. En lo sucesivo, se hará un mayor énfasis en las poblaciones que se asentaron en distritos vecinos a la comunidad campesina María Magdalena de Tintay.
16. De hecho, Aramburú (2014) ensayó una periodización única para la historia prehispánica de los valles de Chicha/Soras y Sondondo, sobre la base de un análisis de aproximadamente un centenar de yacimientos arqueológicos.

como en el valle de Sondondo se han encontrado restos de cerámica correspondientes a los periodos Inicial y Horizonte Temprano, en los cuales el deshielo permitió mejores condiciones climatológicas que facilitaron el asentamiento de pequeños grupos de pastores y agricultores altoandinos. En el valle del Sondondo se ha encontrado cerámica incisa con rasgos pre chavinoides (Ministerio de Cultura, 2017, 2019), mientras que en el valle de Chicha se hallaron ceramios con un estilo similar al de Paracas (Aramburú, 2014; Mallco, 2012; Mallco y Angulo, 2016).

Se suele asumir que, durante el periodo Intermedio Temprano, los valles de Chicha/Soras y Sondondo podrían haber sido ocupados por portadores de la cultura Huarpa provenientes del norte de la región Ayacucho (100-500 d.C.)¹⁷. En ambos valles, esta población se asentó en pequeñas aldeas, compuestas de hasta cuatro viviendas de estructura circular. La población huarpa se dedicó a la agricultura y comenzó a construir andenes en zonas semiáridas dentro de la región quechua para facilitar la producción de maíz. Presumiblemente, para su construcción se habría hecho uso de trabajo comunal recíproco (Kendall y Rodríguez, 2009).

La llegada de la cultura Wari desde el norte de la región Ayacucho, que se dio entre los años 600 y 800 d. C., significó un cambio radical para las poblaciones del área de influencia del Qarwarasu. La mayoría se asentó en los valles, en pequeñas aldeas, pueblos de tamaño intermedio y grandes centros que probablemente cumplieron un rol administrativo (Jincamoqo en Sondondo, Yako y Chiqnaqota en Chicha/Soras)¹⁸. Destaca la arquitectura ortogonal de estos nuevos asentamientos. Paralelamente, los wari buscaron optimizar la producción de maíz en la zona quechua por medio de la construcción de una mayor cantidad de andenerías, que comenzarían a ser acompañadas de sistemas de regadío (Kendall y Rodríguez 2009; Ministerio de Cultura, 2017). También se habrían construido caminos, uno de los cuales interconectaba ambos valles pasando por las faldas del Qarwarasu, para luego dirigirse a los valles costeros de Nasca.

-
17. Una gran cantidad de investigadores llega finalmente a esta conclusión (Aramburú, 2014; Barnes, 1982; Kendall y Rodríguez, 2009; Mallco, 2012; Mallco y Angulo, 2016; Ministerio de Cultura, 2017). En contraste, Schreiber plantea que las poblaciones que habitaron el valle del Sondondo no habrían tenido relación alguna con la tradición huarpa y que la llegada de poblaciones del norte de la región recién se daría durante el Horizonte Medio con la cultura Wari (2000, p. 429).
18. Los grandes restos arqueológicos de la cultura Wari han sido estudiados en profundidad (Aramburú, 2014; Mallco y Angulo, 2016; Schreiber, 1987, 1991, 1992, 2000).

Tras la caída de los wari, en la primera etapa del Intermedio Tardío (800-1460 d. C.), aparecieron múltiples grupos étnicos diferenciados que parecen haber tenido conflictos entre sí. Aunque ocuparon algunos de los pueblos antiguos y siguieron construyendo aldeas en los valles, sus principales centros poblados se ubicaron en la cima de colinas o cerros, entre los pisos ecológicos suni y quechua. Aparentemente, esto respondió a fines defensivos. Destacan las viviendas circulares, que no parecen seguir ningún patrón de planificación urbana. Estas poblaciones utilizaron los andenes y los sistemas de regadío construidos por los wari y en algunos casos construyeron andenerías nuevas. Además, por lo menos desde este periodo, las poblaciones prehispánicas comenzaron a ocupar diferentes pisos ecológicos para poder acceder a los diferentes recursos necesarios para su supervivencia, de modo tal que aplicaron el control vertical de pisos ecológicos (Meddens, 2016). Esto permitió la aparición de grupos étnicos autónomos que, a su vez, habrían estado divididos en pequeños *ayllus* más o menos endógamos e independientes (Stern, 1986).

La información existente permite identificar a los grupos étnicos específicos que vivieron en el área de influencia del Qarwarasu a fines del periodo Intermedio Tardío, durante el siglo XV¹⁹. Hacia el este, buena parte del valle del río Chicha/Soras —actual provincia de Sucre, más algunos distritos de Andahuaylas— era ocupado por el grupo étnico de los soras, que también contaba con asentamientos importantes en la parte norte del valle del Sondondo. Hacia el sur, la parte del valle del Sondondo que corresponde actualmente a Lucanas estaba ocupada por la etnia de los lucanas andamarcas o rucanas antamarcas.²⁰ Por último, algunas poblaciones al norte del valle de Chicha/Soras habrían pertenecido a la etnia chanka, cuyos territorios abarcaban buena parte de la actual provincia de Andahuaylas (Kendall y Rodríguez, 2009). A continuación, mencionaremos

19. Esto es posible no solamente gracias a los análisis de yacimientos arqueológicos, sino a las crónicas y los documentos coloniales tempranos que describen el área y sus poblaciones (Cavello Balboa, 1951; Cieza de León, 2005; Garcilaso de la Vega, 1609; Guaman Poma, 1615; Monzón, 1881a, 1881b).

20. Siguiendo el criterio de control vertical de pisos ecológicos que llevaron a cabo varios grupos étnicos preíncas (Meddens, 2016; Murra, 1972), soras y lucanas andamarcas mantuvieron poblaciones en lugares alejados de la región de Huamanga, gracias a las cuales pudieron acceder a productos difíciles de encontrar en sus lugares de origen. Los soras tuvieron asentamientos cerca de la actual ciudad de Huamanga y en las tierras costeras del suroeste (Stern, 1986, p. 27). Por su parte, los lucanas andamarcas hicieron lo propio en el actual distrito de Alcamenca (Víctor Fajardo), así como en el valle de Chicalla (cerca de Coracora, al sur de Ayacucho) y en las cabezadas de los valles costeros, en lo que actualmente es la región de Ica (Monzón, 1881b; Quichua, 2015b).

especialmente a los primeros dos grupos étnicos, incluyendo las zonas cercanas a donde actualmente se ubica la comunidad campesina María Magdalena de Tintay²¹.

Soras y lucanas andamarcas eran grupos étnicos que se dedicaban principalmente a la agricultura y a la ganadería. Los cronistas los describieron como poblaciones muy ricas, tanto por la cantidad de ganado que poseían como por los metales preciosos con los que contaban. Los lucanas andamarcas eran parte de la gran macroetnia lucana, dividida en tres grandes grupos (hanan rucana, lurin rucana y andamarcas) que en conjunto poseían un gran conglomerado de tierras al sur de Ayacucho, además de terrenos en las actuales provincias de Huamanga, La Mar y Andahuaylas (Quichua, 2015a). Los soras, en cambio, eran un grupo independiente dividido en tres sectores (hanan soras, hurin soras y chalcos²²), cuya organización no está completamente esclarecida. La autonomía de los *ayllus* o grupos menores de soras y lucanas andamarcas era tal que es muy probable que hayan tenido conflictos entre sí, dentro de una misma etnia (Stern, 1986). Inclusive hablaban lenguas diferentes, agrupadas por Luis de Monzón bajo la categoría de *wawasimis*. Los soras, además, hablaron el idioma aimara (Monzón, 1881a, 1881b).

Aunque se trataba de etnias diferentes, soras y andamarcas compartieron ciertos aspectos de su cultura. Como ya se adelantó, tuvieron el mismo patrón de asentamiento con viviendas circulares, además de una cerámica con un acabado sencillo. En cuanto a la religión, el visitador Luis de Monzón muestra que ambos grupos étnicos realizaban culto a huacas, lagunas y montañas (1881a, 1881b), deidades-antepasados a las cuales se rendía culto y se entregaban ofrendas. Algunas de las huacas más importantes—como el *apu* Qarwarasu— eran compartidas por los dos grupos étnicos.

Aparentemente, los incas conquistaron a los soras y a los lucanas andamarcas durante el reinado del inca Pachacútec y después de la derrota

-
21. No se ha encontrado información respecto de las poblaciones prehispánicas que ocuparon los actuales distritos de Asquipata y Apongo (provincia de Víctor Fajardo), por donde también pasa el río Sondondo.
 22. El principal centro de los hanan soras, posteriormente llamado Atunsora, es actualmente el pueblo de Soras. Los chalcos, por su parte, se habrían ubicado al norte de la provincia de Sucre, en el distrito del mismo nombre. Prueba de su presencia sería la existencia de un gran resto arqueológico en dicho distrito (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016). Ninguna de las fuentes consultadas señala la ubicación exacta de los hurin soras.

de los chankas²³. Mientras que los lucanas se sometieron pacíficamente, los soras pelearon contra los incas y se refugiaron por varios años en una fortaleza, pero fueron finalmente derrotados. Esta diferencia conllevó diferentes patrones de ocupación inca en los valles de Sondondo y Chicha/Soras. En el primero, los incas no realizaron grandes cambios y se limitaron a ocupar centros administrativos. Los curacas soras, en cambio, fueron despojados²⁴. En sus territorios, los incas construyeron asentamientos con palacios, *kallankas*, viviendas cuadrangulares y *kanchas* (Meddens y Schreiber, 2010), y constituyeron sus centros administrativos en Atunsora (hoy Soras) y en el sitio conocido como Iglesiachayuq (Barnes, 1993; Mallco y Angulo, 2016).

Para optimizar la producción agrícola y abastecer su creciente demanda de alimentos, los incas ampliaron el sistema de andenerías y sistemas de regadío ya existentes. En esta etapa la tecnología agrícola prehispánica alcanzó su punto más alto (Kendall y Rodríguez, 2009) y los pastores soras habrían llegado hasta las faldas del Qarwarasu (Mallco y Angulo, 2016, p. 86). En ambos valles los incas repararon y ampliaron los caminos existentes, a partir de lo cual crearon un sistema de tambos. Según la información recopilada por el Proyecto Qhapaq Ñan (2004b) y John Hyslop (1992), dos tramos transversales del Sistema Vial Inca pasaron por el área de influencia del Qarwarasu. Uno partía de Vilcashuamán hacia la zona donde actualmente se encuentra Querobamba, mientras que otro conectaba al pueblo de Hatun Soras con Andahuaylas. Ambos tramos del camino inca se unían en el valle del Sondondo, al suroeste del Qarwarasu, para continuar su trayecto hacia territorios de la macroetnia lucanas y la costa de Nasca (Proyecto Qhapaq Ñan, 2004b).

Tras su llegada, los incas no solamente respetaron a las huacas locales, sino que también asignaron roles específicos a los soras y a los lucanas. A estos últimos en conjunto se les dio el rol de cargadores del Inca, tarea para la cual sus miembros eran entrenados desde temprana edad. Por su parte,

23. Existen diferentes posturas en torno a si los soras y los lucanas formaron parte activa o no en la llamada Confederación Chanka. Queda claro, en todo caso, que los soras y los chankas compartieron su rechazo a los incas.

24. El cronista Betanzos menciona que, luego de la conquista de los soras, sus curacas fueron llevados al Cusco, donde participaron de un peculiar ritual de sometimiento al Inca. Luego, los prisioneros fueron puestos en una casa con jaguares por tres días y muchos fueron comidos por los animales (Meddens y Schreiber, 2010). Cieza (2005) menciona este mismo hecho.

los soras fueron designados como los correos o mensajeros del Inca²⁵. Debido a su estatus especial, ambas etnias fueron exoneradas del pago de tributos, en lo que se puede entender como el establecimiento de una alianza más o menos forzada entre estas y el Inca (Stern, 1986).

Los soras y los lucanas andamarcas en el Virreinato del Perú

Los soras y los lucanas andamarcas tuvieron que adaptarse al nuevo sistema colonial, con la llegada de los españoles. Cuando estos pasaron por Vilcashuamán, los principales curacas lucanas andamarcas los reconocieron inmediatamente como nuevos señores. Se estableció pronto una inestable alianza entre españoles y grupos étnicos del sur de Ayacucho, que entró en crisis con el descenso demográfico y la institucionalización del sistema de tributos y mitas mineras (Stern, 1986).

Los territorios ocupados por las dos etnias se convirtieron en las encomiendas de Lucanas Andamarcas y Soras; nuevamente con el Qarwarasu como un hito fronterizo. Ambos repartimientos de indios formaron parte del corregimiento de Lucanas, ubicado a su vez en la jurisdicción del distrito de Huamanga. En la década de 1570, cuando se llevó a cabo la visita general del virrey Toledo, el repartimiento de Soras contaba con 2459 indios tributarios y con una población total de 15 069 indios, mientras que el de Andamarcas tenía 2081 tributarios y un total de 11 660 indios. Esto las convertía en la primera y en la tercera encomiendas más pobladas del distrito, respectivamente²⁶. La cantidad de impuestos que en ellas se recogía era también grande, especialmente bajo los conceptos de ropa de abasca, fanegas de trigo y fanegas de papas (Cook, 1975). En este último rubro, la provincia de Lucanas poseía la mayoría de la producción de todo el distrito (Urrutia, 1985).

Para fines del siglo XVI, las encomiendas de Rucanas Antamarcas y Soras se encontraban entre las más ricas de todo el distrito de Huamanga. Los dos grupos étnicos comenzaron a sufrir un descenso demográfico como resultado de las nuevas enfermedades traídas por los españoles, así

25. Algunos autores consideran que los soras fueron designados también como cargadores del Inca (Aramburú, 2014; Stern, 1986).

26. La comparación con un censo llevado a cabo en 1549 muestra un aparente aumento poblacional. Sin embargo, esto se podría deber a una mejora en los censos producto de la reorganización toledana y en realidad la población habría descendido en 40% entre 1525 y 1571 (Varón, 1990).

como por la imposición de la mita minera y los conflictos que se suscitaron en la época. Sin embargo, esta coyuntura supuso un breve excedente de recursos. La amplia puna cercana al Qarwarasu, que no fue expropiada por ningún español, fue usada para la crianza de miles de cabezas de ganado que podían ser destinadas a la venta. Como resultado, los indios de la zona alcanzaron una relativa prosperidad y los encomenderos amasaron grandes fortunas. De hecho, Hernando Palomino, encomendero de Soras a fines del siglo XVI, era uno de los vecinos más ricos de la ciudad de Huamanga (Stern, 1986)²⁷. La parroquia de Guacaña (actual Huacaña), que en ese entonces incluía a las poblaciones asentadas en Morcolla y Tintay, pasó a ser la segunda con mayor cantidad de indios tributarios de todo el repartimiento de Soras, incluso por delante de Atunsora, capital del repartimiento (Monzón, 1881a).

Las reformas toledanas significaron la aparición de buena parte de los actuales pueblos del área de influencia del Qarwarasu, pensados en ese entonces como reducciones de indios. En paralelo, el área de influencia del Qarwarasu (incluyendo a Tintay) constituyó una de las zonas donde se desarrolló con más fuerza el movimiento denominado Taki Onqoy²⁸. De hecho, Cristóbal de Albornoz visitó Morcolla durante su campaña de extirpación de idolatrías y mandó a construir una iglesia en este pueblo y en el de Atunsora (Millones, 1990). Los documentos que elaboró evidencian, además, la existencia, en los repartimientos de Soras y Andamarca, de cientos de *huacas* de diferentes tipos (*pacarinas*, *illas*, *mamasaras*, *vilcas*, *ushnus*, entre otros) y de antiguos sacerdotes u oficiantes no pertenecientes al Taki Onqoy, denominados por Albornoz «hechiceros» o «guacamayos» (Varón, 1990). Incluso después de la campaña de extirpación de idolatrías, Guaman Poma (1615) menciona la existencia de hechiceros

27. La encomienda de Lucanas Andamarcas, tras pasar por varios propietarios, se convirtió, a fines del siglo XVI, en una encomienda de la Corona española.

28. El Taki Onqoy o Ayra fue un movimiento de origen y motivaciones aún debatidos, que involucró a diferentes poblaciones en las actuales regiones de Huancavelica, Apurímac y Ayacucho. Planteaba el rechazo a la cultura española en su totalidad y quienes lo predicaban invitaban a retomar el culto a las huacas. Se decía que un gran número de huacas regionales que habían sido vencidas por el Dios de los españoles habían regresado para vencerlos de manera definitiva. Quienes formaban parte del Taki Onqoy realizaban ayunos y ofrendas a las huacas, las cuales podían poseer a los indígenas. Muchas veces, los indios poseídos eran reverenciados por la población local, que realizaba ofrendas a las huacas antiguas. Eso generó el temor de los españoles, quienes rápidamente llevaron a cabo una campaña de extirpación de idolatrías dirigida por Cristóbal de Albornoz. Un elemento característico de este movimiento es el baile frenético que se realizaba en algunos rituales. El Taki Onqoy se encuentra ampliamente estudiado (Castro-Klaren, 1990; Caveró, 2001; Duviols, 1967; Millones, 1990; Varón, 1990; Villegas, 2015).

en Chipao (encomienda de Andamarca). Estos documentos, junto con las investigaciones arqueológicas de Norman (2019), permiten afirmar que los cultos religiosos prehispánicos, así como la cosmovisión y los rituales asociados a estos, siguieron existiendo durante el siglo XVI pese a los esfuerzos evangelizadores de los españoles. Esta supervivencia no siempre tomó la forma de una abierta oposición, como en el Taki Onqoy, sino que los indígenas también negociaron e incorporaron algunos aspectos del culto católico, como se puede apreciar en los contextos funerarios de Iglesiaschayuyq (Norman, 2019).

La situación de las encomiendas de Soras y Lucanas Andamarca cambiaría radicalmente luego del dramático descenso de las poblaciones de indios iniciado a fines del siglo XVI e inicios del XVII. Las cifras de visitas a ambas encomiendas a principios de siglo, recopiladas por Vásquez de Espinoza, muestran ya un claro descenso poblacional (Cook, 1975), y el panorama para fines de siglo es desolador. Para 1692 solo sobrevivieron 161 indios en edad de tributar en el repartimiento de Soras y 73, en el de Andamarca. *Ayllus*, linajes de curacas y pueblos enteros desaparecieron en dicho siglo, debido a la implantación de la mita minera, al hambre generada por los tributos excesivos y a las epidemias que azotaron la zona (Cook, 1975; Quichua, 2015b; Stern, 1986)²⁹.

De esta manera, las encomiendas más ricas de Guamanga en el siglo XVI se convirtieron en territorios desolados y las grandes etnias prehispánicas de soras y andamarca se disolvieron en «grupos locales atomizados con estrategias de reproducción exclusivamente locales, si bien persisten elementos socioculturales e incluso económicos comunes del pasado» (Urrutia, 1985, p. 137). En el aspecto económico, aparecieron las primeras haciendas y las comunidades fueron incorporadas forzosamente al mercado, siendo su principal fuente de ingresos, en la zona sur de la región, la venta de lana de camélidos. Si bien surgieron pequeños centros mineros, la caída en la producción de azogue de Huancavelica desarticuló la economía regional (Urrutia, 1985, pp. 137-162). Aunque es muy probable que estas

29. Stern (1986) plantea que la baja población de indios tributarios registrada durante el siglo XVII sería, en parte, el resultado de un adecuado manejo de las revisitas por parte de ellos. En estas, los indios habrían desarrollado estrategias para ocultar población de indios tributarios, con la finalidad de reducir la cantidad de tributo e indios designados a la mita minera en su repartimiento. Sin embargo, incluso si se hubieran realizado estas estrategias, es innegable que hubo un descenso demográfico que acabó con gran parte de la población soras y lucanas andamarca que existía en el siglo XVI.

transformaciones hayan venido acompañadas de cambios drásticos en los cultos y en las tradiciones de origen prehispánico y colonial, no se tiene información al respecto.

Durante el siglo XVIII la desarticulación regional se mantuvo. Las comunidades, también llamadas «pueblos», se dedicaron a la agricultura y la ganadería e intercambiaron sus productos en las ferias anuales de Aucará (valle del Sondondo) y Umanmarka (valle de Chicha/Soras). La aplicación de las reformas borbónicas y, sobre todo, los repartos forzados de bienes por parte de los corregidores generaron protestas en el pueblo de Sondondo y en otros tres alzamientos en la provincia (corregimiento) de Lucanas en la década de 1770. Estos disturbios son parte de una serie de alzamientos en todo el Virreinato del Perú que conducirían al levantamiento liderado por Túpac Amaru II (Urrutia, 1985).

Hacia una historia de la comunidad María Magdalena de Tintay

La comunidad campesina María Magdalena de Tintay se ubica en una zona que no ha sido lo suficientemente estudiada hasta la fecha. Existen unas pocas investigaciones y documentos que se refieren a la historia de la comunidad María Magdalena de Tintay, como la descripción que hace Demetrio O'Higgins a inicios del siglo XIX, en la que se menciona a la comunidad de Tintay (Juan y De Ulloa, 1826) y se describen los restos arqueológicos cercanos al cerro Qawira (Proyecto Qhapaq Ñan, 2004b; Díaz y Morales, 2020).

Sin embargo, los comuneros de María Magdalena de Tintay han mantenido, en especial durante los últimos años, un marcado interés respecto a la historia de su territorio. Relatos sobre hechos históricos acontecidos en Tintay, inclusive durante la administración colonial, se han transmitido de generación en generación y forman parte de la tradición oral de la comunidad³⁰. La información manejada de esta manera por comuneros de María Magdalena de Tintay puede complementar a aquella presentada en la bibliografía existente, lo cual contribuye a la reconstrucción de procesos históricos acontecidos en la comunidad. Sin duda, estas diferentes fuentes permiten reconstruir el pasado prehispánico y colonial de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay.

30. Este interés se manifestó en la reciente implementación de un salón comunal en la Plaza de Armas.

El territorio ocupado actualmente por la comunidad fue habitado constantemente desde el periodo Lítico. Prueba de ello es el resto arqueológico de Yanamachay, ubicado en la zona de puna de la comunidad. Si bien no se han identificado restos arqueológicos correspondientes a periodos posteriores, se puede afirmar que la presencia humana en la zona fue permanente desde el Precerámico hasta el Intermedio Temprano, en el cual las poblaciones huarpa comenzarían a ocupar pequeños asentamientos y a dedicarse a la ganadería y la agricultura (Díaz y Morales, 2020).

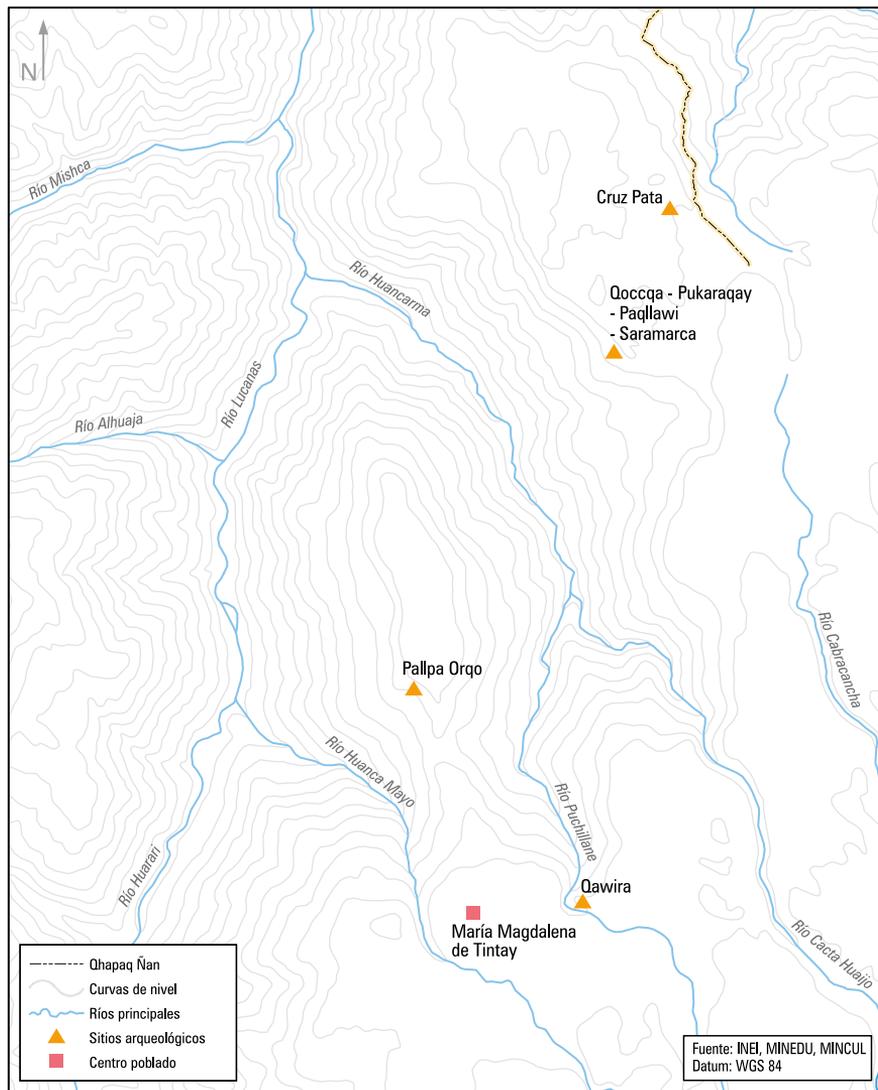
En cambio, a lo largo de la zona quechua de la comunidad existen numerosos restos arqueológicos que prueban la existencia de poblaciones preíncas durante el Horizonte Medio y el Intermedio Tardío. Especialmente en las cercanías del actual pueblo de María Magdalena de Tintay parece haber una gran densidad de vestigios (Díaz y Morales, 2020). En contraste, en la zona alta de puna solo ha sido posible identificar la existencia de numerosos *tiqui*, corrales de piedra que los tintaínos consideran ancestrales y que asocian con la ganadería de auquénidos en el mito de Mullu.

Un tipo de sitios arqueológicos mencionados por los comuneros son cuevas con restos humanos, ubicadas en abismos o en zonas rocosas. Por su parte, la alusión a abrigos rocosos puede hacer pensar en una estructura ubicada en un peñón funerario, como las identificadas por Aramburú (2014) en el valle de Chicha/Soras para el periodo Intermedio Tardío. Uno de estos sitios es el denominado Qillalliy, una estructura funeraria de varios niveles construida en piedra y barro arcilloso en un abrigo rocoso, en el sector del mismo nombre. La estructura, que tiene forma semicircular, está compuesta por pequeñas cámaras funerarias comunicadas con el exterior por diminutas puertas. Aunque hay evidencias de saqueos, es posible encontrar numerosos restos humanos (algunos de ellos con deformaciones craneales) y vestigios textiles. Esta estructura corresponde al periodo Horizonte Tardío y revela muestras de diferenciación social y por grupos de edad (Díaz y Morales, 2020).

Otro contexto funerario mencionado por los informantes es el sitio denominado Chaki Ñusu, ubicado cerca de Raqaraqay, al cual pertenecen tres momias femeninas. Algunos tintaínos señalan que antiguamente era tradición sacar a las momias cuando había lluvias indeseadas, para que estas cesasen. Así, hasta hace pocos años estos restos humanos formaban parte activa de la vida de la comunidad. Actualmente, una de estas momias está en el local comunal y otra, en la capital provincial.

MAPA 2

SITIOS ARQUEOLÓGICOS IDENTIFICADOS EN LA ZONA BAJA DE LA COMUNIDAD CAMPESINA MARÍA MAGDALENA DE TINTAY



Los comuneros también identifican la existencia de poblados prehispánicos en la meseta Pallpa Orqo, así como en el anexo de Cheqchoy y en los sitios conocidos como Qotoysa y Qampoya. Estos restos, ubicados en la zona quechua, son descritos como pequeños pueblos consistentes en unas pocas estructuras circulares o semicirculares. En cambio, entre las zonas quechua y suni es posible encontrar restos de pueblos de tamaño mediano, ubicados en zonas altas con fines defensivos y asociados a *chullpas* o tumbas del periodo Intermedio Tardío (Díaz y Morales, 2020).

Este es el caso de los restos arqueológicos de Pallpa Orqo y Qawira. Este último yacimiento ha sido estudiado tanto por Díaz y Morales (2020) como por los especialistas del Proyecto Qhapaq Ñan (2004b). Consiste en una serie de estructuras circulares ubicadas en la cima de una colina, al costado de un gran farallón. Algunas de estas, así como otras en diferentes sitios arqueológicos de la zona, presentan, en su interior, una o más hornacinas trapezoidales. Donde estas estructuras se concentran se pueden encontrar también los restos de una estructura cuadrangular, que habría pertenecido a un centro ceremonial (Díaz y Morales, 2020). Algunas de estas habrían sido *kallankas*. El sitio se encuentra asociado a dos *chullpas*, que han sido reconstruidas recientemente por los comuneros con el apoyo de la ONG Marenas.

Cerca de esta zona también se encuentra el sitio de Raqaraqay (en quechua, «galpón destruido»), donde existe una gran cantidad de construcciones circulares de piedra, que pueden llegar a tener decenas de metros de diámetro. Algunas de las más grandes tienen pequeñas hornacinas elevadas. Estas construcciones están separadas entre sí o en pequeñas aglomeraciones desordenadas; asimismo, se interconectan por callejones estrechos delimitados por pequeños muros de piedra. Además, hay restos de una pared enlucida, que aparentemente formaba parte de una estructura cuadrangular. Alrededor del sitio hay parcelas delimitadas por muros de piedra desde tiempos muy antiguos. Debido a estas características, resulta semejante a los asentamientos más grandes del periodo Intermedio Tardío, señalados tanto en el valle de Chicha/Soras (Aramburú, 2014; Mallco y Angulo, 2016) como en el de Sondondo (Aramburú, 2014; Ccencho, 1991).

Cerca de todos estos yacimientos arqueológicos y a lo largo de toda la zona quechua de la comunidad existe un complejo y amplio sistema de andenerías, que guarda semejanzas con otros encontrados en el valle del

Sondondo (Ministerio de Cultura, 2017, 2019) y en el valle de Chicha/Soras (Kendall y Rodríguez, 2009). Especialmente prominentes son los andenes que se extienden en las cercanías del cerro Pallpa Orqo, cerca de los antiguos poblados de Pallpa Orqo, Qawira, Raqaraqay y Ukullaqta. Aunque no se han encontrado investigaciones que ahonden en la antigüedad de estos andenes, es posible asumir que su construcción comenzó durante los periodos Intermedio Temprano y Horizonte Medio y que alcanzaron su extensión actual durante la presencia del Imperio inca.

Por último, un elemento muy importante ubicado en las zonas bajas es el camino antiguo o Hatun Ñan, el cual es de origen prehispánico y comunica al actual pueblo de María Magdalena de Tintay con los restos de Raqaraqay, Qillalliy y Ukullaqta, para terminar cerca de la meseta Pallpa Orqo. De este modo, conectaba la zona intermedia de la comunidad con las andenerías. Este camino de piedra, que antiguamente tenía gradas, recibía mantenimiento por medio de una faena comunal ordenada anualmente por el alcalde *varayuyq*. Hace más de medio siglo esta labor se suspendió, por lo que en ciertos tramos ya no se pueden apreciar las gradas. De este camino principal parten numerosas vías secundarias hacia los andenes y demás estancias de las zonas bajas³¹.

La existencia de restos arqueológicos en las zonas bajas es interpretada por los comuneros de María Magdalena de Tintay como una prueba de la antigüedad del lugar. Así pues, demostrarían que los ancestros de los actuales tintaínos habitaron la zona desde hace varios miles de años. Según nos refirieron Jorge de la Cruz y Alfonso Pomahualca, tintaínos que nos acompañaron durante la investigación, el número de sitios arqueológicos atestigua la importancia de esta población dentro de la actual provincia de Sucre, hecho que asocian con el actual territorio que posee la comunidad. De esta manera, los yacimientos arqueológicos son incorporados dentro de un relato propio destinado a reforzar su identidad. Para estos comuneros, los asentamientos más antiguos serían los restos arqueológicos de menor envergadura que se encuentran en las zonas bajas. Posteriormente, las zonas altas habrían comenzado a ocuparse³².

31. El camino continúa hacia el sur por la zona de altura intermedia, con la misma estructura de gradas de piedra. Sin embargo, se vuelve más difuso y termina siendo reemplazado por un camino de tierra.

32. En opinión de estos estudiosos, las primeras poblaciones se asentaron en las zonas bajas de Checchoy, Ccampoya y Ccotoysa. A esta época pertenecerían algunos restos como los de Killalliy. Luego se habrían construido las edificaciones defensivas, como

En cuanto a la etnia preincaica a la que pertenecían estos asentamientos, se considera que se trataba de los «chankas».

Sobre la base de la existencia de estos restos arqueológicos, así como de los análisis realizados por Díaz y Morales (2020), es posible afirmar que la zona quechua de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay estuvo densamente poblada desde el Horizonte Medio. En algunos asentamientos existen restos cerámicos pertenecientes a este periodo. Aparentemente, los primeros asentamientos de los que se tiene conocimiento fueron más bien pequeños y se encontraban en las zonas cercanas al valle. En esta etapa cobraría una mayor fuerza el proceso de construcción de andenerías iniciado en el Intermedio Temprano.

Posteriormente, durante el Intermedio Tardío, la población se trasladaría a zonas más altas, siguiendo el patrón de asentamiento en viviendas circulares dispersas y sin un orden claro, que se puede encontrar en toda el área de influencia del Qarwarasu. La ubicación de la población en las zonas más altas tendría fines defensivos y permitiría realizar un mejor control del valle. Los restos funerarios también se ubicaron en las zonas altas del valle.

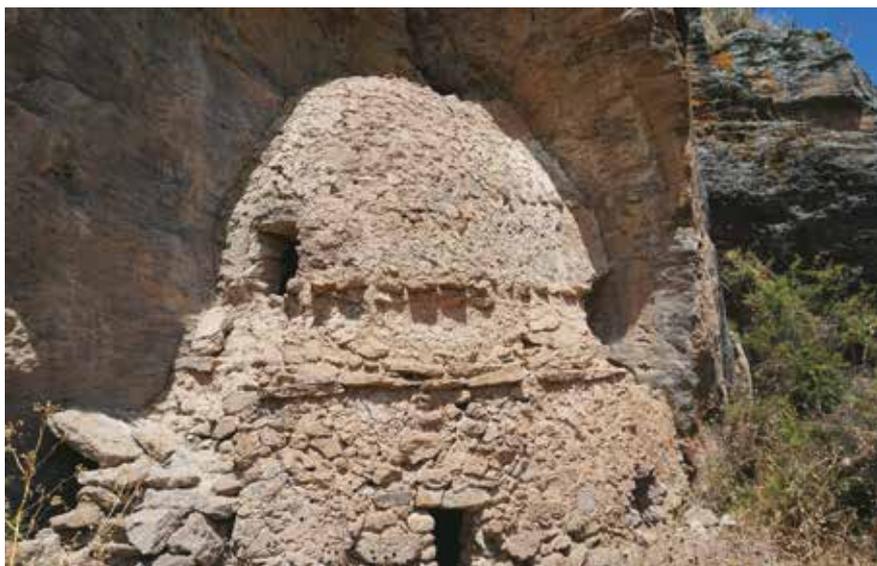
La población que se asentó en la zona quechua tendría como principal actividad la agricultura. Por lo menos durante este periodo, las poblaciones posiblemente emparentadas con las de la zona quechua se establecieron en la puna, en las cercanías del Qarwarasu. Aunque no existe ningún asentamiento de gran importancia en la zona, los corrales *tiqsi* muestran que en esta zona se desarrolló actividad ganadera. De esta manera, es posible que la población que se asentó en el actual territorio de Tintay tuviera acceso a diferentes pisos ecológicos cercanos al valle del Sondondo. Asimismo, la cantidad de restos arqueológicos encontrados en las proximidades del valle muestran que María Magdalena de Tintay fue, por lo menos, un centro de producción agrícola de cierta importancia para el grupo étnico que lo ocupó.

Debido a la falta de investigaciones en el área, no existen referencias sobre el grupo étnico que habitaba la zona donde actualmente se encuentra Tintay. Lo mismo se puede afirmar respecto a los territorios de las comunidades cercanas de Morcolla y Huacaña. En aquel entonces, al igual

Pallpa Orqo y Ccahuira. Se asocia la historia preincaica de la comunidad con la presencia de la cultura Chanka.



Estructura circular en Raqaraqay.



Cámaras funerarias de Qillalliy.



Restos óseos en el sitio arqueológico de Qillalliy.



Andenes prehispánicos ubicados en el sector Huajlia.



Camino antiguo o Hatun Ñan.

que ahora, la zona constituía un territorio de frontera entre los soras (al norte y al este) y los lucanas antamarcas (al sur).

Sin embargo, algunos indicios llevan a asumir que el territorio de María Magdalena de Tintay fue ocupado por *ayllus* de filiación soras. Por un lado, algunos autores señalan que fueron los soras quienes ocuparon la mayor parte de la puna adyacente al Qarwarasu, incluyendo el actual distrito de Morcolla (Aramburú, 2014; Mallco, 2012). Asimismo, en numerosos restos arqueológicos es posible identificar vestigios de la presencia inca en la zona. No solo el resto arqueológico de Qawira presenta *kallankas* y estructuras cuadrangulares (características de la presencia inca en la zona y radicalmente diferentes de las estructuras circulares del Intermedio Tardío), sino que el sitio funerario de Qillalliy muestra características incas, ya que establece una diferenciación social y de edades entre las personas enterradas (Díaz y Morales, 2020). Tal como señalan Meddens y Schreiber (2010), la presencia inca se manifiesta de forma más marcada entre los soras que entre los lucanas andamarcas. Además, durante la Colonia, la zona que actualmente corresponde a María Magdalena de Tintay fue incluida dentro del repartimiento de Soras. Según lo afirmado por Meddens (2016), la delimitación de las encomiendas partió de una división prehispánica precedente y se considera que los límites se ciñeron con mucha exactitud a



Chullpa del Intermedio Tardío en el resto arqueológico de Qawira.

las fronteras étnicas existentes en el sur de Ayacucho. De esta manera, se puede afirmar que el territorio de María Magdalena de Tintay fue parte del territorio fronterizo de los soras.

La documentación al respecto no ofrece información sobre la situación de los pueblos que habitaron el actual territorio comunal de María Magdalena de Tintay durante las primeras décadas de dominio colonial español. De hecho, la comunidad no figura como uno de los pueblos-reducciones creados durante las reformas toledanas de fines del siglo XVI en la encomienda de Soras (Monzón, 1881a). Es probable que los antiguos habitantes del territorio de la comunidad de Tintay hayan sido parcialmente

reubicados en reducciones de indios cercanas, como Querobamba o Morcolla, para posteriormente regresar a sus lugares de origen, tal como pasó con otras poblaciones de la Huamanga colonial (Stern, 1986).

En cualquier caso, hay evidencia suficiente para afirmar que, para mediados del siglo XVII, en el territorio de María Magdalena de Tintay ya existía un pueblo-reducción en el sitio actualmente denominado Ukullaqta (pueblo de abajo), población conocida también como Ñawpallaqta (pueblo antiguo) o Coolavin Llaqta. En este sitio, ubicado a una hora de caminata del centro poblado de María Magdalena de Tintay, se pueden observar muros de varias viviendas cuadrangulares hechas con piedra y barro enlucido. Una aglomeración de cuartos habría sido un convento en construcción. Además, es posible apreciar los restos de una iglesia hecha con los mismos materiales, que contaba con un solo ambiente amplio con forma rectangular al que se podía acceder a través de un arco. La iglesia tenía una torre independiente y cerca se ubicaba una plaza cuadrangular; las calles también estaban trazadas de esta forma.

La tradición señala que los ancestros de los tintaínos fueron forzados a vivir en Ukullaqta por los primeros españoles que se asentaron en el área y habrían pertenecido a un único *ayllu*, denominado Auqui Ayllu Coolavin³³. La existencia de este *ayllu* de origen prehispánico, cuyo nombre persiste en la tradición oral, sería una muestra de la antigüedad y de la importancia de los antiguos tintaínos. De acuerdo con algunos informantes, en la primera mitad del siglo XVII llegaron a la zona ocho españoles, entre los que se encontraba un sacerdote apodado «Quisurukru» (el que come queso). Ellos fueron quienes organizaron la relocalización de los miembros del antiguo *ayllu* en un pueblo-reducción, que fue llamado María Magdalena de Tintay, y al se le asignaron tres santos patronos: María Magdalena, Santiago Apóstol y San Isidro Labrador. Con el tiempo, se haría evidente la presencia de sacerdotes de la orden jesuita en la comunidad, presencia que luego se extendería hasta bien entrado el siglo XX.

La primera referencia al pueblo-reducción en documentos coloniales es el *Testimonio de Títulos de María Magdalena de Tintay*, escrito y firmado en 1708. Este da cuenta de un proceso de titulación solicitado por el gobernador superior del pueblo y por representantes del común de indios, que condujo a

33. La forma de escribir el nombre es la usada por Demetrio O'Higgins en su informe (Juan y De Ulloa, 1826). Auqui Ayllu significa *ayllu* príncipe o principal.

la emisión de una cédula especial firmada en Madrid en 1707. De esta manera, el pueblo de María Magdalena de Tintay tomó posesión de un territorio cuyos linderos eran bastante semejantes a los que mantiene la comunidad hasta el día de hoy. Para este entonces, María Magdalena de Tintay formaba parte de la jurisdicción de San Pedro de Huacaña (provincia de Lucanas) y limitaba con Morcolla y con la hacienda Santa Lucía, propiedad de «los cochaches».

A inicios del siglo XIX, se puede encontrar otra referencia al pueblo de María Magdalena de Tintay en un informe del intendente de Huamanga Demetrio O'Higgins, fechado en 1804 (Juan y De Ulloa, 1826). Este menciona a María Magdalena de Tintay como un «pueblo anexo» del curato de Huacaña, pueblo que se había incendiado completamente en 1801, por lo que dispuso su traslado a una nueva ubicación.

El incendio del sitio de Ukullaqta en 1801 y la posterior reubicación de su población en el actual pueblo de María Magdalena de Tintay, mencionados por O'Higgins (Juan y De Ulloa, 1826, p. 628), son hechos que son recordados hasta la actualidad en la tradición oral de la comunidad. El relato de este acontecimiento es conocido por varios comuneros mayores. Según este, durante la administración colonial hubo una epidemia que mató a muchos habitantes de Ukullaqta. Luego, se produjo un incendio de causa desconocida que destruyó buena parte del pueblo. Inmediatamente después, los santos patronos desaparecieron de la iglesia «volando». Como resultado de todos estos sucesos, se habría decidido el traslado de la población al actual pueblo de María Magdalena de Tintay, donde antes se encontraba una laguna denominada alternativamente Tintaqucha o Tinyaqucha, de donde proviene el nombre actual de la comunidad y del centro poblado. En el primer caso, el nombre alude al color rojizo de la laguna; en el segundo caso, a la forma redonda de esta.

Dicha laguna se secó con el tiempo. En su centro, que se encontraba donde actualmente está la plaza del pueblo, siguió existiendo, hasta hace pocas décadas, una laguna estacional. Por otro lado, cerca de esta plaza hay algunos edificios (como el del cabildo) que habrían sido construidos durante la reconstrucción y el traslado del pueblo a inicios del siglo XIX.

Como se ha podido apreciar, la población asentada en el actual territorio de María Magdalena de Tintay experimentó, desde tiempos prehispanicos, numerosos cambios sociales, políticos y culturales durante



Iglesia colonial en Ukullaqta.



Hornacinas donde, según los tintainos, se habrían ubicado los tres santos patronos del pueblo de Ukullaqta.



Plaza principal del pueblo de Ukullaqta, desde la que se pueden apreciar los restos de la iglesia colonial.

la administración colonial española. Los grupos familiares establecidos de forma dispersa —probablemente emparentados entre sí— pasaron a conformar el Auqui Ayllu Coolavin. Estos fueron concentrados por la administración colonial en el poblado que se conoce como Ukullaqta y luego se trasladaron al actual centro poblado María Magdalena de Tintay. La presencia de una iglesia y de un supuesto convento en el pueblo antiguo muestra que la población no solo fue administrada desde la parroquia de Huacaña o el corregimiento de Lucanas, sino también por españoles asentados en la población. La introducción del culto católico en el *ayllu* fue reforzada por la presencia de sacerdotes en la antigua población, aunque no implicó la desaparición de cultos más antiguos —como el relacionado con el Qarwarasu—.

María Magdalena de Tintay en tiempos republicanos: formación de una comunidad independiente

Con el advenimiento de la República, el antiguo Auqui Ayllu Coolavin seguiría cambiando y adaptándose tanto al marco legal como a las relaciones de poder existentes a escala local. Es así como, con el paso de las décadas, terminaría transformándose en la comunidad campesina organizada que

es actualmente. Destaca el hecho de que, durante de este proceso, los comuneros no solo hayan tenido un nivel considerable de agencia, sino que hayan podido conservar su autonomía y el control de la mayoría del territorio de lo que pasaría a ser la comunidad María Magdalena de Tintay.

Son escasos los documentos que mencionan la situación de María Magdalena de Tintay y de otras comunidades del área de influencia del Qarwarasu durante el siglo XIX. No obstante, se tiene información de que estas poblaciones apoyaron la causa independentista. Cuando el ejército libertador llegó a la zona en 1824, poco antes de la batalla de Ayacucho, María Magdalena de Tintay y muchas otras poblaciones de la zona le proveyeron de víveres, ganado y hombres (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016, p. 138)³⁴. Luego de consumada la independencia de la República del Perú, María Magdalena de Tintay fue incluida dentro de la jurisdicción de la provincia de Lucanas, como un pueblo anexo del distrito de Huacaña.

En los ámbitos económico y político, el primer siglo de independencia en el área de la región Ayacucho estuvo marcado por un proceso de desarticulación regional. Debido a condiciones geográficas y a una serie de coyunturas históricas, fueron relativamente pocas las haciendas que existieron al sur de la región, donde primó la existencia de numerosas comunidades independientes y autosuficientes³⁵. Las principales actividades económicas de estas comunidades fueron la agricultura y la ganadería orientadas al autoconsumo; tan solo algunos productos eran destinados al intercambio por medio de trueques o venta en ferias tradicionales. Esta situación, que ya se manifestaba desde el siglo XVIII y durante los últimos años del Virreinato del Perú (Juan y De Ulloa, 1826; Urrutia, 1985, p. 162)³⁶,

34. En represalia al apoyo a los independentistas y la falta de colaboración con los ejércitos realistas, durante 1824 estos aplicaron severos castigos a pobladores de localidades como Chalcos, dentro del área de influencia del *apu* Qarwarasu (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016, p. 142)

35. Según varias fuentes, este panorama es opuesto al del norte de la región Ayacucho, donde se instauró con mucha intensidad el sistema de haciendas (Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 2003, p. 19; Urrutia, 1985). En cambio, Ulpiano Quispe plantea que las estructuras agrarias existentes en el sur ayacuchano son muy semejantes a las del norte de la región, debido a la presencia de relaciones de subordinación (2011, p. 54).

36. La visita del intendente O'Higgins, a fines del siglo XIX, revela un panorama en el que la actividad minera en el entonces partido de Lucanas se encontraba en franca decadencia y numerosas poblaciones estaban inclusive aisladas entre sí (Juan y De Ulloa, 1826, p. 623).

continuó durante la República y se sumó a la ausencia parcial del aparato estatal en la zona.

El proceso de desarticulación regional se acentuó incluso más a inicios del siglo XX. Con la construcción de la carretera que unió las ciudades de Puquio y Nasca, y como resultado de la inexistencia de una carretera transversal a lo largo de la región Ayacucho, la entonces provincia de Lucanas se vinculó más con la costa sur peruana que con la capital de su propia región. Aun así, su articulación al mercado siguió siendo sumamente limitada (Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 2003, p. 122; Quispe, 2011, p. 18). La ausencia de vías de comunicación con los distritos más alejados (entre ellos los de la actual provincia de Sucre) mantuvo a la provincia a días de distancia de Puquio. Asimismo, sus comunidades, muchas de las cuales se encontraban en una marcada situación de pobreza, siguieron siendo autosuficientes.

La mayor presencia de comunidades indígenas en el sur ayacuchano no evitó el surgimiento de un régimen de haciendas, en el que los campesinos fueron sometidos a brutales relaciones de subordinación y dominación (Quispe, 2011). Numerosos gamonales y terratenientes se apropiaron de las mejores tierras y extendieron sus propiedades a costa de los terrenos de uso comunal. Los *mistis*, asentados en las poblaciones más grandes, sometieron por décadas a los campesinos indígenas a relaciones de servidumbre³⁷. Estos, que eran pequeños parceleros con una mayor o menor organización, mantenían formas de trabajo comunal como el *ayni* y la *minka* (Valencia, 1984, p. 72).

Dentro del área de influencia del *apu* Qarwarasu, la presencia del régimen de haciendas fue especialmente notoria en la parte alta del valle de Sondondo (distritos de Andamarca, Aucará, Cabana Sur, Chipao y Huaycahuacho). Durante el siglo XIX e inicios del siglo XX, numerosos *mistis* fundaron haciendas en la zona y se asentaron en los pueblos más

37. Los campesinos no solo fueron sometidos a relaciones de servidumbre por los terratenientes locales. Este sistema contó con la complicidad de los sacerdotes, quienes se adueñaron de terrenos y bienes a expensas de las comunidades (Quispe, 2011, pp. 59-62). Además, mediante la ley de conscripción vial, los campesinos realizaron obras públicas. El caso en el cual esto se hizo más evidente fue en la construcción de la carretera Nasca-Puquio, en la que participaron campesinos de la entonces provincia de Lucanas (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016). En el distrito de Huacaña (donde se ubicaba María Magdalena de Tintay), tanto el sacerdote como el gobernador tenían su propia servidumbre, proveniente de las comunidades del distrito.

grandes³⁸. En este territorio impusieron sistemas de explotación, entre los que destaca el conocido como concertaduría³⁹.

A escasos kilómetros del centro poblado de María Magdalena de Tintay, Morcolla era un pueblo en el que se estableció población *misti*. El territorio de la actual comunidad campesina de Morcolla era, hasta entrado el siglo XX, parte de una única hacienda. Sin embargo, durante ese tiempo, María Magdalena de Tintay permaneció como una comunidad independiente, a pesar de encontrarse en una situación de subordinación y bajo la constante amenaza de perder sus tierras a manos de hacendados ambiciosos.

De hecho, en la primera mitad del siglo XX el terrateniente Sixto Mora estableció una hacienda en el sector de San José de Cheqchoy, el más norteño y de menor altitud de la comunidad de Tintay, ubicado en la unión de los ríos Cacta y Sondondo, cuyas condiciones climatológicas y la cercanía del agua facilitan el cultivo de cereales y árboles frutales. Según información proporcionada por los comuneros de María Magdalena de Tintay⁴⁰, la autoridad distrital de Huacaña habría autorizado a Mora a realizar trabajos de explotación minera en este sector. Al no tener éxito en la búsqueda de minerales, decidió fundar una hacienda.

En María Magdalena de Tintay se recuerdan los numerosos abusos que Sixto Mora habría cometido con la finalidad de incrementar las tierras bajo su control. Con la complicidad de un notario de la zona, Mora falsificó numerosos documentos de compraventa, en los que los vendedores de la tierra eran en realidad habitantes de la hacienda Ccochachi (actual Morcolla). Tras un juicio con María Magdalena de Tintay, el terrateniente pudo expulsar a todos los comuneros de sus tierras y apropiarse de sus toros. Inclusive, según los testimonios recogidos, algunas personas que habitaban en la zona habrían sido asesinadas por órdenes del mismo Mora. Como resultado, la hacienda San José de Cheqchoy se extendió por un amplio territorio de 70 hectáreas (Valencia, 1984, p. 106) entre los actuales

38. Ossio (1992), por ejemplo, muestra la existencia de una población grande de *mistis* en Andamarca.

39. Según Valencia (1984), en el sistema de concertaduría los comuneros recibían del terrateniente, a cambio de trabajar sus tierras, parcelas pequeñas y el derecho al pastoreo de algunas cabezas de ganado dentro de la hacienda. También incluía la incautación de ganado del comunero en algunas circunstancias.

40. Según estos mismos informantes, Sixto Mora habría sido un ingeniero de origen italiano, que llegó a la provincia de Lucanas después de la Segunda Guerra Mundial. Otras fuentes incluso señalan que habría participado de dicha guerra.

sectores de Cheqchoy y Qechwa⁴¹. De este modo, abarcó una proporción significativa de las tierras de María Magdalena de Tintay ubicadas en la zona baja, más fértiles e irrigadas.

A diferencia de otros hacendados del valle del Sondondo, Sixto Mora no estableció relaciones de servidumbre con los comuneros de María Magdalena de Tintay, sino que se limitó a despojarlos de sus tierras y apropiarse de las cabezas de ganado que entraran en la hacienda, las cuales devolvía solo a cambio de 500 soles. Así pues, no tuvo ninguna relación, laboral, comercial o de otro tipo con el centro poblado de María Magdalena de Tintay y, en cambio, comenzó a alquilar las tierras a agricultores del pueblo de Querobamba (Valencia, 1984, pp. 106-107). Con el tiempo, la hacienda pasaría a las manos de los hijos de Mora, César y Sixto.

Desde la primera mitad del siglo XX, tanto María Magdalena de Tintay como muchos otros colectivos campesinos del área de influencia del *apu* Qarwarasu comenzaron a organizarse y a desarrollar una serie de respuestas para protegerse de los terratenientes y recuperar las tierras que les habían quitado. Un ejemplo de ello fueron los levantamientos campesinos en contra de los hacendados, que comenzaron a darse desde las primeras décadas del siglo. Es el caso del levantamiento campesino de Chipao, llevado a cabo en 1922 (Valencia, 1984). Sin embargo, las estrategias desarrolladas por estos colectivos campesinos contemplaron en todo momento el uso de la ley para conseguir sus objetivos (Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 2003, p. 21). Es así como, haciendo uso de los derechos señalados en la Constitución de 1933, a partir de la década de 1930 numerosos grupos campesinos comenzaron a ser reconocidos por el Estado como comunidades indígenas. En concreto, entre las décadas de 1930 y 1960 fueron reconocidas 19 comunidades indígenas tan solo en los distritos que actualmente conforman la provincia de Sucre (Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú, 2016)⁴². Desde el gobierno de Juan Velasco Alvarado, estos colectivos organizados pasarían a ser denominados comunidades campesinas. Como se verá más adelante, su

41. El sector Qechwa se ubica a escasos minutos de camino de los restos del pueblo antiguo o Ukullaqta.

42. Una cantidad menor de comunidades campesinas de la provincia sería reconocida entre las décadas de 1980 y 2000. Así, en total son actualmente 26 las comunidades campesinas reconocidas por el Estado en la provincia de Sucre, de las cuales solo 13 disponen de títulos de propiedad sobre sus territorios (Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú, 2016).

reconocimiento implicó cambios radicales en su organización política, que a la larga condujeron al desplazamiento de las autoridades tradicionales.

Varias de las comunidades campesinas que actualmente colindan con María Magdalena de Tintay fueron reconocidas como comunidades indígenas antes que esta. Es el caso de Querobamba, Morcolla (reconocidas ambas en 1943) y Huacaña (reconocida en 1947). Finalmente, como resultado de la gestión durante varios años de las autoridades comunales, María Magdalena de Tintay fue reconocida por el Ministerio de Agricultura como comunidad indígena el 29 de septiembre de 1955, mediante la R.S. N.° 17 (Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú, 2016)⁴³.

Además, desde entonces, María Magdalena de Tintay buscó su reconocimiento como distrito. No obstante, ninguno de los varios intentos de sucesivas directivas comunales tuvo éxito. En cambio, en diciembre de 1956 se creó el distrito de Morcolla, mediante la ley 12682⁴⁴, y se conformó por las comunidades de María Magdalena de Tintay, Pincocalla, Ccantoní, San Isidro de Cocha y Morcolla —esta última como capital de distrito—. Esta distritalización ha generado conflicto en cuanto al uso de las tierras limítrofes de María Magdalena de Tintay y sus anexos, por ello sigue vigente el deseo de adquirir autonomía a través de esta medida.

El protagonismo de las comunidades campesinas en la escena política local se haría más evidente a partir de la década de 1960, cuando los comuneros organizados comenzaron a realizar movilizaciones y a entablar juicios, con la finalidad de recuperar las tierras que les habían quitado los hacendados. Estas acciones fueron especialmente recurrentes en el distrito de Chipao, con una marcada presencia de haciendas. Allí se registraron movilizaciones campesinas en 1964 y 1979; algunas similares se llevaron a cabo en Soras y Larcaj, así como en otros distritos de la provincia de Sucre (Valencia, 1984). En no pocas ocasiones, las comunidades fueron asesoradas y apoyadas no solamente por organizaciones campesinas como la Confederación Campesina del Perú (CCP) y la Federación de

43. Según comuneros de María Magdalena de Tintay, estas gestiones implicaron la elaboración de un mapa comunal, que muestra cómo la extensión del territorio de la comunidad se ha reducido con el tiempo.

44. Si bien la ley 12682 no utiliza esta denominación, la percepción de que María Magdalena de Tintay es un anexo de Morcolla es compartida por varios informantes. María Magdalena de Tintay también es señalada como un anexo de Morcolla en documentación de la municipalidad distrital (Municipalidad Distrital de Morcolla, 2007).

Comunidades y Campesinos de Ayacucho (FEDCCA), sino también por militantes de partidos políticos de izquierda, como el Frente de Liberación Nacional (FLN) o facciones del Partido Comunista del Perú (PCP).

La reforma agraria impulsada por el gobierno de Juan Velasco Alvarado (iniciada en 1969) llegó tardíamente a la provincia de Lucanas, donde se ejecutó recién a partir de 1975. Esta medida tuvo una trascendencia reducida en la zona, no solamente porque para ese entonces varios terratenientes ya habían vendido sus tierras y ganados a los campesinos, sino porque, además, no implicó la desaparición de todas las haciendas o relaciones de subordinación. Por ello, en la segunda mitad de la década de 1970 se continuaron llevando a cabo movilizaciones campesinas en la zona (Quispe, 2011).

En este contexto prevalente en todo el sur ayacuchano, en 1979 la comunidad María Magdalena de Tintay enjuició a la familia Mora por la apropiación de su territorio comunal. Esta decisión fue tomada luego de que los Mora sembraran pasto en terreno comunal alegando que estaba abandonado y se negaran a formar parte de las actividades de la comunidad campesina. En el juicio, María Magdalena de Tintay contó con el asesoramiento de la CCP, representada por el presidente del consejo de administración (Valencia, 1984, p. 107). Tras perder en una primera instancia en el juzgado de Querobamba, la comunidad elevó la denuncia al juzgado de Huamanga. En esa oportunidad, los comuneros ganaron el juicio y pudieron expulsar a los Mora, con lo que la comunidad de María Magdalena de Tintay pudo recuperar el territorio ocupado y alcanzar su actual extensión.

De esta manera, el régimen económico y social establecido durante el siglo XIX, caracterizado por la presencia de haciendas que imponían relaciones de dominación con comunidades independientes, comenzó a resquebrajarse desde mediados de siglo XX en el área de influencia del Qarwarasu. Los campesinos, haciendo un uso estratégico de la legislación vigente, iniciaron procesos de reconocimiento como comunidades campesinas, para luego llevar a cabo movilizaciones y juicios en busca de recuperar sus tierras. A la larga, esto condujo a la crisis y posterior desaparición del régimen de haciendas. En consecuencia, las relaciones de subordinación que lo caracterizaban fueron reemplazadas por otras (Quispe, 2011, p. 65). Sin embargo, esto también implicó transformaciones en la organización interna

de las comunidades, lo que llevó a la desaparición del sistema tradicional de autoridades de vara o *varayuyq* y conllevó su reemplazo por directivas comunales. María Magdalena de Tintay vivió también este proceso, que implicó la recuperación de los territorios apropiados por la familia Mora. De esta manera, se revirtieron las relaciones de subordinación a las que había estado sometida la comunidad y permaneció únicamente una dependencia administrativa al pueblo de Morcolla, capital del distrito.

Durante este tiempo, sin embargo, tanto María Magdalena de Tintay como otras comunidades campesinas de la zona permanecieron relativamente aisladas y constituyeron unidades productivas autosuficientes. Debido a la ausencia de carreteras, los tintaínos debían caminar tres días para llegar a Puquio o una semana para llegar a la ciudad de Huamanga. La carretera llegó primero al valle de Sondondo, hasta el distrito de Cabana Sur, aun a días de camino. Finalmente, a fines de la década de 1960 algunos camiones habrían comenzado a llegar a María Magdalena de Tintay, pese a la ausencia de carreteras⁴⁵. Como resultado, la comunidad no contaba con servicios básicos y tan solo algunos productos industriales llegaban a las ferias cercanas. Todos los productos consumidos por los tintaínos eran producidos localmente. Además, tanto la vestimenta como los utensilios debían ser elaborados en la propia comunidad, lo que propició la aparición de numerosos maestros artesanos.

Como el resto de la región Ayacucho, las poblaciones cercanas al Qarwarasu fueron afectadas por el conflicto armado interno que sufrió el Perú durante las décadas de 1980 y 1990. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) se hizo presente en el valle de Chicha/Soras en 1982 y en el valle de Sondondo en 1983. A partir de entonces, ambos lugares conformarían el área con mayor actividad subversiva de todo el sur ayacuchano. Es en estos territorios donde el PCP-SL realizaría un intenso trabajo de adoctrinamiento y reclutamiento forzado. En respuesta a la presencia de militares y a la organización de rondas campesinas, también saquearía pueblos y cometería numerosos asesinatos. Estas acciones fueron especialmente frecuentes en 1984, año en que militantes senderistas asesinaron a más de un centenar de personas en diferentes localidades tras

45. Por otro lado, la comunicación con las grandes ciudades se daba únicamente por correo y telégrafo, con particular lentitud (Salas y Castro, 2017, p. 5).

secuestrar un bus de la empresa Cabanino que se dirigía a Soras (Comisión de la Verdad y la Reconciliación 2003, pp. 126-127)⁴⁶.

En este contexto, el 13 de enero de 1986, mediante la ley 24446, se creó la provincia de Sucre, con capital en Querobamba. Los territorios administrados por la provincia coinciden en buena medida con aquellos que conformaron la encomienda de Soras en el siglo XVI. El establecimiento de la capital provincial en Querobamba la convirtió en un centro económico importante, lo cual contribuyó a su crecimiento poblacional.

El conflicto armado interno también afectó significativamente a los comuneros de María Magdalena de Tintay. Desde inicios de la década de 1980 fueron frecuentes las incursiones de miembros de Sendero Luminoso en el pueblo de María Magdalena de Tintay, donde exigían que la población se organizara y asistiera a sus reuniones. También forzaron a los comuneros a entregar su ganado y cosechas, lo que posteriormente implicó la quiebra de una empresa comunal que se había formado pocos años antes en San José de Cheqchoy y sectores aledaños. Aunque algunos comuneros recuerdan casos de reclutamiento forzoso, en María Magdalena de Tintay no se dieron los saqueos o las matanzas sistemáticas ocurridas en localidades vecinas, como Morcolla y Soras. Ante la constante amenaza que representaba la presencia senderista, en numerosas oportunidades los tintayinos optaron por abandonar el pueblo y refugiarse en estancias y cuevas de la zona baja de la comunidad. Como resultado de su aislamiento y de la ausencia del sistema de salud estatal, muchos niños murieron en una epidemia de sarampión que se dio en aquellos años. Entretanto, Sendero Luminoso siguió activo en la zona hasta bien entrada la década de 1990.

En paralelo, durante las últimas décadas del siglo XX se dieron una serie de mejoras en las condiciones de vida de los comuneros de María Magdalena de Tintay. Los principales beneficiarios de estas acciones fueron aquellas personas que vivían en el pueblo del mismo nombre, que tuvo su propio municipio de centro poblado a partir de 1990. En cuanto a los servicios básicos, el agua potable llegó en 1978 y la luz, en 1995. En la década de

46. En respuesta a las acciones subversivas, se establecieron bases militares en Chipao y Soras, así como un puesto policial en Querobamba. Los comandos militares asentados en la zona fomentaron desde el principio la conformación de comités de autodefensa y rondas campesinas. Las actividades senderistas tendrían un segundo pico a partir de 1989 pero decayeron con la captura de Abimael Guzmán (Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 2003, p. 128).

1990, se implementó una carretera afirmada que conectaba a Querobamba con Puquio, pasando por el centro poblado de María Magdalena de Tintay; la comunidad finalmente estuvo conectada por una red vial, lo que facilitó el transporte a otras localidades (Salas y Castro, 2017, p. 4).

Además, en esta y en otras localidades del área de influencia del *apu* Qarwarasu se comenzaron a implementar diferentes programas sociales. Durante las décadas de 1980 y 1990 destacan los programas de ayuda alimentaria del Estado, cuya puesta en marcha condujo a la creación de clubes de madres y otras organizaciones de mujeres (Quispe, 2011, p. 269; Vargas, 2016, p. 55). Se tiene conocimiento de la presencia de otras iniciativas estatales, como el Programa Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas y Conservación de Suelos (PRONAMACHCS) y el Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT). Mediante este último, la comunidad María Magdalena de Tintay comenzaría a definir formalmente sus linderos con otras comunidades en la década de 1990. Tras la caída del PCP-SL, aparecerían en la zona algunas ONG, orientadas principalmente a la agricultura (PROVIAS Rural, 2005). Ya en la década de 2000, llegaría a María Magdalena de Tintay la ONG Marenas, responsable de la restauración de dos *chullpas* prehispánicas en el sitio arqueológico de Qawira (Díaz y Morales, 2020; Proyecto Qhapaq Ñan, 2004, p. 76).

Como se ha podido apreciar, es especialmente en el transcurso del siglo XX que la comunidad campesina María Magdalena de Tintay pasó por diversos procesos de transformación, decisivos para la conformación de sus características actuales. Luego de haber pasado las primeras décadas de la República como un *ayllu* independiente y autosuficiente, la organización interna del antiguo Auqui Ayllu Coolavin se transformó para poder enfrentar las relaciones de subordinación y dominación que implicaba el cercano régimen de haciendas. Mediante el uso de los mecanismos legales proporcionados por el Estado peruano, María Magdalena de Tintay logró asegurar el control sobre sus territorios a través de su reconocimiento como comunidad campesina, así como por el enjuiciamiento y la expulsión de la familia Mora. De esta manera, la comunidad logró adquirir mayor agencia en el ámbito local.

Otra dimensión de este cambio recae en la mayor articulación de María Magdalena de Tintay con el Estado y el mercado nacional, como resultado de la aparición de carreteras y programas estatales. Así, la comunidad ingresa

al siglo XXI con cierta agencia política y en búsqueda de posicionarse. María Magdalena de Tintay, además, comienza a mejorar su condición de vida, a la par que se intensifica su articulación con otras ciudades de la región.

MARÍA MAGDALENA DE TINTAY EN EL SIGLO XXI

Para comprender las expresiones del patrimonio cultural inmaterial presentes en la comunidad campesina María Magdalena de Tintay, no solo es necesario centrarse en su contexto histórico y en su relación con otras localidades del área de influencia del Qarwarasu, sino también analizar su situación actual en lo político, económico y social. Un análisis de estas dimensiones muestra la vinculación de las expresiones de patrimonio cultural inmaterial con actividades económicas y con la organización política local. Ambas instancias están íntimamente relacionadas con el territorio comunal, con el agua que discurre por él y, por ende, con el Qarwarasu.

Hasta la fecha se han elaborado algunos diagnósticos sobre María Magdalena de Tintay⁴⁷. Buena parte ellos destacan que se trata de una comunidad con un alto potencial de desarrollo económico como centro ganadero, debido a la existencia de una extensa zona de pastizales en la zona alta del territorio comunal. Estos informes también resaltan su importancia dentro de la provincia y que, por tanto, podría desarrollarse como un centro comercial.

Sin embargo, estos estudios también hacen especial énfasis en que la población de María Magdalena de Tintay, así como la de todo el distrito de Morcolla, se encuentra en situación de pobreza. Ello se evidencia no solo en lo económico, sino también en el deficiente acceso a servicios básicos y a la educación. En algunos de estos indicadores, Morcolla sigue permaneciendo entre los últimos puestos a escala provincial. Como resultado, desde el año 2000 y hasta 2012 Morcolla mantuvo uno de los índices de desarrollo humano más bajos de la provincia de Sucre (Programa de las Naciones Unidas para el

47. Algunos informes y tesis sobre María Magdalena de Tintay incluyen diagnósticos socioeconómicos de la comunidad o sus anexos altoandinos (Canchari, 2016; Salas y Castro, 2017; Vargas, 2016; Villalobos, 2011). Los estudios realizados a escala distrital y provincial que mencionan a María Magdalena de Tintay corresponden, más bien, a informes elaborados por programas del Estado, así como por entidades del gobierno regional y local (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018; Municipalidad Distrital de Morcolla, 2007; Municipalidad Provincial de Sucre y UGEL Sucre, 2012; PROVIAS Rural, 2005; Proyecto Qhapaq Ñan, 2005).

Desarrollo, 2013). Aun así, con el paso de los años, los indicadores han ido mejorando, debido, en parte, a la acción del gobierno local y a los programas del Estado peruano y de algunas ONG presentes en la zona.

Tabla 1
Índice de desarrollo humano en el distrito de Morcolla

Indicadores	Morcolla	Posición del distrito de Morcolla a escala provincial
Índice de desarrollo humano	0.26	8
Esperanza de vida al nacer (años)	67.9	5
Población con secundaria completa (%)	60	5
Promedio de años de educación (población de 25 a más años)	5.56	9
Ingreso familiar per cápita S/	191.4	10

Fuente: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2013).

En el ámbito del distrito de Morcolla, la situación de la población urbana es mejor que la de aquella que vive en el área rural, entre la cual la pobreza se agudiza. En María Magdalena de Tintay, ello se refleja en cierta diferenciación entre la población asentada en el pueblo y aquella de los denominados caseríos altoandinos.

Características de la población

Las cifras proporcionadas por el censo del INEI del año 2017 muestran que la mayoría de la población de la comunidad María Magdalena de Tintay se concentra en el centro poblado del mismo nombre, donde en 2017 vivían 418 personas. El resto de habitantes —entre 7 y 37— vivían en los cuatro caseríos altoandinos; por su parte, unas pocas personas vivían por separado en sus propias estancias. Se calcula que en la comunidad campesina podría haber entre 125 y 140 familias comuneras y 200 comuneros, de los cuales 125 se encuentran aún activos (Grupo ALLPA, 2009; Salas y Castro, 2017; Vargas, 2016)⁴⁸. La cantidad de personas que viven en María Magdalena

48. Debido a que las cifras del INEI hacen un recuento disgregado de cada centro poblado (CP), ya sea urbano (CPU) o rural (CPR), no se precisa cuál es la población total de María Magdalena de Tintay (que estaría por encima de 495 habitantes, sumando los centros poblados rurales con el centro poblado urbano).

de Tintay hace que la comunidad sea una de las más habitadas de toda la provincia de Sucre, además de una de las más extensas. Del mismo modo, el censo de 2017 muestra que el pueblo de María Magdalena de Tintay es el sexto centro poblado más grande de toda la provincia, con lo cual supera en población a la mayoría de capitales distritales de Sucre. En el aspecto demográfico, María Magdalena de Tintay aparece como una comunidad importante dentro del ámbito local.

Tabla 2
Centros poblados de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay

Localidad	Tipo	Población		
		Total	Varones	Mujeres
María Magdalena de Tintay	CPU	418	198	220
Huaco	CPR	37	20	17
Santa Bárbara de Lunco	CPR	27	11	16
Volcán de Ccarhuarazo	CPR	13	7	6
Pampaminas	CPR	7	4	3

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017).

Puede afirmarse que la población de María Magdalena de Tintay es quechua. En el censo de 2017 se indica que prácticamente la totalidad de sus habitantes tienen al quechua como lengua materna; únicamente nueve personas señalan que el castellano u otro idioma. Del mismo modo, todos los habitantes de centros poblados de la comunidad, menos uno, se autoidentificaron como quechuas.

A lo largo de su historia, María Magdalena de Tintay ha sido una comunidad católica que solo contaba con la presencia de algunos religiosos foráneos. Un análisis de los cambios de la población a través del tiempo permite mostrar, por un lado, la expansión de religiones evangélicas en su territorio. En los últimos años han ingresado en la comunidad la Iglesia Evangélica Embajadores de Cristo y, en menor medida, la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU) y la Iglesia Adventista del Séptimo Día (Salas y Castro, 2017). Al respecto, se puede observar, también, una primera diferencia entre el pueblo de María Magdalena de Tintay y los caseríos altoandinos. En el primero, aunque la mayoría de la población sigue siendo católica, el censo de 2017 mostró la



Calles del centro poblado María Magdalena de Tintay.



Iglesia católica de María Magdalena de Tintay.

existencia de 55 personas que se consideraban evangélicas y 11, de otra religión. En cambio, en el caserío de Huaco prácticamente la totalidad de la población es evangélica (18 personas) y únicamente 4 personas se identificaron como católicas. Estas transformaciones están relacionadas, además, con un progresivo retroceso de la Iglesia católica en la comunidad⁴⁹.

Sin embargo, la población de María Magdalena de Tintay se ha ido reduciendo, por lo menos a partir de la década de 2000. Una comparación con los resultados del censo de 2007 muestra cómo la cantidad de habitantes de los centros poblados que conforman la comunidad ha disminuido considerablemente, sobre todo en los anexos altoandinos. Destaca también la reducción de la cantidad de niños, adolescentes y jóvenes que viven en la comunidad.

49. Los comuneros de María Magdalena de Tintay señalan que, durante el siglo XX, la comunidad contaba permanentemente con un sacerdote católico y tres monjas, que eran alojados en una casa cural. Hoy en día, en cambio, toda la provincia de Sucre es atendida por un solo sacerdote, por lo que en muchas oportunidades las misas son asumidas por el sacristán, un comunero que estudió en un seminario. El sacerdote oficia las misas de fiestas tradicionales de María Magdalena de Tintay a cambio, según los informantes, de una suma de dinero.

Tabla 3
Población de los centros poblados de María Magdalena de Tintay y Huaco en 2007 y 2017

Edad	Población en 2007		Población en 2017	
	Tintay	Huaco	Tintay	Huaco
De 0 a 4 años	61	16	38	4
De 5 a 14 años	160	21	89	16
De 15 a 29 años	104	8	70	2
De 30 a 64 años	174	20	157	15
De 65 años a más	52	7	64	0
Total	551	72	418	37

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2007, 2017).

La disminución de la población en María Magdalena de Tintay responde al flujo migratorio a otras ciudades de la región y del país. La emigración es un proceso que se ha dado en toda la provincia de Sucre durante el siglo XX, impulsado por diferentes factores coyunturales. No obstante, desde la década de 2000, el movimiento migratorio se ha acentuado⁵⁰.

Desde la década de 1930, jóvenes comuneros de María Magdalena de Tintay han salido de la comunidad. En aquel entonces, los principales destinos eran Puquio y Huamanga, así como ciudades de la región Ica destacadas por su producción agroindustrial (Ica, Pisco, Nasca). Actualmente siguen existiendo activas comunidades de residentes tintaínos en estas localidades. Sin embargo, con el paso del tiempo Lima pasó a ser el principal destino de los emigrantes⁵¹. Según estimaciones de los tintaínos, habría hasta 500 familias relacionadas con la comunidad viviendo en la capital del país. Los motivos de la migración han sido principalmente la búsqueda de mejores oportunidades de trabajo y de estudios secundarios o superiores. Aunque una proporción importante de estos jóvenes se

50. La emigración desde la provincia de Sucre fue especialmente fuerte entre 1988 y 1993, en el contexto del conflicto armado (PROVIAS Rural, 2005). Después de un periodo de retorno de población, durante la década de 2000 la emigración volvió a ser la principal tendencia. Según datos del INEI, en el periodo 2002-2007 el saldo migratorio en Sucre fue de -0.3, y la tasa de emigración neta alcanzó -9.5, que indica un importante movimiento de población fuera de la provincia (Maguiña, 2009).

51. La migración a Lima habría comenzado con más intensidad hacia la década de 1940, ahí se conformó el club deportivo Centro Defensor de Tintay en la capital.

establecen permanentemente en las ciudades de destino, hay también quienes después de un tiempo vuelven a vivir en María Magdalena de Tintay.

Muchos de los comuneros residentes fuera de María Magdalena de Tintay siguen manteniendo un vínculo fuerte con su comunidad de origen. No pocos vuelven cada cierto tiempo, cuando se celebran las fiestas más importantes de la comunidad o en coyunturas en las que es necesaria la defensa del territorio comunal. Por otro lado, en las ciudades de destino se conforman organizaciones de migrantes. Destaca el caso de Lima, donde los migrantes fundaron la Asociación Mutual Progresista María Magdalena de Tintay (AMPMMT), que cuenta con dos locales institucionales y con cerca de 300 familias registradas. Esta asociación realiza reuniones semanales, organiza las principales fiestas de la comunidad y lleva a cabo actividades profundas para obras comunales y campeonatos de fútbol⁵². En Lima se han conformado otras organizaciones, como la Unión Juventud Cultural de Tintay y la Hermandad de Damas de Tintay. Los músicos residentes en la capital han sido claves para la creación de la Asociación de Músicos e Intérpretes de María Magdalena de Tintay, que cuenta con una junta directiva y agrupa a cerca de cuarenta artistas de la comunidad que residen fuera de ella. En otras ciudades también se han conformado algunas organizaciones de migrantes, como la Asociación Hijos de Tintay de Ica, o los Residentes de María Magdalena de Tintay en Huamanga (Salas y Castro, 2017, p. 9). De esta manera, la existencia de un flujo migratorio hacia las principales ciudades del país no implica el rompimiento del vínculo de los residentes con su comunidad; al contrario, los lazos se refuerzan e inclusive varias de las expresiones del patrimonio cultural inmaterial siguen siendo practicadas fuera del lugar de origen.

Medios de transporte, comunicación e información

Hoy en día, la comunicación en general en la provincia de Sucre ha mejorado considerablemente en comparación con décadas anteriores. La carretera afirmada que conecta al centro poblado María Magdalena de Tintay con Querobamba, Huamanga y Puquio fue asfaltada en 2014. Por otro lado, desde 2019, la Municipalidad Provincial de Sucre está realizando

52. Existe, entre los tintaínos residentes en Lima, la percepción de que una proporción de ellos está perdiendo interés en la comunidad y en la AMPMMT, hecho que se ve reflejado en la menor cantidad de familias registradas en la asociación y en la creciente dificultad para convocar equipos de fútbol para los campeonatos que no incluyen un premio.

trabajos de construcción de una carretera afirmada que conecta a María Magdalena de Tintay y a Querobamba con Huaco y el *apu* Qarwarasu. En cambio, los anexos altoandinos de Santa Bárbara de Lunco, Pampaminas y Volcán de Ccarhuarazo solamente cuentan con trocha carrozable o camino de herradura.

El hecho de que una carretera interprovincial importante en el ámbito regional pase por el pueblo de María Magdalena de Tintay facilita la existencia de un servicio de transporte constante. Así, diferentes empresas de buses pequeños o «combis» conectan a Tintay con Querobamba, Morcolla, Huamanga y Puquio. Los vehículos de estas empresas pasan por el pueblo entre dos y tres veces al día. Además, otras ofrecen servicio de transporte desde María Magdalena de Tintay a Ica y Lima, y sus buses pasan una vez al día, mayormente por las mañanas. Todas estas empresas tienen sus agencias en las bodegas de la plaza del pueblo.

Los servicios de comunicación también han mejorado con el paso de los años. Desde 2010 han comenzado a operar en la zona las empresas de telefonía móvil como Movistar, Bitel y Claro; actualmente la mayoría de comuneros tiene uno o más teléfonos móviles. Se puede acceder a la señal de estas compañías desde zonas elevadas del pueblo y ciertos sectores de la comunidad. En cuanto a la información del exterior, esta llega principalmente a través de la radio. Las estaciones más sintonizadas son de Querobamba: Estación Municipal FM y Radio Sucre FM. Muchos comuneros también acceden a un servicio de televisión por cable; la comunidad cuenta, aparte, con una antena para poder sintonizar TV Perú (Salas y Castro 2017; Vargas, 2016, p. 6).

VIVIENDA Y SERVICIOS BÁSICOS

Una dimensión importante de las condiciones de pobreza que enfrenta la comunidad María Magdalena de Tintay es el acceso a servicios básicos como luz eléctrica, agua potable y desagüe. Aunque los gobiernos locales y la misma comunidad han realizado algunos esfuerzos para acceder a estos servicios, hasta la década de 2000 los índices de necesidades básicas insatisfechas seguían siendo muy altos. La problemática se agravaba en los caseríos altoandinos, donde prácticamente ninguna familia podía acceder a la red pública de agua potable, desagüe o luz eléctrica (Canchari, 2016).

El panorama ha mejorado durante la década de 2010, en parte gracias a la acción del gobierno local y a acciones puntuales de ONG. Sin embargo, el acceso a los servicios sigue siendo parcial en la comunidad. Así pues, persiste una marcada diferencia entre la situación de las familias del centro poblado María Magdalena de Tintay y la de aquellas de los caseríos altoandinos⁵³.

Hasta la fecha, el servicio básico que cuenta con mayor cobertura en el distrito de Morcolla es el agua potable. El agua entubada comenzó a llegar a las viviendas del pueblo de María Magdalena de Tintay en 1978; recién en 2010 esta comenzó a ser clorada. Actualmente, todas las viviendas del pueblo tienen acceso a ella⁵⁴. En cambio, únicamente el caserío altoandino de Huaco tiene acceso a la red pública de agua potable. Las viviendas de otros caseríos, así como los de la mayoría del área rural de Morcolla, solo pueden conseguir agua de pozos, ríos o puquiales.

Tabla 4
Abastecimiento de agua por vivienda en el distrito de Morcolla (2017)

Abastecimiento de agua	Urbano	Rural	Total
Red pública	282	41	323
Pilón o pileta de uso público	0	10	10
Pozo	1	47	48
Manantial	0	13	13
Río, acequia, lago, laguna	1	17	18
Total	284	128	412

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017).

53. En las tablas se observan los datos estadísticos correspondientes al distrito de Morcolla. Por medio de la observación directa se ha podido constatar que la diferencia entre el sector urbano y el sector rural que se aprecia en las tablas es equiparable a las diferencias existentes entre el pueblo de María Magdalena de Tintay y los caseríos altoandinos de María Magdalena de Tintay.
54. En muchas viviendas del pueblo, el acceso a la red pública se da fuera de la vivienda, en el patio o en cuartos aledaños.

Tabla 5
Acceso a luz eléctrica por vivienda en el distrito de Morcolla (2017)

Luz eléctrica	Urbano	Rural	Total
Sí tiene	254	48	284
No tiene	30	80	128
Total	284	128	412

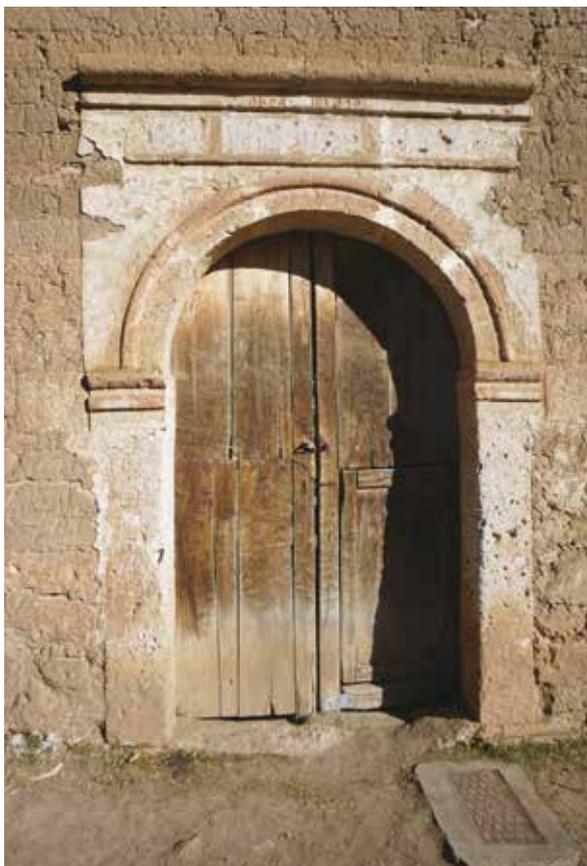
Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017).

Por otro lado, el servicio de luz eléctrica llegó al pueblo de María Magdalena de Tintay en 1995 y actualmente sus viviendas cuentan con este servicio. También hay alumbrado público en las calles principales. Entre los caseríos altoandinos, únicamente Huaco accede a luz eléctrica por red pública, el resto lo hace mediante paneles solares, gracias a un proyecto desarrollado por una ONG de la zona en 2014. En 2012, también comenzó a funcionar el servicio de desagüe en el pueblo de María Magdalena de Tintay, que actualmente alcanza a cerca de las tres cuartas partes de las viviendas. Sin embargo, entre los caseríos altoandinos únicamente Huaco cuenta con servicio de desagüe. La mayoría de viviendas del área rural de María Magdalena de Tintay y del distrito de Morcolla cuentan únicamente con letrinas o no tienen servicios higiénicos (Salas y Castro, 2017). Tampoco hay un adecuado sistema de manejo de residuos sólidos, que en muchos casos son quemados por los mismos comuneros (Villalobos, 2011).

Tabla 6
Servicio higiénico por vivienda en el distrito de Morcolla (2017)

Servicio que tiene la vivienda	Urbano	Rural	Total
Red pública	239	12	244
Letrina	27	7	34
Pozo ciego	6	61	67
Campo abierto	10	48	58
Otros	2	0	2
Total	284	128	405

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017).



Portal de vivienda construido a inicios del siglo XX en el pueblo de María Magdalena de Tintay.

El pueblo de María Magdalena de Tintay y los caseríos altoandinos también se diferencian por los materiales y las características de sus viviendas. En el primero predominan las viviendas de adobe no enlucido, con techo de teja o calamina. La mayoría de estas se componen de varios ambientes y cuentan con su propio patio. Aún es posible ver casas de una antigüedad considerable, algunas de las cuales inclusive fueron construidas a inicios del siglo XX. En cambio, la mayoría de las viviendas en los caseríos altoandinos han sido construidas de piedra con barro y muchas de ellas tienen techos de paja⁵⁵.

55. Un problema adicional que enfrentan las familias rurales de María Magdalena de Tintay y el distrito de Morcolla es el de la propiedad de sus viviendas. Las estadísticas de INEI muestran que, en 2017, 104 de las 128 viviendas rurales del distrito de Morcolla eran propias, pero no contaban con título de propiedad. En cambio, la mayoría de viviendas del área urbana sí contaban con títulos de propiedad.

Tabla 7
Material de construcción de las viviendas en el distrito de Morcolla, 2017

Material de la vivienda	Urbano	Rural	Total
Ladrillo o bloque de cemento	7	0	7
Piedra, sillar con cal o cemento	1	0	1
Adobe	254	28	282
Piedra con barro	22	100	122
Total	284	128	412

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017).

Educación y salud

Hacia la década de 1980, en el pueblo de María Magdalena de Tintay existían dos escuelas (una para varones y otra para mujeres) en las que se brindaba educación solo hasta tercero de primaria. Para terminar la primaria o estudiar la secundaria, los jóvenes tintaños debían caminar hasta Querobamba o Morcolla para asistir a clases en los colegios de estas localidades. Fue recién en 1994 que, con apoyo de los tintaños residentes en Lima, se construyó en el pueblo el colegio de nivel secundario Mariscal Antonio José de Sucre. La cobertura del sistema escolar siguió creciendo en las décadas posteriores, con la aparición de instituciones educativas de inicial y primaria en los caseríos altoandinos. La infraestructura del colegio Mariscal Antonio José de Sucre fue remodelada en 2014 (Salas y Castro, 2017).

Actualmente, en la comunidad María Magdalena de Tintay existen once instituciones educativas: cinco de nivel inicial (incluyendo dos iniciales no escolarizadas), cinco de nivel primario y una de nivel secundario (la I.E.S. Mariscal Antonio José de Sucre). Todas ellas dependen administrativamente de la UGEL Sucre. En total, todas ellas albergan a 158 estudiantes y cuentan con 27 docentes. Este hecho es resultado de una reducción drástica de la población escolar de la comunidad desde fines de la década de 2000, cuando las instituciones educativas más grandes superaban el centenar de alumnos. Las causas de este descenso se relacionan con la reducción de la población de la comunidad y con el intenso flujo migratorio que esta experimenta.

Tabla 8
Instituciones educativas, población escolar y docentes en la comunidad
María Magdalena de Tintay, 2019

Institución educativa	Nivel	Ubicación	Alumnos	Docentes
N.º 190	Inicial	María Magdalena de Tintay	20	3
N.º 230-10	Inicial	Lunco	3	1
N.º 230-9	Inicial	Huaco	4	1
Santa Magdalena	Inicial no escolarizado	María Magdalena de Tintay	6	-
Barrio Santiago	Inicial no escolarizado	María Magdalena de Tintay	5	-
N.º 24136	Primaria	Pampaminas	13	1
N.º 24138	Primaria	María Magdalena de Tintay	42	7
N.º 24377	Primaria	Lunco	3	1
N.º 24402	Primaria	Huaco	14	3
N.º 24600	Primaria	Volcán	2	1
Mariscal Antonio José de Sucre	Secundaria	María Magdalena de Tintay	46	9
Total			158	27

Fuente: ESCALE.

Dentro de la comunidad campesina, el centro poblado María Magdalena de Tintay concentra la mayor cantidad de centros educativos, docentes y estudiantes. Entre los caseríos altoandinos, solo Lunco y Huaco tienen pequeñas escuelas de educación inicial. Si bien los cuatro caseríos tienen sus propias escuelas primarias, actualmente la de Huaco es polidocente multigrado y el resto son escuelas con un solo docente y una cantidad reducida de estudiantes. En cambio, el pueblo de María Magdalena de Tintay cuenta con una escuela primaria polidocente completa, así como con la única secundaria de la comunidad. Diferentes diagnósticos señalan que, en general, todas estas instituciones educativas tienen problemas como la falta de mobiliario, material educativo e internet, así como el poco involucramiento de los padres de familia y la falta de acciones de nivelación (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018; Municipalidad Distrital de Morcolla, 2007; Vargas, 2016).

Gracias al acceso a estos servicios educativos, durante la década de 2010 se redujo el porcentaje de población analfabeta en la comunidad. Esto es especialmente notorio en el caso de caseríos como Huaco, donde la cantidad de personas analfabetas ha disminuido drásticamente⁵⁶. El nivel educativo alcanzado por los comuneros de María Magdalena de Tintay (y por la población del distrito de Morcolla en general) también ha mostrado un notorio aumento⁵⁷. Sin embargo, aún son pocos los comuneros que pueden acceder a alguna forma de educación superior. Por el contrario, la mayoría de ellos solo llega al nivel primario y hay muchos que no han alcanzado ningún nivel educativo. En el ámbito distrital, este indicador tiende a empeorar entre las personas de mayor edad, las mujeres y la población rural. Esta misma problemática parece repetirse en María Magdalena de Tintay (Canchari, 2016). Así, mientras que una proporción importante de habitantes del pueblo de María Magdalena de Tintay ha alcanzado un nivel educativo secundario, casi todos los habitantes de Huaco han logrado, como máximo, estudiar primaria.

56. Canchari (2016), quien presenta datos del censo de 2007, afirma que la tasa de analfabetismo distrital era de 21,99%. El analfabetismo en Huaco alcanzaba al 60,68% de las personas, mientras que las tasas de analfabetismo de otros caseríos altoandinos llegaban a cifras similares. Si se toman en cuenta estos datos, es posible afirmar que en la década de 2010 se dio un rápido proceso de alfabetización de la población, especialmente en los caseríos de María Magdalena de Tintay.

57. Una comparación de los datos proporcionados por los censos de 2007 (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018) y 2017 muestra que en el distrito de Morcolla hay una reducción notoria de la cantidad —en términos absolutos— de personas que no tenían nivel educativo o solo habían llevado educación primaria. Sin embargo, hay un aumento poco significativo en las personas que alcanzaron un nivel educativo secundario o superior. Como hipótesis, se puede plantear que estos resultados se deben sobre todo a la migración más que a la falta de acceso al sistema educativo.

Tabla 9
Nivel educativo alcanzado en María Magdalena de Tintay y Huaco, 2017

Nivel educativo	Tintay	Huaco
Sin nivel	58	3
Inicial	28	3
Primaria	157	24
Secundaria	121	5
Superior no universitaria incompleta	2	0
Superior no universitaria completa	11	0
Superior universitaria incompleta	11	0
Superior universitaria completa	8	0
Total	396	35

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017).

Tabla 10
Alfabetización en María Magdalena de Tintay y Huaco, 2017

Sabe leer y escribir	Tintay	Huaco
Sí	331	30
No	65	5
% de población analfabeta	16,41%	14,29%

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017).

En cuanto a los servicios de salud, recién en la década de 1990 comenzaron a funcionar dos puestos de salud en la comunidad. Uno de ellos está ubicado en el pueblo de María Magdalena de Tintay (desde 1991) y otro, en el caserío altoandino de Huaco (desde 1999). Ambos pertenecen a la microrred Sucre.

Estos establecimientos de salud son de categoría I-1 (la más baja) y solo pueden atender casos de enfermedades comunes y controles de rutina; los casos graves son enviados al centro de salud de Querobamba⁵⁸. Si bien la

58. Según diagnósticos realizados en la década del 2000, las principales causas de morbilidad en el distrito de Morcolla son las infecciones respiratorias agudas (IRA), las enfermedades gastrointestinales y parasitarias, además de la desnutrición crónica (Municipalidad Distrital de Morcolla, 2007; PROVIAS Rural, 2005; Proyecto Qhapaq Ñan, 2005). La incidencia de estas enfermedades aumentaría debido a la falta de

posta de María Magdalena de Tintay tiene asignados a un técnico y a una licenciada en enfermería, requiere más espacio para poder atender a varios pacientes al mismo tiempo, así como un relleno sanitario para eliminar los desechos sólidos (Salas y Castro, 2017, p. 6)⁵⁹. Por otro lado, algunas enfermedades comunes son tratadas por los mismos comuneros, quienes utilizan plantas medicinales como la huamanripa y la valeriana⁶⁰.

Como se ha podido apreciar, a partir de la década de 1980 se ha logrado reducir considerablemente el porcentaje de población con necesidades básicas insatisfechas en la comunidad campesina María Magdalena de Tintay. Esta disminución ha sido especialmente notoria durante la década de 2010. Sin embargo, a fines de dicha década todavía seguía existiendo una minoría importante de personas que no accedían a servicios tan elementales como el desagüe. Cabe precisar que los servicios ya existentes, como el de educación, todavía tienen algunas deficiencias. Al respecto, es posible identificar una marcada diferencia entre el pueblo de Tintay y los caseríos altoandinos. El pueblo fue el que accedió primero a los servicios y actualmente la mayoría de las familias que lo habitan tienen acceso a servicios básicos y a aquellos brindados por el Estado. En cambio, una proporción considerable de familias de caseríos altoandinos sigue teniendo un acceso limitado a algunos servicios, como el de salud, el agua y el desagüe. Destaca el caso del caserío de Huaco. Además de tratarse de la segunda población más habitada en la comunidad de María Magdalena de Tintay, es el único caserío que tiene acceso a todos los servicios mencionados en esta sección.

Economía y actividades productivas

Las principales actividades productivas en la comunidad María Magdalena de Tintay —al igual que en toda la provincia de Sucre— son la agricultura

acceso a servicios básicos, las condiciones de las viviendas y, en general, debido a la situación de pobreza que atraviesan muchas familias del distrito (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018).

59. La falta de equipamiento y mobiliario es uno de los problemas identificados, en general, para los puestos de salud del distrito de Morcolla y la provincia de Sucre, junto con la falta de personal especializado y medicinas (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018; Municipalidad Distrital de Morcolla, 2007).
60. Los investigadores del Proyecto Qhapaq Ñan señalan que en la provincia de Sucre existen sanadores especializados como curanderos, sobadores, parteras y hueseros. Algunas enfermedades tratadas por estos especialistas en salud estarían relacionadas con concepciones sobre la relación recíproca con la tierra (Proyecto Qhapaq Ñan, 2005).

y la ganadería. El censo de 2017 muestra que en los últimos años algunos habitantes de la comunidad han comenzado a dedicarse a otras actividades (enseñanza, comercio, construcción); la mitad de estas personas labora fuera del distrito, gracias a la creciente conexión con Morcolla y Querobamba⁶¹.

Tabla 11
Población económicamente activa ocupada, 2017

Actividad	Tintay	Huaco
Agricultura, ganadería, silvicultura y pesca	86	10
Enseñanza	8	0
Comercio al por mayor y menor	4	0
Construcción	3	0
Otras actividades	7	0
Total de PEA ocupada	108	10

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017).

La actividad agrícola se realiza en una extensa franja de terreno apto para esta labor, ubicada en las zonas baja e intermedia de la comunidad⁶². Este territorio está dividido en numerosas parcelas de usufructo familiar de tamaño desigual, que los comuneros pueden heredar, vender o ceder a otros miembros de la comunidad. Quienes residen fuera de María Magdalena de Tintay siguen teniendo derecho al uso de las parcelas de su familia, las cuales pueden encargar a otras personas. Del mismo modo, la mayoría del ganado es propiedad de las familias comuneras. La comunidad campesina propiamente administra algunas tierras de barbecho sectorial, así como potreros que son alquilados a comuneros. El concejo municipal del pueblo de María Magdalena de Tintay también administra algunas tierras destinadas

61. La información que proporciona el censo de 2017 menciona únicamente la actividad económica principal. No muestra la existencia de comuneros que se dedican a la agricultura y a la ganadería y que en paralelo realizan otras actividades que les proporcionan un ingreso monetario. Por otro lado, algunos comuneros señalan que, en los últimos años, la producción agrícola ha venido decayendo. Esto puede estar relacionado con el incremento del flujo migratorio y con la reducción de la población en María Magdalena de Tintay.

62. Según el censo agrario de 2012, 208.5 de las 223.79 hectáreas de superficie agrícola del distrito de Morcolla estaban destinadas a los cultivos transitorios. Solo 13.47 hectáreas eran para el cultivo de pastos y una cantidad ínfima se usaba para cultivos permanentes o asociados (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012). Varias fuentes indican que Morcolla (distrito en el cual María Magdalena de Tintay ocupa una cantidad considerable de territorio) es el tercer distrito con mayor cantidad de tierras de uso agrícola en la provincia (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018; Municipalidad Provincial de Sucre y UGEL Sucre, 2012).

a la siembra de pastos para el ganado comunal (Salas y Castro, 2017). Por último, hay parcelas específicas en el sector Qechwa que son consideradas como propiedad de santos específicos⁶³. Estas tierras eran trabajadas por el conjunto de la comunidad y administradas por el mayordomo de la festividad; sus productos eran usados en la fiesta del santo. En la actualidad, la mayoría de estas parcelas ya no se trabajan debido a la desaparición de las fiestas correspondientes; por ende, ahora son alquiladas por la comunidad campesina como pastizales. En cambio, las parcelas de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol siguen siendo trabajadas a la usanza tradicional, como se explicará en el siguiente capítulo.

En María Magdalena de Tintay y en el distrito de Morcolla la producción de maíz ocupa un lugar especial entre los productos cultivados, ya que abarca una cantidad considerable de terreno agrícola (Salas y Castro, 2017, p. 10). Como se puede apreciar en la tabla 12, otros productos importantes en Morcolla son las diversas variedades de papa y de trigo⁶⁴. En menor cantidad, en María Magdalena de Tintay se cultiva cebada, oca, haba, quinua, olluco, mashua, hortalizas y avena.

Prácticamente la totalidad de tierras de uso agrícola en María Magdalena de Tintay son usadas en estos cultivos transitorios y solo una pequeña cantidad se destina a la producción de pastos (destaca la alfalfa). Las tierras se especializan en ciertos tipos de cultivos dependiendo de su altitud y de sus condiciones climatológicas. Por ejemplo, la zona baja —más templada— está destinada al cultivo de maíz y otros cereales (cebada, trigo, avena). En varios casos, estos productos se cultivan junto con habas o papas; además, la zona más baja de Cheqchoy cuenta con árboles frutales⁶⁵. En cambio, la zona intermedia —de clima más frío y menor pendiente— se usa para cultivar tubérculos (papa, oca, mashua, olluco), además de quinua, avena y hortalizas. Si bien algunas personas afirman que en la zona alta de puna es posible cultivar tubérculos y variedades de pasto, son pocos los que se dedican a esta actividad a esta altura. Los cultivos son sembrados entre septiembre y diciembre, antes del inicio de la temporada de lluvias

63. Tienen tierras Santa María Magdalena, Santiago Apóstol, Santa Rosa, San Francisco, así como, la Virgen de Cocharcas, el Corpus Christi, y el Niño Jesús.

64. Las estadísticas de intención de cultivo en el distrito de Morcolla muestran que durante la década de 2010 se incrementó la cantidad de hectáreas destinadas a la producción de quinua (Ministerio de Agricultura, 2019).

65. En las pendientes del sector Qechwa de María Magdalena de Tintay crecen de forma natural variedades de tunales, cuyos frutos son recolectados por los comuneros para incorporarlos en su alimentación.

y se cosechan antes del inicio de la estación más seca y fría (entre junio y agosto). Entre la siembra y la cosecha se realizan faenas de aporque o acumulación de tierra en la base de cada planta.

Tabla 12
Superficie destinada a la producción agrícola por cultivo
en el distrito de Morcolla⁶⁶

Productos agrícolas	Unidades agropecuarias ⁶⁷	Superficie (ha)
Maíz amiláceo	165	62.42
Papa blanca	75	22.07
Trigo	45	9.01
Olluco	17	2.88
Vergel hortícola	11	2.01
Cebada	11	1.25
Haba	10	2.57
Papa amarilla	10	1.38
Oca	10	1.25
Total	354	104.84

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2012).

En María Magdalena de Tintay, la actividad agrícola se realiza mediante el uso de una tecnología tradicional y extensiva. Si bien ello reduce la productividad de las parcelas, se trata de una práctica suficiente para asegurar la subsistencia de los miembros de la comunidad por generaciones. La mecanización de la agricultura es incipiente y principalmente se utiliza la energía humana y la animal⁶⁸. Para el trabajo humano prevalecen las

66. Los diagnósticos existentes presentan diferentes cifras respecto a la producción agrícola en el distrito de Morcolla (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018; Municipalidad Distrital de Morcolla, 2007; PROVIAS Rural, 2005; Vargas, 2016; Villalobos, 2011). En todos los casos, predomina la producción de maíz, papa y, eventualmente, la cebada. Se presentan las cifras del INEI por considerarse más exactas, además de ser relativamente recientes.

67. Se entiende como unidad agropecuaria al conjunto de terrenos conducidos por un productor agropecuario como una unidad económica.

68. Según el censo agrario de 2012, únicamente una unidad agropecuaria en todo el distrito de Morcolla utiliza energía mecánica en las labores agrícolas (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012). El ingreso de tractores y de otras maquinarias en las parcelas de producción se complica en el caso de la zona quechua, debido a la existencia de escarpadas pendientes y caminos demasiado estrechos.

herramientas como las palas y los picos⁶⁹, así como los arados de madera (*taqllas*), que son impulsados por bueyes y caballos (en menor medida) que les pertenecen al parcelero o son prestados. El uso de estas fuentes de energía durante la siembra genera la creación de roles específicos y establece la división del trabajo según el género de los comuneros⁷⁰. Por otro lado, en María Magdalena de Tintay se utiliza abono orgánico y no otros tipos de fertilizantes o insecticidas (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012).

La mayoría de las tierras con cultivos transitorios en María Magdalena de Tintay están bajo riego; un porcentaje todavía es de secano, dependiendo del agua de lluvia⁷¹. Se usa la tecnología de riego tradicional o por gravedad, en la que el agua se desplaza por canales de piedra, mortero o jugo vegetal. El uso de esta tecnología, sobre la que cada agricultor puede ejercer únicamente un control limitado, hace necesario que los parceleros se organicen para un manejo colectivo del agua (Kendall y Rodríguez, 2009). La infraestructura relacionada con el agua se despliega por las zonas baja y media, donde hay una acequia principal, de la cual se desprenden múltiples acequias secundarias. La acequia principal se alimenta del agua proveniente de los ríos Huancamayo y Kuytu —ambos, afluentes del Qarwarasu— por medio de las represas Millpo y Kuytu, respectivamente. También está conectada con Quchapampa, laguna artificial ubicada a poco más de un kilómetro del centro del pueblo de María Magdalena de Tintay y que sirve como reservorio de agua. Hasta hace pocos años se usaba una acequia construida en tiempos ancestrales, elaborada con tierra y, en algunas secciones, con ciertos tipos de piedras. En la década de 2010, siguiendo el trazo de la acequia antigua y gracias al apoyo de instituciones

69. Destaca la ausencia del uso de la *chakitaqlla* en la comunidad. Esta característica —peculiar si se toma en cuenta la importancia que tiene la energía humana en el trabajo agrícola— es compartida por todo el distrito de Morcolla (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012).

70. Las mujeres se encargan de colocar las semillas una vez hecho el surco. A quienes cumplen ese rol se les denomina en quechua *muquq* («semilleras»). Un hombre denominado «buyero» es el encargado de guiar a los toros por la parcela. En caso de que los toros no sigan sus instrucciones, este hombre se encarga de jalarlos o de reprenderlos con una vara. Por último, un hombre (*taqllero*) sostiene y dirige la *taqlla*, cuerpo principal del arado con el que se hace el surco, de aproximadamente dos metros de largo. Para hacerlo, sostiene esta herramienta desde su parte superior. Los hombres también son quienes manejan picos y palas, haciendo surcos donde el arado no puede ingresar. Todas estas personas son dirigidas por el dueño de la parcela, a veces llamado «patrón».

71. El censo agrario de 2012 muestra que 100.1 de las 106.72 hectáreas que estaban siendo usadas en cultivos transitorios en aquel año estaban irrigadas. El resto se encontraba bajo secano.



Uso de ganado vacuno y arado (*taqlla*) tradicional durante faena comunal de siembra de la parcela de Santa María Magdalena. Se puede observar a la *muquq* (detrás), al *taqllero* (al medio) y al *buyero* (delante).

estatales, se ha construido una nueva acequia principal de cemento, que cuenta con pozas de amortiguación y con algunos bebederos para animales. Con este mismo material se han construido las represas.

Por otro lado, en las últimas décadas han venido desapareciendo formas de trabajo tradicional relacionado con agricultura en María Magdalena de Tintay. Buena parte de los sistemas de andenerías presentes, que en tiempos prehispanicos sirvieron para ampliar la frontera agrícola, no son usados actualmente por los comuneros. Al respecto, el panorama es diferente de lo que sucede en otras localidades del valle del Sondondo, como Andamarca (Kendall y Rodríguez, 2009; Ministerio de Cultura, 2017)⁷². También se ha reducido al mínimo la práctica del *ayni*, forma tradicional de trabajo recíproco en la que un comunero trabajaba la chacra de otro a cambio de que este, eventualmente, hiciera lo mismo para el primero⁷³. La labor de

72. Para el caso del valle de Chicha/Soras, Kendall y Rodríguez (2009) explican que el abandono de los andenes en las últimas décadas está relacionado con la poca cohesión de la comunidad, la baja disponibilidad de mano de obra y la poca productividad del sector agrícola, todo lo cual conduce a la búsqueda de nuevos incentivos fuera del sector agrícola. Se puede plantear una hipótesis semejante para el caso de María Magdalena de Tintay.

73. Algunos informantes mencionan también que era posible trabajar a cambio de algún producto o servicio que el comunero necesitaba.

ambos se acompañaba de un agasajo de parte del solicitante. En cambio, se siguen realizando jornadas de faenas comunales para la limpieza de acequias (fiesta del *yarqa aspiy*) y siembra de terrenos de los santos patronos (fiesta del *hatun yapuy*). Por otro lado, la productividad de la agricultura en María Magdalena de Tintay se ha visto afectada por la falta de capacitación de los comuneros (Municipalidad Distrital de Morcolla, 2007) y porque los cultivos de la zona media son propensos a sufrir heladas en el mes de junio⁷⁴.

La producción ganadera en María Magdalena de Tintay también es sumamente importante, ya que buena parte del terreno comunal es ocupado por pastizales naturales. Gracias a estos terrenos, esta comunidad tiene una alta potencialidad de desarrollo ganadero. En efecto, predomina la crianza de ganado auquénido (alpacas), vacuno y ovino; en el distrito de Morcolla, la cantidad de cabezas de ganado de estas especies se encuentra entre las más altas de la provincia de Sucre⁷⁵. Adicionalmente, los comuneros crían llamas, caballos, cabras y algunos cerdos⁷⁶. En cuanto a los animales menores, predomina la crianza familiar de aves de corral y, en menor medida, la de cuyes. La comunidad campesina María Magdalena de Tintay cuenta con su propio ganado, así como con parcelas de usufructo comunal.

74. Además, en el presente siglo los cultivos se han comenzado a ver afectados por la presencia de grama y malas hierbas.

75. En 2012, el distrito de Morcolla tenía la segunda población más alta de alpacas y de vacunos en toda la provincia de Sucre, tan solo detrás de San Pedro de Larcay. Únicamente el distrito de Soras tenía más cabezas de ganado ovino que Morcolla (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012). Definitivamente, esto se relaciona con la aptitud de su terreno para la producción ganadera (Martínez, 2007), siendo el distrito con más pastos naturales de la provincia (Gobierno Regional de Ayacucho 2018). Buena parte de esta potencialidad corresponde a María Magdalena de Tintay, comunidad que abarca una parte importante de los pastizales de puna del distrito.

76. Según los informantes, durante el siglo XX se criaban más cabras y caballos. Las cabras proporcionaban carne, leche, queso y cuero a las familias comuneras, mientras que los caballos eran el principal medio de transporte de los tintayños. La importancia de estos últimos decreció tras la llegada de la carretera, cuando fueron reemplazados por autos y motocicletas. Aun así, solo estos animales (y no los vehículos) pueden acceder a la zona baja de María Magdalena de Tintay.

Tabla 13
Población de ganado y animales menores en el distrito de Morcolla

Especie	Unidades agropecuarias	Número de cabezas
Alpacas	80	6658
Ovinos	177	4935
Vacunos	280	4020
Aves	214	1016
Llamas	40	641
Cuyes	60	523
Equinos	149	441
Caprinos	30	279
Porcinos	47	52
Conejos	3	8

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2012).

En términos generales, el ganado de María Magdalena de Tintay es criado extensivamente, mediante el uso de tecnologías tradicionales. La mayoría del ganado de todas las especies es criollo y no de raza; no se han dado procesos de mejoramiento genético o de cultivo de nuevas especies de pastos forrajeros (Canchari, 2016; Villalobos, 2011). Casi la totalidad de las unidades agropecuarias de la comunidad y del distrito carecen de infraestructura para la actividad ganadera y de corrales de piedra donde retener a los animales (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012).

En María Magdalena de Tintay, las principales especies de ganado se concentran en los pisos intermedio y alto. Del mismo modo que en la agricultura, las estancias ganaderas se concentran en algunas especies de ganado, dependiendo de su altitud y de sus condiciones climatológicas⁷⁷. En la zona media predomina el ganado vacuno, especialmente en las planicies cercanas al río Qaqinkura y a la laguna Media Luna. El ganado vacuno es dejado libre cerca de las estancias ganaderas familiares. Anteriormente, entre junio y enero, los comuneros podían trasladar a su ganado vacuno a las zonas bajas de vocación agrícola, pero entre febrero y mayo, las autoridades comunales impedían su ingreso para evitar que estropearan

77. La única excepción es el ganado ovino. Los vecinos de María Magdalena de Tintay señalan que este es criado en la zona media y alta.

las sementeras⁷⁸. Aunque la crianza de ganado vacuno se da en el ámbito familiar, algunos productores se han organizado en tres asociaciones, según la información proporcionada por Martínez (2007)⁷⁹.

En cambio, en los anexos altoandinos de la zona alta de la comunidad predomina la crianza de alpacas, favorecida por las propiedades del agua que proviene del Qarwarasu, abundante en azufre, elemento que evita la aparición de parásitos. Las alpacas se alimentan de los pastos y de los bofedales de la zona, los cuales garantizan su crecimiento y engorde. Gracias a las bondades de la zona, también es posible trasquilar a las alpacas hasta dos veces al año. Por su parte, la crianza de ovinos se realiza tanto en la zona intermedia como en la zona alta de la comunidad y requiere una mayor dedicación, que implica la visita diaria de un comunero pastor.

Adicionalmente, grupos de vicuñas viven en los pastizales de las zonas altas de la comunidad. Todos los años, los comuneros de María Magdalena de Tintay practican el *chaccu* para poder trasquilarlas y obtener su lana. Para llevar a cabo esta tarea se han construido tres cercos: dos de ellos son de uso exclusivo de los caseríos altoandinos y el otro es utilizado por la comunidad en general. Desde 2009, comuneros de los caseríos han conformado la Asociación Multicomunal de Criadores de Vicuña Apu Ccarhuarazo (Canchari, 2016, p. 78). Del mismo modo que ocurre con la agricultura, la ganadería extensiva de María Magdalena de Tintay presenta una serie de dificultades que reducen su productividad. Algunos ejemplos de ello son la falta de manejo técnico, que propicia la depredación de pastos naturales por sobrepastoreo, y las limitaciones en la organización comunal⁸⁰.

78. Impedían el ingreso de los animales colocando una gran tranca de madera entre dos columnas de piedra en el ingreso principal a las zonas bajas desde el pueblo de María Magdalena de Tintay, en el lugar conocido hasta hoy como Tranca Punku (Puerta de Tranca).

79. En concreto, estas organizaciones son la Asociación de Productores Agropecuarios Media Luna de Tintay-Morcolla, la Asociación de Productores de Mejoramiento Ganadero de Tintay y la Empresa de Inversiones Agropecuarias de Cheqchoy de Tintay. Para el año 2007, estas asociaciones agrupaban a doce, quince y tres socios, respectivamente (Martínez, 2007, p. 117). En conjunto, los productores asociados eran una minoría en comparación con el total de familias comuneras dedicadas a la ganadería de vacunos.

80. Estas problemáticas son señaladas recurrentemente en varios diagnósticos (Canchari, 2016; Gobierno Regional de Ayacucho, 2018; Martínez, 2007; Municipalidad Distrital de Morcolla, 2007; Villalobos, 2011).



Vicuñas en la zona alta de María Magdalena de Tintay.

Además de la agricultura y la ganadería, hay otras actividades económico-productivas en María Magdalena de Tintay. La comunidad posee cultivos forestales en la zona media de su territorio, cerca del centro poblado. Estos cultivos han sido fomentados por el programa Agro Rural, del Ministerio de Agricultura y Riego, que también ha brindado asistencia técnica para la construcción de zanjas de infiltración para controlar la erosión de los suelos (Agro Rural, 2019). Por otro lado, aunque la producción artesanal se ha visto seriamente mermada por la llegada de productos industriales, existen maestros artesanos (tejedores, ceramistas y cereros) que hacen de esta actividad su principal fuente de ingresos. Del mismo modo, algunos comuneros son músicos (arpistas y violinistas) y generan ingresos gracias a que los contratan para animar fiestas tradicionales de la zona.

Hasta la actualidad, prácticamente la totalidad de productos agrícolas y buena parte de aquellos de la actividad ganadera están destinados al autoconsumo. Este es un patrón que se ha mantenido en toda el área de influencia del *apu* Qarwarasu desde hace siglos. Dentro de la comunidad, una parte de los productos de la actividad agrícola y ganadera, así como de la actividad artesanal, son intercambiados mediante el trueque. De este modo, los comuneros canjean sus productos por otros que ellos no pueden producir. Así, era frecuente que los habitantes de los anexos altoandinos

fueran al pueblo para intercambiar productos de su actividad ganadera por parte de la cosecha de otras familias⁸¹.

En las últimas décadas, el uso del dinero se ha incrementado considerablemente en la comunidad. Este proceso está relacionado con la llegada de servicios básicos y de telefonía y con la mayor conexión con las ciudades mediante la carretera. En la producción agrícola, esto ha implicado que el trabajo por *ayni* sea reemplazado por la contratación de peones asalariados. Hoy en día, los productos artesanales también son vendidos. En cuanto a los productos agrícolas y ganaderos, una pequeña proporción de ellos se venden en Morcolla y Querobamba o en ferias que se realizan en María Magdalena de Tintay durante algunas fechas festivas (Salas y Castro, 2017).

Mientras que la producción agrícola está más orientada al autoconsumo, algunos productos ganaderos se comercializan tanto en el mercado local, como en ciudades importantes dentro y fuera de la región Ayacucho. Algunos productos ganaderos de María Magdalena de Tintay también están destinados al mercado nacional. La lana de vicuñas, alpacas y ovinos se usa para la producción de artesanía textil, pero también se vende a intermediarios acopiadores (Canchari, 2016). Del mismo modo, parte de la leche de vaca y los quesos tipo sincha producidos en la comunidad se venden a acopiadores (Martínez, 2007). Entretanto, parte del ganado vacuno se destina al mercado costero (regiones de Ica y Lima). Debido a ello, la actividad ganadera es fuente de ingresos que sirven a los comuneros para cubrir sus gastos cotidianos (por ejemplo, en educación y en transporte)⁸². Sin embargo, estas ganancias se ven limitadas por el desconocimiento de los precios del mercado y por la venta de cabezas de ganado de edad avanzada.

Por último, debido a su tamaño y a su ubicación en la carretera, el pueblo de María Magdalena de Tintay se ha convertido en un pequeño centro de acopio y comercio (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018, p. 36). Algunas personas han pasado a dedicarse al comercio y han abierto bodegas en la plaza o en calles importantes. También han aparecido algunos empleos formales, como los de los docentes y los técnicos de salud de la posta (Salas y Castro, 2017, p. 12).

81. Otra forma de trueque es la realizada por productos artesanales, a cambio de los cuales se da al artesano costales de productos agrícolas.

82. Tal como señalan los especialistas del Proyecto Qhapaq Ñan (2005), el ganado vacuno también se puede entender como un fondo monetario que se usa en caso de emergencia.

Como se puede apreciar, actualmente el sistema productivo de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay está en proceso de cambio. Desde fines del siglo XX, diversos factores han impulsado la multiplicación de las relaciones de intercambio monetario en el ámbito local, así como el surgimiento de algunas actividades económicas no tradicionales. No obstante, hasta la fecha las principales actividades productivas en la comunidad son la agricultura y la ganadería orientadas al autoconsumo. En su mayoría, estas prácticas se siguen realizando de manera extensiva, mediante el uso de tecnologías tradicionales que han garantizado la autosuficiencia de la comunidad durante largo tiempo. El modelo de producción agrícola identificado en María Magdalena de Tintay es semejante al encontrado por Kendall y Rodríguez (2009) en el valle de Chicha/Soras.

Sin duda, la importancia de la producción agrícola y ganadera en María Magdalena de Tintay está asociada a la existencia de formas de organización social que facilitan estas actividades productivas. La unidad básica de producción es la familia y los comuneros garantizan que sus familias tengan acceso a los productos de los diferentes pisos ecológicos del territorio comunal, ya sea mediante la producción directa o el trueque con otros productores. Recientemente, algunos de estos productores independientes se han organizado en asociaciones de ganaderos. Del mismo modo, en los últimos años la comunidad ha comenzado a recibir apoyo de entidades del gobierno local y central.

ORGANIZACIÓN POLÍTICA E INSTITUCIONES REPRESENTATIVAS

Las principales actividades productivas de María Magdalena de Tintay también son facilitadas por la existencia de una serie de organizaciones y autoridades vinculadas a la comunidad, de diversa procedencia histórica e institucional. Ello implica, entre otras cosas, un manejo eficiente del agua, el mantenimiento de acequias y la realización de otros trabajos necesarios. De hecho, algunas de estas organizaciones manejan directamente tierras o ganado de la comunidad. Las funciones que asumen las autoridades, sin embargo, exceden el ámbito productivo y abarcan también otras dimensiones importantes en la vida cotidiana, como el vínculo con instituciones externas y la organización de actividades comunales. En conjunto, las autoridades y las organizaciones políticas de María Magdalena de Tintay garantizan, en la mayoría de los casos, el mantenimiento del orden comunal.

Hasta mediados del siglo XX, la comunidad era dirigida por un conjunto de autoridades *vara* o *varayuuq*, cuyas funciones ya no se recuerdan con exactitud. Este mismo sistema de autoridades, heredado de la administración colonial, se practicaba tradicionalmente en el resto de localidades de la provincia de Sucre (Proyecto Qhapaq Ñan, 2005). Se pueden encontrar ejemplos de ello en numerosas localidades andinas; en algunos casos, el sistema sigue vigente (véase, por ejemplo, Roel y Martínez, 2013). En este régimen, la autoridad de mayor jerarquía era el alcalde *vara* o *hatun varayuuq* y le seguían en importancia el mandón *varayuuq*, el inspector *varayuuq*, los regidores y los celadores. En general, todos ellos se caracterizaban por portar varas, que eran símbolo de su poder. Se presume, además, que la vara del alcalde habría tenido un gran crucifijo de plata. Otra autoridad mayor, de la misma jerarquía que el alcalde *vara*, era el teniente gobernador de María Magdalena de Tintay, que también era un comunero de la localidad.

Las autoridades de varas eran escogidas en Año Nuevo y tenían un mandato que duraba entre dos y tres años. Entre sus funciones se encontraba asegurar el orden interno de la comunidad. El teniente atendía los conflictos que surgían entre los comuneros y tenía la potestad de llevar a una prisión comunal a quienes infringieran normas o agredieran a otros⁸³. Las autoridades de varas ordenaban las labores agrícolas y ganaderas, a la vez que controlaban el traslado de ganado a zonas bajas por el pase de Tranca Punku. También contribuían a la realización de las festividades tradicionales de la comunidad, fechas para las cuales recaudaban maíz. Asimismo, se encargaban de organizar a los danzantes de huaylí en Año Nuevo y a los de la danza de incas en carnavales. Fuera de la comunidad, los *varayuuq* estaban supeditados a la autoridad del gobernador de Huacaña y tenían que ir a la capital distrital para realizar trabajos de servidumbre.

Este sistema de autoridades tradicionales entró en crisis y se transformó debido al reconocimiento de María Magdalena de Tintay como comunidad indígena. En efecto, la Constitución de 1933 —mediante la cual fue reconocida— señala la necesidad de contar con un personero que la represente frente a las autoridades externas. Luego, esta figura sería reemplazada por la de una junta directiva comunal que, con el paso de los años, fue asumiendo las

83. Los cuartos que servían como prisión para hombres y mujeres hasta ahora se encuentran en el antiguo edificio del cabildo de la comunidad, ubicado en la plaza del pueblo de María Magdalena de Tintay.

funciones de los antiguos alcaldes *varayuyq*. Además, la legislación peruana es la que dispone la aparición de una asamblea comunal.

Hoy en día, la institución política más importante en María Magdalena de Tintay sigue siendo la comunidad campesina, institución encargada de administrar la mayor parte de los recursos económicos y naturales de su territorio. Consta de una asamblea comunal y de una junta directiva. La primera es la autoridad máxima y está conformada por todos los comuneros calificados empadronados en la comunidad. Se convoca mensualmente en el pueblo de Tintay y constituye la instancia máxima de toma de decisiones que afectan a la totalidad de los comuneros. La junta directiva de la comunidad —conformada por un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un fiscal y dos vocales— es elegida cada dos años a mano alzada en la asamblea comunal y debe rendir cuentas a esta. Estas autoridades lideran la administración de los recursos naturales de la comunidad; para ello, convocan y organizan faenas de trabajo comunal. En el ámbito festivo, se encargan de supervisar el correcto cumplimiento de las celebraciones tradicionales, coordinando con los cargontes. La junta directiva también asume la organización de algunas celebraciones menores, de modo que cumple un rol semejante al de los alcaldes *varayuyq*. Además, los directivos de la comunidad representan los intereses del conjunto de comuneros frente a entidades e instituciones externas.

Se puede afirmar que la comunidad campesina es el soporte institucional que cohesiona y unifica en un solo colectivo organizado a las familias comuneras de María Magdalena de Tintay. Así, la comunidad unifica al pueblo de María Magdalena de Tintay con a los caseríos altoandinos de Huaco, Santa Bárbara de Lunco, Volcán de Ccarhuarazo y Pampaminas⁸⁴. Cada uno de ellos cuenta con su propia asamblea y junta directiva. Sin embargo, la asamblea comunal incluye a los comuneros de zonas altas y la junta directiva tiene la responsabilidad de visitar periódicamente los caseríos.

84. En efecto, si bien hay relaciones de parentesco y de intercambio (trueque) entre los habitantes del centro poblado y los caseríos altoandinos, las actividades económicas de ambos son marcadamente diferentes y relativamente autónomas entre sí. La conexión entre María Magdalena de Tintay y los caseríos se daba también en el ámbito festivo, por medio de la participación de los comuneros de zonas altas en la fiesta de María Magdalena y Santiago Apóstol (danza del *paqucha*). Sin embargo, esta forma de interacción ha dejado de darse a raíz de la conversión de la mayoría de los comuneros de zonas altas.

Para la realización de las faenas comunales, la comunidad se organiza, según la tradición, en cuatro «cuadrillas» (denominadas primera, segunda, tercera y cuarta)⁸⁵. En ellas participan como braceros la mayoría de los comuneros de María Magdalena de Tintay⁸⁶, organizados según sus apellidos, en orden alfabético. De esta manera, la primera cuadrilla abarca los apellidos que comienzan con las primeras letras del abecedario y la cuarta cuadrilla, aquellos que empiezan con las últimas⁸⁷. En las cuadrillas, quienes tienen la mayor responsabilidad son dos jefes de cuadrilla (un presidente y un secretario, quienes pueden ser hombres o mujeres), que asumen el cargo por un periodo de dos años y cuya elección se anuncia en la tarde del 16 de agosto.

Para la realización de faenas comunales, el trabajo tradicionalmente se divide entre las cuatro cuadrillas. Para ello, la junta directiva de la comunidad coordina con los jefes de cuadrilla (quienes también deben asegurar que los braceros sean agasajados):

Esos jefes [de cuadrilla] mayormente funcionan cuando hay faenas. Diferentes faenas se llevan acá. Cuestión de plantaciones, de forestaciones, limpieza de sequías. Hay otras faenas, por ejemplo, mejoramiento de nuestras casas comunales, entre otros. Diferentes trabajitos que tenemos. Entonces ahí es lo que tiene que encabezar el jefe. Tiene que estar atento, alerta. Cuando hay alguna llamadita de las autoridades ellos tienen que estar al tanto. Van a esa reunión, toman su coordinación [sic], y eso nos transmite a nosotros «este acuerdo hemos tomado, eso vamos a hacerlo». También nos pone por ejemplo en tramos [para la limpieza de acequias]. Mañana vamos a tener unos tramos. La primera cuadrilla tiene un tramo, de tal sitio hasta tal punto. De ahí, segunda, de ahí otro tramo a tercera, el último tramo a cuarta. De ahí, de vuelta va a empezar [...] cada 200 metros, o cada 50, así. (Artemio Pariona, entrevista personal, agosto de 2019).

85. Es posible comparar a las cuadrillas con los *ayllus* identificados por Ossio (1981) en poblaciones del valle del Sondondo, en tanto que en ambos casos se trata de agrupaciones no basadas exclusivamente en el parentesco o en el territorio, que se manifiestan en contextos laborales y ceremoniales dentro de la comunidad, y en las que hay apellidos recurrentes. Sin embargo, las cuadrillas de María Magdalena de Tintay se diferencian por la organización en orden alfabético, criterio que no existe en los pueblos estudiados por Ossio.

86. Quienes más participan en la organización por cuadrillas son los comuneros que residen en María Magdalena de Tintay y tienen sus parcelas en las zonas baja e intermedia de la comunidad. En cambio, no todos los comuneros de las zonas altas están incluidos en el sistema de cuadrillas, debido a que no usufructúan tierras para la agricultura.

87. Se han podido identificar excepciones a esta regla, es decir, personas que forman parte de una cuadrilla distinta de la que les correspondería según el apellido. En ese sentido, el sistema permite cierta flexibilidad. Por otro lado, las mujeres casadas pasan a pertenecer a la cuadrilla de sus esposos.

Las cuadrillas también tienen un rol importante en las festividades tradicionales, en las cuales asumen un cargo en el *yarqa aspiy*⁸⁸.

Otras autoridades políticas importantes en la comunidad son los tres tenientes gobernadores asignados a María Magdalena de Tintay. Ellos siguen cumpliendo el rol de mantener el orden en la comunidad, castigando con su azote distintivo (utilizado desde el tiempo de los alcaldes *varayuq*) a quienes infringen las normas. Además, responden a órdenes dadas desde la gobernación de Morcolla y la subprefectura de la provincia de Sucre. Por su parte, quien representa al Poder Judicial en la comunidad es el juez de paz. Este es escogido, junto a dos reemplazos, cada cuatro años en asamblea comunal (Salas y Castro, 2017, p. 8).

En un proceso bastante similar al que sucede en otras comunidades a lo largo del territorio peruano (Diez, 2007), a partir de la década de 1990 comenzó a ganar importancia la Municipalidad del Centro Poblado de María Magdalena de Tintay. Esta institución cuenta con un alcalde, un teniente alcalde, un tesorero y dos regidores. Estas autoridades, que conforman el concejo municipal, son escogidas —del mismo modo que la junta directiva comunal— cada dos años en asamblea comunal por mano alzada⁸⁹. Actualmente, el concejo municipal es el encargado de administrar asuntos internos del centro poblado de María Magdalena de Tintay, como el mantenimiento de la iglesia del pueblo, además de manejar directamente algunas cabezas de ganado. También coordina la implementación de algunos programas sociales (Vargas, 2016). Asimismo, cuenta con su propio local municipal y, desde 2019, la Municipalidad Provincial de Sucre le asigna un pequeño presupuesto para la realización de obras. Otra institución que ha ido obteniendo una mayor injerencia en los asuntos internos de la comunidad es la Asociación Mutual Progresista María Magdalena de Tintay (AMPMMT). Esto se debe a que agrupa a una gran cantidad de familias de comuneros residentes en la ciudad de Lima, pero también al apoyo económico y al asesoramiento que constantemente brinda a la comunidad campesina. Los directivos de la AMPMMT, así como algunos comuneros residentes en la ciudad de Lima en particular, mantienen una comunicación constante con la junta directiva comunal.

88. Las cuadrillas asumen el cargo intercaladamente: un año, la primera y la segunda; el siguiente, la tercera y la cuarta.

89. El hecho de que las autoridades municipales sean escogidas en asamblea comunal muestra que, en última instancia, la municipalidad del centro poblado aún está supeditada a la comunidad campesina María Magdalena de Tintay.

Además de este primer grupo de instituciones políticas, relacionadas con la administración de la comunidad o el pueblo de María Magdalena de Tintay en su conjunto, existen otras vinculadas con una actividad específica dentro de la comunidad. Debido a la importancia del agua en la producción agrícola y ganadera de María Magdalena de Tintay, tradicionalmente ha existido una autoridad encargada específicamente del manejo del recurso hídrico. Se trata del *yaku* alcalde (alcalde de aguas), quien era el encargado de convocar a faenas para la reparación de las acequias y administrar la dotación de agua a los parceleros que conforman la comunidad. Al igual que el resto de las autoridades *varayuq*, el *yaku* alcalde cuenta con una vara de madera distintiva, que lleva un crucifijo. Antiguamente, recibía el apoyo de sus propios regidores.

Durante el siglo XX, el sistema tradicional de manejo de aguas se ha transformado hasta adaptarse a lo dispuesto por el Estado peruano. A diferencia de lo que ocurrió con el resto de las autoridades *varayuq*, el cargo de *yaku* alcalde sigue existiendo y es asumido por el presidente de la Junta de Regantes de María Magdalena de Tintay, escogida cada dos años en asamblea comunal. De esta manera, sigue teniendo un rol importante en la administración del agua para el riego⁹⁰ y en el mantenimiento de la infraestructura relacionada con el agua, en coordinación con la directiva comunal y la autoridad local del agua. En cambio, los regidores han sido reemplazados por una junta directiva (vicepresidente, tesorero y vocal).

Debido a la gran cantidad de acequias existentes en la comunidad, actualmente cada sector con tierras irrigadas posee su propia Junta de Regantes, subordinada al Comité de Regantes de María Magdalena de Tintay. Los comuneros integrantes de cada Junta de Regantes se encargan del mantenimiento de las acequias secundarias que pasen por su sector. Además, la instalación de los servicios de agua potable y desagüe ha implicado el surgimiento de una Junta Administrativa de Saneamiento y Salud (JASS), que coordina la prestación de estos servicios en el centro poblado de María Magdalena de Tintay.

Pese a la desaparición de los representantes directos de la Iglesia católica en María Magdalena de Tintay, la comunidad sigue teniendo diversos

90. En tanto que esta institución se encarga únicamente de las aguas para el riego, tiene una injerencia menor en las actividades productivas de los anexos altoandinos. Sin embargo, los comuneros de estos anexos pueden asumir el cargo de *yaku* alcalde.



Yaku alcalde en la fiesta del *yarka aspiy* o limpieza de acequias.

colaboradores relacionados con este culto, como el sacristán que oficia las misas en ausencia del párroco de la provincia de Sucre. Además, la iglesia del pueblo cuenta con un ecónomo (encargado del mantenimiento y el presupuesto del templo) y con un guardián de las llaves (Salas y Castro, 2017, p. 9). Hasta hace algunos años, algunas mujeres de la comunidad conformaban la Hermandad de María Magdalena de Tintay y Santiago Apóstol⁹¹.

Un último grupo de instituciones en el territorio comunal se relaciona directamente con servicios o programas proporcionados por el Estado. Entre estas se encuentra la Asociación de Padres de Familia (Apafa), vinculada a

91. Aunque algunos comuneros señalan que la hermandad aún existe, no se ha observado que tenga un rol relevante en las fiestas de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol.

las instituciones educativas del pueblo; y el club de madres, creado durante la década de 1980 para acceder a ayuda alimentaria del Estado.

AGENDAS LOCALES: DEFENSA DEL TERRITORIO Y REVALORACIÓN DE LA IDENTIDAD LOCAL

En los últimos años, la comunidad campesina María Magdalena de Tintay ha venido participando activamente en la esfera política de la provincia de Sucre. Con ello se ha buscado consolidar la posesión del territorio comunal y garantizar su uso por los comuneros, así como defenderlo de intervenciones de agentes externos. En María Magdalena de Tintay, el territorio no solo se vincula a la centralidad que este tiene para las actividades productivas más importantes de la comunidad, sino que tiene un valor simbólico especial y los comuneros establecen un profundo vínculo con él, especialmente con el *apu* Qarwarasu.

Una de las acciones encaminadas a la defensa del territorio comunal es la definición y la formalización de los linderos entre la comunidad campesina María Magdalena de Tintay y las comunidades campesinas cercanas. Durante varias décadas, los conflictos limítrofes han caracterizado la relación de María Magdalena de Tintay con otras comunidades. A fines de la década de 2000, el Grupo Allpa seguía identificando pugnas de linderaje con Soras y Chipao (2009, p. 18). En cambio, los comuneros tintayinos recuerdan más las disputas con Querobamba y Morcolla, las cuales habrían intentado adueñarse en varias oportunidades de terrenos agrícolas y fuentes de agua de María Magdalena de Tintay, en complicidad con las autoridades distritales y provinciales. Por ello, desde 1997 la junta directiva de María Magdalena de Tintay viene elaborando actas de formalización de linderos con comunidades vecinas, en un principio en como parte del Proyecto Especial de Titulación de Tierras (PETT). Como resultado, la comunidad ha podido definir y formalizar la totalidad de sus linderos y elaborar un mapa georreferenciado de estos. Asimismo, la comunidad María Magdalena de Tintay está en proceso de titulación de sus territorios, facilitado por la delimitación de linderos. De otra parte, la relación de la comunidad con las concesiones mineras en su territorio ha sido objeto de numerosas investigaciones (Castro, 2016; Cisneros Vásquez, 2015; Environmental Justice Atlas, 2015; Gutiérrez, 2019; Salas y Castro, 2017; Vargas, 2016).

Otro proceso sumamente importante en el ámbito político ha sido la defensa del *apu* Qarwarasu frente al inicio de actividades de exploración minera en territorio comunal, hecho que enfrentó a María Magdalena de Tintay con la minera Laconia South America entre los años 2013 y 2015⁹². En noviembre de 2012, esta empresa adquirió cuatro concesiones mineras⁹³ en un territorio cercano al caserío de Huaco, con lo cual dio inicio al proyecto de exploración Rasuhilca (luego llamado Kimsa Orcco)⁹⁴. Durante 2013, Laconia South America realizó una serie de talleres informativos en María Magdalena de Tintay, en los cuales entregó víveres y ofreció trabajo a los comuneros. Todo esto con la finalidad de que la comunidad brindara una aprobación formal al proyecto, requisito indispensable para iniciar las actividades de exploración. Esta campaña se realizó en las comunidades de la región relacionadas con el *apu* Qarwarasu, como los pueblos de Huacaña, Morcolla, Larca y Chipao (Salas y Castro, 2017, p. 15). Aunque la presencia de la minera generó la oposición de algunas autoridades comunales y de la provincia de Sucre, así como de la AMPMNT, esta no se manifestó como una resistencia organizada.

En febrero de 2014, un acta de la asamblea de María Magdalena de Tintay autorizó a la minera a realizar trabajos de exploración en el subsuelo concesionado. Con ello, la empresa inició el proyecto Kimsa Orcco. Sin embargo, esta presencia causó malestar en un sector de la población de María Magdalena de Tintay que sintió que no fue tomada en cuenta en la asamblea comunal, de modo que se opuso a ella.

La negativa frente a la exploración minera se generalizó entre las comunidades de la región que consideraban que esta tendría repercusión en las cabeceras de cuenca dependientes del nevado Qarwarasu. De este modo, se formaron frentes de defensa comunales y distritales, y en el ámbito provincial se constituyó el Frente Amplio de Defensa del Medio

92. Algunos de los miembros de la comunidad campesina de María Magdalena de Tintay participaron en la elaboración de un diagnóstico elaborado por el Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo (2016). Como resultado, la mayor parte de los diagnósticos y las descripciones de la comunidad de María Magdalena de Tintay se dieron debido a este contexto.

93. Nos referimos a las concesiones mineras Patacancha 1, 2, 3 y 4 (Salas y Castro, 2017).

94. Debido a la riqueza de las reservas de cobre, oro y plata en el *apu* Qarwarasu, desde tiempos coloniales ha habido intentos de explotación minera en la zona (Juan y De Ulloa, 1826). En la década de 1990, la empresa Buenaventura realizó una campaña de exploración y perforación. En 2008, el proyecto fue comprado por Peru Gold Mines, que transfirió sus concesiones mineras a Laconia South America, de capitales australianos (Vargas, 2016).

Ambiente de la Provincia de Sucre, todos ellos orientados a frenar las actividades de exploración. Entre los años 2014 y 2015 ocurrieron cuatro paros en los que participaron comunidades de las provincias ayacuchanas de Lucanas, Huancasancos, Andahuaylas y Parinacochas. Por el frente legal, se presentaron recursos de revisión ante el Ministerio de Energía y Minas y el Juzgado Mixto de la Provincia de Sucre. También se elaboró un sustento técnico para la defensa del *apu* (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016) y se inició el diálogo con representantes de la Oficina Nacional de Diálogo y Sostenibilidad (ONDS). Toda esta actividad regional recibió el apoyo de la Municipalidad Provincial de Sucre, de las ONG APRODEH y Cooperación, así como de las organizaciones de tintaños residentes en otras ciudades, entre las que destacó la asociación de residentes de María Magdalena de Tintay (AMPMMT). Como resultado de estas acciones, en enero de 2015 Laconia South America anunció la paralización del proyecto Kimsa Orcco, pero aún mantiene la titularidad de las concesiones y las licencias.

Sin duda, este conflicto posicionó a la comunidad campesina de María Magdalena de Tintay, en cuyos predios se encuentra parte importante del territorio ocupado por el Qarwarasu, como un interlocutor en la esfera política provincial. El rol activo que han tenido los tintaños en este proceso ha llevado a algunos a actuar desde el gobierno distrital e incluso desde el provincial. Debido a ello, desde 2014 se realiza anualmente en territorio de María Magdalena de Tintay un gran encuentro de comunidades campesinas de la provincia de Sucre, en el que también participan comunidades de las provincias de Lucanas y Andahuaylas⁹⁵. Este evento convierte a María Magdalena de Tintay en un centro articulador de las poblaciones de toda el área de influencia del *apu* Qarwarasu.

Este episodio de la historia tintaña reciente contribuyó a la adopción de elementos del discurso ambientalista y de reivindicación étnico-cultural en la defensa el *apu* Qarwarasu como cabecera de cuenca, fuente del recurso hídrico indispensable para la vida y las actividades productivas.

95. El encuentro se realiza en octubre y se conmemora la visita al *apu* Qarwarasu del funcionario de la Oficina Nacional de Diálogo y Sostenibilidad de la PCM (ONDS) Vladimiro Huaroc, así como de funcionarios de la Autoridad Local del Agua y la Defensoría del Pueblo, junto con líderes sociales de las provincias de Sucre, Lucanas, Víctor Fajardo y Andahuaylas. Esta visita se dio en 2014, en el marco de una reunión convocada por la ONDS para dialogar sobre el conflicto minero. Hoy en día, el encuentro se realiza en el lugar denominado Tinkunapampa, cerca de la cumbre llamada Qarwarasu. En el encuentro, además de honrar al *apu* Qarwarasu y rememorar la lucha por su defensa, delegaciones de cada uno de los distritos y las comunidades participantes presentan música y danzas tradicionales.

Esta dimensión del discurso revitalizó un sentido de identidad comunal, que confiere una nueva significación no solo a los vínculos sociales y a las expresiones culturales, sino también a la relación de los pobladores con el paisaje y con el patrimonio arqueológico contenido en él. El claro vertebrador de este nuevo sentido de identidad —el vínculo recíproco que se mantiene con el Qarwarasu— es, en cambio, un componente muy antiguo de la vida e identidad tintaína, como se verá en los capítulos siguientes.

Como se ha podido apreciar en este capítulo, María Magdalena de Tintay es una comunidad que, si bien mantiene tradiciones que tienen su origen décadas o siglos atrás, durante el siglo XX y hasta la fecha se encuentra en constante proceso de cambio. Esto no solo afecta sus actividades productivas (mayor inserción de la comunidad al mercado y generalización de las relaciones monetarias), sino también su organización política y social (desaparición del sistema de alcaldes *varayuq* y surgimiento de nuevas instituciones representativas) y las características de su población (migración, conversión al evangelismo). Se debe tener en cuenta que los comuneros de María Magdalena de Tintay no han sido agentes pasivos en este proceso. Al contrario, en el siglo XX y actualmente, los tintaínos se han valido de los diferentes recursos disponibles para impulsar sus propias agendas.

Hoy en día, destaca la relación que tienen las actividades productivas de la comunidad, su organización social y su acción política con las coyunturas actuales. En ese sentido, la centralidad de la agricultura y la ganadería como actividades productivas que abastecen de alimentos a las familias de María Magdalena de Tintay se ve favorecida por una organización comunal que garantiza, en buena medida, el adecuado mantenimiento de la infraestructura del agua y la producción comunal. En suma, la importancia que ha tenido y sigue teniendo la defensa de la tierra y del agua se relaciona con que son recursos indispensables para la realización de estas actividades productivas.

CAPÍTULO II

CALENDARIO FESTIVO

Un análisis de la trayectoria de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay muestra cómo en su territorio se desarrolló un colectivo unificado desde tiempos prehispánicos. Durante el Virreinato del Perú, estos descendientes de la etnia soras se hallaban reducidos en los restos del pueblo actualmente conocido como Ukullaqta y eran denominados Auqui Ayllu Coolavin. Con el paso del tiempo, no solo las antiguas autoridades del *ayllu* desaparecerían, sino que este daría paso a la actual comunidad campesina María Magdalena de Tintay. Actualmente, a pesar de los cambios, las familias comuneras siguen conformando en muchos sentidos un colectivo unificado. No solo constituyen una única organización política —la comunidad— que administra las tierras que son sustento de sus actividades económicas y en la cual participan activamente. Los comuneros, además, están unidos por vínculos de parentesco. Entre ellos tradicionalmente se han establecido relaciones de intercambio (trueque entre habitantes de distintos pisos ecológicos) y vínculos de reciprocidad. Quienes residen en diferentes ciudades del país han mantenido un lazo fuerte con María Magdalena de Tintay a través de organizaciones de migrantes, entre las cuales destaca la AMPMMT.

Por supuesto, los miembros de la comunidad tradicionalmente se han dividido en unidades menores. Al respecto, se puede destacar la división en cuatro cuadrillas y la separación que los propios tintaínos hacen entre los comuneros del pueblo de María Magdalena de Tintay y aquellos de los caseríos altoandinos¹. Sin embargo, estos factores no debilitan significativamente la unidad política, económica y cultural de la comunidad campesina.

1. A diferencia de lo que sucede en muchas otras regiones de los Andes, esta división cuatripartita no tiene un correlato territorial en María Magdalena de Tintay. Tampoco se manifiesta en forma de *ayllus*, como sí sucede en el mismo valle de Sondondo, en la provincia de Lucanas (Ossio, 1981, 1992).

María Magdalena de Tintay también es percibida como una unidad por los mismos tintayinos, hecho que se manifiesta en el aspecto discursivo. Durante el periodo de trabajo de campo, se pudo constatar continuamente que muchos comuneros están orgullosos de su comunidad y de sus tradiciones. Ello se puede evidenciar en frases recurrentes, usadas a modo de lemas de la comunidad, como «la República de Tintay» o «Tintay es Tintay». Cabe resaltar que estas no solo se mencionan en las conversaciones de los comuneros, sino que también se replican en actos formales y en monumentos².

Durante el año se llevan a cabo numerosas festividades tradicionales, que involucran —o involucraban tradicionalmente— a una proporción importante de miembros de la comunidad, si no a su totalidad. Los actos rituales de cada festividad unifican a los miembros de la comunidad. Además, en ellos se reproduce y reafirma el vínculo que los tintayinos tienen con sus principales actividades productivas (ganado, cultivos), con santos católicos y con personajes que forman parte de la geografía viviente de la comunidad (entre los que destaca el *apu* Qarwarasu). Por otro lado, la organización de cada una de estas actividades demanda el uso y la reafirmación de vínculos de parentesco, amistad y compadrazgo entre miembros de la comunidad, que se manifiestan en agasajos, regalos recíprocos y prestaciones de servicios. En algunos casos, también se utilizan instituciones de organización tradicional comunal (cuadrillas), cuya vigencia se ve actualizada.

2. Durante el trabajo de campo se pudo observar que ambas frases fueron utilizadas en una actividad formal, en el que la Municipalidad Provincial de Sucre reconocía al pueblo de María Magdalena de Tintay como un centro poblado, motivo por el cual se le asignaba un presupuesto a su municipio. El lema «La República de Tintay» también aparece en el arco que da la bienvenida al pueblo.

Tabla 14
Principales celebraciones tradicionales en María Magdalena de Tintay

Mes	Día	Celebración
Diciembre y enero	30 de diciembre a 1 de enero	Huayllá de Año Nuevo
Febrero o marzo	Variable	Carnaval
Mayo	2 y 3	Fiesta de las cruces
Junio a agosto	Variable	Herranza y la cosecha de cereales
Julio	22, 23, 24, 25 y 26	Fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol
Agosto	13, 14, 15 y 16	<i>Yarqa aspiy</i> (Fiesta del Agua)
Octubre	4 (fecha tradicional)	Fiesta de San Francisco y la siembra de cereales
Noviembre	1 y 2	Día de Vivos y Día de Muertos

Elaboración propia.

Más allá de los aspectos en común, las festividades de María Magdalena de Tintay son heterogéneas en varios sentidos, lo que permite clasificarlas en categorías según diferentes criterios. Por ejemplo, es posible dividir las celebraciones de acuerdo con su finalidad. Algunas festividades están más directamente relacionadas con el calendario católico y, por ende, en ellas se rinde homenaje a personajes y a elementos propios de este culto. Este es el caso de la fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, la fiesta de las cruces y la fiesta de San Francisco, así como el de las ya desaparecidas fiestas de la Virgen de Cocharcas y la de Santa Rosa de Lima. Otras fiestas se vinculan más al ciclo productivo agropecuario de la comunidad. Al igual que en otras localidades en la sierra sur central peruana (Roel y Martínez, 2013), en realidad se trata de faenas de trabajo ritualizadas, cuya simbología e importancia trascienden la actividad productiva propiamente dicha. Ya que María Magdalena de Tintay es una comunidad en la que la agricultura y la ganadería tienen importancia, las festividades de este tipo están relacionadas con ambas actividades. En esta categoría se puede incluir a la herranza, al carnaval, al *yarqa aspiy* y al *hatun yapuy*. Por último, algunas celebraciones están conectadas con el ciclo de vida de los tintayños; entre ellas destaca la celebración del Día de Vivos y del Día de Muertos³.

3. Establecer una clasificación por finalidad no implica asumir que las otras funciones estén ausentes. Al contrario, y tal como se verá más adelante, en cada fiesta existen elementos relacionados con el catolicismo, el ciclo de vida y las actividades productivas de María Magdalena de Tintay.

La forma en que estas fiestas son organizadas también varía, como se detallará a lo largo del capítulo. Algunas de ellas —como la herranza y el Día de Vivos y Día de Muertos— son celebradas por cada familia nuclear por separado, con el apoyo de compadres, amigos y miembros de la familia extensa.

En cambio, la mayoría de las festividades reseñadas son conmemoradas por la comunidad en su conjunto o por los comuneros más directamente relacionados con el pueblo de María Magdalena de Tintay y con la actividad agrícola. Para su organización y realización es importante la participación de diversas autoridades. Por un lado, son centrales un conjunto de personajes denominados genéricamente como «cargontes». Se trata de un conjunto de cargos religiosos institucionalizados —como los existentes en la mayoría de las poblaciones de los Andes peruanos— que son asumidos rotativamente por un individuo o una familia durante un año⁴. Quienes ostentan un cargo adquieren atributos y responsabilidades específicos modelados por la tradición, tan es así que su presencia es requerida en actos rituales específicos relacionados con su festividad (Diez, 2005).

Es importante notar que, en María Magdalena de Tintay, no todos los cargos tienen la misma importancia. Diferentes figuras de menor rango se asocian a los cargontes y tienen roles específicos. Por otro lado, en las festividades cumplen un papel relevante las autoridades civiles de la comunidad —tal es el caso de la junta directiva de la comunidad en las fiestas relacionadas con faenas comunales ritualizadas—. Por último, en la organización y en la ejecución de algunas de estas celebraciones son fundamentales las cuadrillas, que, como se dijo anteriormente, constituyen una división tradicional de la población comunera vinculada especialmente con la división del trabajo durante faenas comunales.

Al analizar el complejo festivo tintaino, es importante tener en cuenta que el colectivo de personas que actualmente conforma la comunidad ha pasado por continuos procesos de cambio. Ello se manifiesta en las características que actualmente tienen las celebraciones tradicionales. En ellas se pueden encontrar ciertos elementos y actos rituales que parecen indicar una continuidad con las tradiciones que existían en la zona en tiempos prehispánicos. Es el caso de las diferentes formas de pagos a la tierra, así

4. Algunos tintainos señalan que se espera que cada comunero asuma un cargo al menos una vez.

como de los cantos al *apu* Qarwarasu, al ganado y al maíz. Sin embargo, de ninguna manera se puede afirmar que las celebraciones tradicionales se han mantenido sin mayores cambios desde tiempos de la etnia soras. Así, por ejemplo, el ganado europeo, introducido desde la Colonia, es fundamental en las festividades de María Magdalena de Tintay, tanto en el aspecto simbólico como en la práctica. Con el paso de los siglos, la religión católica adquirió también un papel central en las celebraciones de la comunidad. Esto es evidente cuando se toma en cuenta que la mayoría de la población de la comunidad se considera católica y que muchas de las celebraciones están relacionadas con la figura de un santo y se llevan a cabo en fechas establecidas en el calendario católico. De este modo, en cada festividad, elementos de origen español vinculados a este culto conviven (de manera no necesariamente armoniosa) con formas religiosas preexistentes que todavía se mantienen. En algunas fiestas es posible encontrar también símbolos asociados a la República (destaca el uso de la bandera nacional), de la cual también provienen las formas organizativas comunales que están vigentes.

Los procesos generales por los que ha atravesado la comunidad campesina María Magdalena de Tintay han generado, asimismo, diversos cambios en sus celebraciones tradicionales. En ese sentido, tener en cuenta estas transformaciones ayudará a esclarecer la importancia de estas expresiones para los tintainos.

A continuación, haremos una revisión de las principales actividades del calendario festivo de la comunidad María Magdalena de Tintay⁵; además, analizaremos brevemente cada caso. Luego, nos centraremos en algunas expresiones culturales que pueden ser identificadas a lo largo del ciclo festivo y que forman parte del patrimonio inmaterial de María Magdalena de Tintay. Nos referimos a la música, la danza, la producción artesanal y a algunas manifestaciones rituales relacionadas directamente con el *apu* Qarwarasu.

5. Estas celebraciones se describirán tal como fueron observadas durante el trabajo de campo realizado durante 2019. En caso de que lo observado difiera en algún aspecto de la forma en que se celebra usualmente, ello será señalado. Se debe tener en cuenta que se ha escogido observar y describir aquellas festividades consideradas importantes por los propios tintainos y sus autoridades. Las únicas celebraciones que no han sido observadas directamente son la huaylía de Año Nuevo y la herranza. En ambos casos, la descripción se basa en lo observado en el material audiovisual al que se ha podido acceder, así como en los testimonios de los propios tintainos.

HUAYLÍA DE AÑO NUEVO

El calendario festivo de la comunidad comienza con los festejos de Año Nuevo. A esta festividad se le conoce comúnmente como huaylía, debido a que la danza del mismo nombre es característica de esta celebración, en la cual se rinde homenaje al Niño Jesús.

Según los propios tintainos, la huaylía es celebrada de forma bastante similar en las localidades de Sucre y Lucanas. Dentro del área de influencia del *apu* Qarwarasu, las fechas de la huaylía no coinciden necesariamente con lo establecido por la Iglesia católica. Así, mientras que en localidades como Querobamba se adora al Niño Jesús el 25 de diciembre, en Morcolla la huaylía se incorpora en la fiesta de la Virgen Inmaculada. Los residentes de María Magdalena de Tintay en Lima, por su parte, celebran la festividad en un evento denominado «réplica», los días 5 y 6 de enero.

En María Magdalena de Tintay, la organización subyacente a la celebración de la huaylía ha variado con el transcurso del tiempo. Hacia mediados del siglo XX, la fiesta era organizada por las autoridades *varayuq*. Específicamente, quienes tenían la obligación de realizarla cada año eran los tres regidores (*varayuq* de menor rango) y el mandón o inspector (segundo del teniente gobernador, *varayuq* de mayor jerarquía). Debido a que el cargo de regidor era asumido por comuneros jóvenes, esta era la primera festividad que tenían que realizar en su ciclo de vida.

La desaparición del sistema de autoridades *varayuq* implicó la crisis y la transformación de esta forma de organizar la huaylía. Actualmente, quienes se encargan de planear la festividad son dos cargontes que se ofrecen voluntariamente⁶. Ya no se sigue el antiguo criterio de edad para asumir esta responsabilidad. Los cargontes son los encargados de contratar a los danzantes de huaylía (pastores y huaylías) y a los músicos⁷, así como de

6. Los tintainos residentes en Lima siguen esta misma organización.

7. Aunque en otros contextos la huaylía puede ser danzada por cualquier comunero, en esta celebración se cuenta con danzantes especializados, con años de experiencia. Los pastores (varones) y las huaylías (mujeres) no necesariamente son de María Magdalena de Tintay, sino que pueden provenir de diferentes localidades de las provincias de Lucanas, Víctor Fajardo (localidades del valle del Sondondo) y Sucre. Del mismo modo, los tintainos y las tintainas que se especializan en la danza de la huaylía participan en festividades de diferentes localidades de la zona, así como en aquellas organizadas por agrupaciones de migrantes de Lima y otras ciudades. Actualmente, participan en festividades a cambio de dinero proporcionado por el cargonte. Según los informantes, el monto que un cargonte debe pagar para contratar

pagar la misa en homenaje al Niño Jesús y de agasajar a los participantes en la celebración. Para ello, cuentan con el apoyo de sus compadres y amigos, quienes colaboran en la organización y donan diferentes insumos. En algunos casos, los compadres contratan por su cuenta a los músicos de huaylí. Adicionalmente, el cargonte tiene el apoyo del capataz, ayudante que organiza directamente el agasajo a músicos y danzantes, y vela por el cumplimiento de las actividades pactadas.

Tabla 15
Principales actividades en la huaylí

Día	Actividades
30 de diciembre (anticipa)	Recepción a los compadres y familiares
	<i>Pagapi</i> de anticipa
	Primer <i>tupaykuy</i> entre comparsas de huaylí y pastores
31 de diciembre (víspera)	Pasacalle de cargontes por la plaza de María Magdalena de Tintay
	Visita a las autoridades
	Segundo <i>tupaykuy</i> entre comparsas de huaylí
1 de enero (día central)	Misa y procesión en homenaje al Niño Jesús
	Contrapunteo de comparsas de huaylí y pastores
	<i>Aychamikuy</i> , <i>cóndor q'okuy</i>

Elaboración propia.

La fiesta de la huaylí comienza en la noche del 30 de diciembre, día denominado de «anticipa». Aquí, los preparativos anuncian las primeras actividades festivas. Hacia las 8 p. m., los cargontes comienzan a recibir a sus compadres y amigos en espacios amplios habilitados y decorados para la ocasión. Los compadres llegan con regalos para el cargonte, quien les invita comida y bebidas alcohólicas⁸. Todo esto, al son de la música de la huaylí.

También en la noche los cargontes se dirigen al lugar denominado Aqechita Muju para realizar un pago a la tierra o *pagapi* de anticipa. La

a una comparsa completa de pastores y huaylías (seis u ocho personas) asciende hasta los 5000 soles.

8. En María Magdalena de Tintay las bebidas alcohólicas más frecuentes son la chicha de jora (bebida hecha de maíz fermentado) y tragos cortos denominados «quemadito» o *chancakichachi*, en los que se combina aguardiente con romero, eucalipto, cáscara de naranja, limón y miel de abeja. Además, se ha observado el consumo de aguardiente puro. En cambio, y a diferencia de lo que sucede en otras regiones de los Andes peruanos, el consumo de cerveza es poco frecuente.

finalidad de este pago, ofrecido al *apu* Qarwarasu y a los *apus wamanis*, es pedir permiso para la realización de la fiesta y agradecer por la vida que provee el *apu* por medio del agua. Este tipo de *pagapis* suelen hacerse uno o dos días antes de la celebración principal en todos los eventos festivos de María Magdalena de Tintay.

Hacia la medianoche, los dos cargontes salen hacia la plaza del pueblo de Tintay al *waylla apaycuy*, junto con sus danzantes de huaylía, el arpista y el violinista y sus compadres. Los dos grupos se encuentran en la puerta de la iglesia, donde se da inicio al *waylla watay* y al *tupaykuy*, una competencia ritualizada entre los danzantes de las dos cuadrillas que se realiza a modo de contrapunteo. Acompañados de los músicos de su cargonte, se intercalan presentaciones de cada grupo de danzantes de huaylía. Este enfrentamiento se extiende hasta poco antes del amanecer, cuando cada comparsa regresa al local de su cargonte.

El 31 de diciembre se lleva a cabo la víspera de la celebración. Al mediodía, las comparsas de ambos cargontes salen nuevamente en pasacalle hacia la plaza de María Magdalena de Tintay. Una vez allí, dan una vuelta y se encuentran en la puerta de la iglesia. Luego, visitan la casa del presidente de la comunidad campesina y de otras autoridades (*doce punchay*).

Tras esta visita, las comparsas descansan por unas horas. Cada cargonte agasaja a sus allegados, a los músicos y a los danzantes de huaylía con una comida. Hacia las 10 p. m., se preparan nuevamente para dirigirse a la puerta de la iglesia, para la adoración al Niño Jesús con loas y cantos, ahí se desarrolla un segundo *tupaykus* o contrapunteo. El enfrentamiento termina ya en la madrugada del 1 de enero.

El día central comienza con una serie de actos litúrgicos en los que se rinde homenaje al Niño Jesús. Así, en la mañana se lleva a cabo una misa oficiada por el párroco de la provincia de Sucre o, en su ausencia, por el sacristán. La liturgia se realiza alternativamente en quechua o en español e incluye cantos y oraciones en ambos idiomas. Hacia el mediodía se inicia la procesión del Niño Jesús, que da una vuelta a la plaza. La imagen es acompañada por los cargontes y sus allegados, así como por los músicos de la huaylía y pastores. Se detiene en cada una de las cuatro esquinas de la plaza, en las que el sacerdote realiza rezos y bendice a la población. El Niño Jesús regresa luego a la iglesia. Estos actos religiosos son muy similares a

los que se llevan a cabo en las festividades relacionadas con santos católicos que se celebran durante el año en María Magdalena de Tintay.

Inmediatamente después, cargontes, allegados, músicos y danzantes de huaylía y pastores se dirigen a la calle adyacente al local del municipio del centro poblado de María Magdalena de Tintay, ubicado al frente de la iglesia. Allí se realiza un gran enfrentamiento a modo de contrapunteo entre los danzantes de huaylía, que puede durar varias horas. A diferencia de lo que sucede en días anteriores, aquí cada danzante se presenta por separado, aunque se siguen intercalando por cargonte. Comienzan las huaylías de menor edad, quienes luego dan paso a los pastores más jóvenes. Según los informantes, es posible que estos danzantes sean aún niños. Luego, se presentan los segundos guiadores (jóvenes), también intercalados. Finalizan el contrapunteo los danzantes más experimentados (el pastor denominado *machuy* y la huaylía guiadora). La presentación de cada uno de estos danzantes dura cerca de media hora, por lo que el enfrentamiento se extiende durante toda la tarde con pasacalles, coreografías grupales, competencia individual, pastores y huaylías estilo "Negrito", "Huamanguinito", "Consibida", finaliza con *ochokutay*.

El encuentro y la festividad terminan con el acto denominado *aycha mikuy* («comer carne»)⁹, en el cual tanto los pastores como las huaylías se colocan en círculo y, mientras bailan, sostienen con los dientes carne cruda que ha sido dejada previamente en el suelo —en algunos casos también la comen—. De esta manera, según los informantes, los danzantes pasan a representar a cóndores y gallinazos que se alimentan de restos animales.

La fiesta de la huaylía de Año Nuevo reviste una importancia particular para los tintaínos. Ello explica por qué la fiesta se siguió celebrando a pesar de la desaparición del sistema de autoridades *varayuy* que sostenía su realización. En general, tanto la fiesta de la huaylía como la danza del mismo nombre son expresiones plenamente vigentes en toda el área de influencia del *apu* Qarwarasu y en provincias cercanas.

La danza de la huaylía (de la cual la festividad toma el nombre) se asocia con los cóndores, que los comuneros de María Magdalena de Tintay consideraban *wamanis*. En ese sentido, elementos del culto católico conviven

9. En otras localidades, este acto es denominado *cóndor q'okuy*.

en una misma festividad con otro tipo de manifestaciones de religiosidad andina, que podrían tener un trasfondo prehispánico.

Por otro lado, en esta primera festividad del año ya se manifiesta una división de la comunidad en dos mitades, representadas por los dos cargontes y las dos comparsas de huaylí. Estas dos mitades son en cierto modo opuestas y compiten entre sí en enfrentamientos a modo de contrapunteos. Esta forma de oposición dual se evidencia constantemente en el resto de las festividades de María Magdalena de Tintay, como se verá a continuación¹⁰. Otros elementos recurrentes a lo largo del año se expresan en la fiesta de huaylí, como la realización de *pagapis*, la realización de misas y procesiones y el apoyo que los cargontes reciben de sus compadres.

CARNAVALES

El carnaval andino es una fiesta en la cual se agradece a la tierra y a los patronos del panteón local para asegurar la fertilidad y la propiciación de las especies. Esta festividad es entendida como un pedido para tener una buena producción y prosperidad para el año agrícola que inicia en febrero y marzo, tiempo de mayores precipitaciones en el calendario productivo andino. La migración ha producido una disminución en la población tintaína joven, no obstante, los carnavales siguen siendo una fiesta de jóvenes en edad de casarse, por lo que muestran sus habilidades en las danzas, el canto, los juegos y las competencias que se llevan a cabo en esta fiesta. Esta festividad la organizan dos cargontes y sus parejas respectivas. Cada uno de ellos representa a los patronos de María Magdalena de Tintay, Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, en actividades paralelas que celebrarán juntos, a modo de un contrapunteo musical, durante todos los momentos de la fiesta.

El carnaval es precedido con la *sayma* o acto de ofrenda, el cual se realiza la noche del viernes, y se celebra los días siguientes hasta el Miércoles de Ceniza; luego se hará el despacho o despedida del carnaval. En el pago a la tierra del viernes están presentes las autoridades comunales y municipales, así como los cargontes de los santos patronos de María

10. La división en cuatro cargontes que existía en tiempos de las autoridades *varayuq* tiene su correlato en la organización de la comunidad en cuatro cuadrillas de acuerdo con el apellido. Sin embargo, no se manifiesta claramente en las actividades festivas observadas de María Magdalena de Tintay.

Magdalena de Tintay, Santiago Apóstol y Santa María Magdalena, quienes portan estandartes con las imágenes de estos santos. Con una ceremonia presidida por un *yachaq* u oficiante y el presidente de la comunidad, se reparte a los presentes las hojas de coca, cigarro negro y licor, que generalmente es vino adquirido en bodegas. El *yachaq* hace una fogata con ramas y arma una ofrenda hecha con incienso, *untu* (sebo de llama), *coca kintu* (de hoja redonda y sin imperfecciones) y dos maicillos, dispuestos en sendos *cocakirao/cocakiraukuna* —que son dos atados de panca de maíz—, los cuales representan a una pareja de ambos sexos. La ofrenda será puesta en la fogata luego de una serie de oraciones. El acto de la ofrenda —la *sayma* propiamente dicha— simboliza el permiso que se pide para la realización de la fiesta en ciernes y se espera que el fuego la consuma para que el ritual se complete. Las oraciones se dedican al Qarwarasu, a los *apus* menores, a la Pachamama, a la Mamayaku —o la madre de las aguas—, de la cual dependen las cuatro *quchas* o lagunas de María Magdalena de Tintay y los ríos. El *yachaq*, seguido por el presidente de la comunidad, los cargontes y otras autoridades presentes, es asperjado con el contenido de la botella, mientras se rezan diversas oraciones dirigidas a todo este panteón local, incluyendo al Sol y a la Luna (llamados Tayta Inti y Mama Quilla) y, si el *yachaq* lo dispone, también a la Santísima Trinidad. Esa misma noche se realiza otro pago en casa de los cargontes o anfitriones del carnaval, llamado *t'inkapa*, el cual consiste en invitar licor mientras se colocan, sobre un manto, los instrumentos musicales, los accesorios del traje —como *watanas* y sombreros— y las *warakas*, en agradecimiento a los danzantes y a los músicos ya desaparecidos.

Los preparativos comienzan la mañana del sábado (que en esta ocasión correspondió al 1° de marzo). Se preparan largas cuerdas de alrededor de 20 metros de largo, hechas de sogas o de vaca de cuero —lazo, en la tradición local—, que llevan colgados diversos productos agrícolas: tubérculos, frutos y mazorcas de maíz, cada uno de los cuales está decorado con una flor. Estas cuerdas se adornan con serpentinas y globos de colores, en agradecimiento a los dadores de la vida a quienes se ha ofrendado la noche anterior, momento en el cual también se confeccionaron los arcos —marcos para los nichos de los santos patronos, hechos sobre una armazón de ramas de romero y decorados profusamente con flores—. Durante este proceso y en toda la fiesta las tonadas correspondientes a diversos momentos del carnaval son interpretadas por un conjunto arpa, flauta de chonta y violín, acompañados por una *tinya* o caja, instrumento usualmente tocado por una

mujer. Una vez terminado el armado de estas sogas, las comitivas de cada cargonte las llevan hacia la iglesia, junto con los músicos que interpretan la tonada respectiva de pasacalle. Los cargontes portan los estandartes con las imágenes de María Magdalena y Santiago Apóstol.

Mientras los músicos interpretan las canciones en el atrio de la iglesia, los cargontes y sus ayudantes colocan los marcos de ramas y flores en los nichos de las imágenes del altar de la iglesia: al lado derecho van los que corresponden a María Magdalena y al lado izquierdo, los de Santiago Apóstol. Las sogas con ristras de adornos se disponen en los travesaños del techo de la iglesia, a modo de guirnaldas. Tanto los cargontes como los miembros devotos de sus respectivos grupos ponen velas y oran ante el altar pidiendo protección a Cristo y a los santos. Asimismo, se reza frente al altar, pidiendo por la bendición de los atavíos. Mientras los músicos interpretan las tonadas de carnaval, los cargontes y sus esposas bailan. Aquellos visten ponchos, llevan lazos en la cintura y en las pantorrillas portan pares de *watanas* —cintillas tejidas con motivos geométricos—, que rematan en soguillas para poder atarlas. Por su parte, sus esposas llevan madejas desenrolladas de lana de colores vivos, a modo de collares, y portan la bebida en botellas o teteras. Ambos llevan ristras de frutas atadas en soguillas, llevadas a la cintura o en bandolera. Las mujeres, en general, se encargan de colocar serpentinas y de embadurnar harina en los rostros de todos los presentes, incluyendo a los cargontes y a los músicos. El uso de cintillas para las pantorrillas no es exclusivo de los cargontes, sino que puede extenderse a quienes ostentan otros cargos comunales; asimismo, se puede variar de una a cuatro cintas por pierna, atadas sobre el pantalón. El número, el grosor y la decoración de las *watanas* indican el grado de autoridad del portador.

Una vez colocados los adornos en la iglesia se inicia el *inka tusuy*, o danza del inca, en el atrio del templo. Los danzantes se presentan como Inka y Qoya, la pareja de soberanos del Tawantinsuyu. Los varones que representan al Inka —al Inka Mayor y a los menores, llamados Inka Primero (o Caporal), Segundo y Tercero— visten sus trajes de civil y sobre estos llevan dos pañuelos, usualmente de colores blanco y rojo, en bandolera sobre ambos hombros, atados al pecho. De estos pañuelos cuelgan prendas dobladas —como sacos y frazadas—, bolsas con harina, chuspas y billetes atados o cosidos.

Hasta la década de 1980, se llevaba un traje completo hecho de lana de oveja. La vestimenta tradicional constaba de un pantalón negro y un saco blanco de bayeta y colores naturales; las medias y el sombrero también eran de este material y se calzaba *llanques* de cuero de llama. El Qoya es una figura femenina, la esposa del Inka, interpretada por un varón que, en contraste con su pareja, tiene una vestimenta completa de mujer —pollera, blusa, lliclla y sombrero— y en ocasiones, siguiendo una usanza urbana, se coloca globos para exagerar grotescamente la figura femenina. Asimismo, lleva una bandera —algunas veces es la blanquirroja nacional— y en el extremo del pendón se coloca una planta, que puede ser un maíz en florecimiento o una planta de aloe, y bajo la bandera lleva atado un cascabel, que hace sonar vigorosamente al paso del baile. De esta manera, se organizan hasta tres conjuntos de *inka tusuy*, denominados «hatajos». La danza sigue los compases de una tonada interpretada por el trío compuesto por violín, arpa y quena, con un ritmo marcado por la *tinya* batida por una mujer, y que además es cantada por mujeres y hombres. El ritmo de la tonada del *inka tusuy* es peculiar y no siempre fácil de seguir. Los hatajos avanzan por la calle en comparsa, encabezados por la Qoya y seguidos por los Inkas en orden de jerarquía descendente, a los que se suman las autoridades. Se desplazan en zigzag por la plaza del pueblo; dan saltos rítmicos, para luego dar paso al zapateo. También hay una parte en la que, agachados y con las piernas flexionadas, avanzan de rodillas.

Pasado el mediodía, y al cabo de una hora, se ha cumplido con este primer momento de consagración. Los asistentes retiran de la iglesia los lazos *chutay* —sogas decoradas con frutas, flores, serpentina y globos— y salen con ellos a la calle de la plaza principal. Delante de la iglesia forman, con las sogas, una especie de recinto en la pista, dentro del cual continúa el *inka tusuy*. Con un paso de zapateo, ahora los Inkas y los Qoyas de ambas comitivas llevan a cabo el *waqtanakuy* —o *warakanakuy*—, una prueba que consiste en azotarse mutuamente las rodillas con las *warakas*. Se trata de tres tipos de golpe o «tiros», cada uno de los cuales se da tres veces: *qallapiy* es azotar con la punta o extremo de la *waraka*; *avio* es pegar con la pampa o parte media de la *waraka*, que es plana y compacta; y *kuku* es golpear con frutas puestas en la *waraka* —pueden ser membrillos, aunque tradicionalmente se hace con un fruto conocido como papa del monte—. Como parte de esta prueba, el oponente se descubre las piernas para recibir el golpe, sin manifestar ninguna muestra de dolor. En las *warakas* se suelen colocar membrillo, papa y raíz de chaqara para golpear con ellas



Arcos elaborados con romeros y flores para los nichos del altar de la iglesia.



Cortamonte en carnavales.

al oponente. En esta competencia participan los llamados Inka Primero, Segundo y Tercero de cada comitiva, miembros jóvenes interesados en demostrar su resistencia.

Después, cada cargonte invita a su sector a almorzar y cenar en sus respectivas casas, celebración que es amenizada con música —usualmente huainos— interpretada por el trío de instrumentistas. En los días siguientes, los cargontes y sus comitivas continúan el pasacalle con la danza del *inka tusuy* como parte central de la fiesta y el *warkanakuy* o competencia de los Inkas.

Desde la tarde del sábado, las comitivas, a la vista de sus cargontes respectivos, colocan en la plaza unos árboles para el cortamonte que será la parte central de la celebración en sus últimos días. Estos también pueden ponerse por iniciativa de vecinos, de modo que puede haber más de dos árboles para tal fin. Estos —usualmente eucaliptos, antes plantaban sauces o *mulli*— son trasladados y se les atan diversos objetos, como implementos de uso cotidiano (bandejas y ollas, por ejemplo), prendas (polos, mantos, etcétera) y viandas. Antes de emplazarlos en los orificios excavados en la plaza al frente del local comunal, se decoran con globos y cintas de papel. Al terminar la colocación, se ejecuta una tonada para esta ocasión, también de compás compuesto, aunque diferente de la que se usa en el *inka tusuy*.

Los lunes, martes y miércoles —desde la tarde hasta la noche— son los días de cortamonte. Luego de las celebraciones en las casas de los cargontes, las comitivas se dirigen hacia la plaza, donde se hace el cortamonte. Las tonadas de este pasacalle del carnaval son variadas. Por un lado, se baila con la misma tonada ejecutada durante el alzado del árbol para el cortamonte; otra tonada, con un ritmo similar al del *inka tusuy*, sigue un estribillo cantado en castellano por las mujeres, el cual proclama que uno de los principios del carnaval andino es ser una fiesta para los jóvenes casaderos, a través del juego o *puqllay*, que en este caso será la competencia por celebrarse:

Aquí traigo carnavales,
Aquí traigo carnavales,
Los que quieren que se gocen,
Los que quieren que se gocen.

Aquí traigo carnavales,
Aquí traigo carnavales,
Los casados a su casa,
Los solteros a la calle.

El cortamonte es una competencia que consiste en talar el árbol decorado y cargado de regalos. Los asistentes se cogen de las manos y bailan alrededor del árbol como las antiguas *qashwas*. Cada persona que es elegida, alternadamente varón y mujer, debe ir al árbol para dar dos o tres cortes de hacha al tronco y, luego, escoger quién tomará su turno. De este modo, al cabo de unas horas, con momentos de descanso, el árbol será derribado y los asistentes se acercarán a llevarse los regalos que puedan. Quien haya dado los últimos hachazos será elegido para ser el cargante del carnaval del año siguiente, juntamente con su pareja —su esposo, novio o una persona recién elegida—. En este punto de la celebración, la música suele ser huainos de carnaval, interpretados por uno de los dos conjuntos musicales que, como es costumbre en María Magdalena de Tintay, se alternan en contrapunto, esforzándose en tocar lo mejor y más fuerte posible. Actualmente, un animador con megáfono anuncia el desarrollo del juego desde el pórtico del local comunal.

El miércoles hacia el mediodía se hace el *ankupaskay*; esto es, la despedida del carnaval simbolizado en un muñeco hecho con ropas viejas de varón: pantalón, camisa de manga larga, zapatos y sombrero; y relleno con hierbas, sobre todo del bagazo del maíz con el cual se ha elaborado la chicha de jora. Este muñeco, llamado «Carnaval Viejo», es montado en un burro, adornado con serpentinas y globos y atendido con bebidas; de esta manera es llevado por los pobladores, al ritmo de la música, el canto y el baile. Es festejado como un personaje alcoholizado («Mareadito»), idea a la que ayuda su complexión laxa y que es sostenido por los pobladores para mantenerse en su montura o para bailar; incluso a veces va cayendo de su acémila, lo que genera la risa de todos los participantes. Los comuneros llevan al muñeco hasta el río Wankora, en los linderos de la comunidad, y lo sientan a un costado del puente de piedra y cemento que marca la entrada al territorio comunal. Le colocan todos los decorados del carnaval que llevaban los asistentes, así como las botellas y las viandas traídas hasta este lugar. También le invitan bebidas, lo tocan y le cantan en señal de despedida; después de ese ritual, los participantes se retiran, dejándolo a la vera del río y evitando voltear a verlo. Se entiende que en la noche se emparejará con la sirena del río

—personaje de la mitología local, muy extendido en las tradiciones andinas—, quien se lo llevará a sus dominios. La música de despedida es el *chutay chutay*, que ya no se considera música del carnaval. Esto es para darles a entender al muñeco y a la sirena que la fiesta ya terminó. La celebración seguirá con música, danza y bebida hasta bien entrada la noche.

FIESTA DE LAS CRUCES

La fiesta de las cruces tiene un origen católico y se celebra ampliamente en los Andes peruanos. En el valle de Sondondo se tiene conocimiento de que la festividad también estuvo presente en localidades como Querobamba, Huacaña, Morcolla o Andamarca (Ossio, 1992). Por lo general, se lleva a cabo el 3 de mayo, entre el final de la temporada de lluvias y el inicio de las heladas.

Esta tradición católica ha sido reinterpretada por los tintainos, quienes le han añadido nuevos significados a la figura de las cruces y a su celebración. Las cruces están repartidas en todo el territorio comunal y, por ende, están intrínsecamente ligadas a él. Algunos comuneros consideran también que estas cruces son milagrosas y que rendirles homenaje evita que haya heladas o granizadas. Este factor es especialmente importante, si se tiene en cuenta que los meses siguientes son los más fríos del año. De este modo, la celebración de las cruces no solo está relacionada con la religión católica, sino que es también una manera de celebrar el territorio comunal y propiciar un clima favorable¹¹.

La fiesta de las cruces es parte del patrimonio cultural inmaterial de María Magdalena de Tintay y ha sido practicada por varias generaciones de tintainos. El género musical característico de esta festividad es la *qashwa Santa Cruz*. Durante el siglo XX, los jóvenes solteros eran quienes celebraban esta fiesta y luego se encontraban con jóvenes de comunidades cercanas (como Morcolla y Huacaña) para realizar competencias de *qashwa*. Estos encuentros se daban en la noche del 2 de mayo y en la madrugada del 3 de mayo, frente a una pequeña capilla ubicada en el pueblo de María Magdalena de Tintay, donde se velan las cruces. Este acto estaba relacionado con el *trigo saruy*, o trilla del trigo, y lo organizaban grupos familiares independientes. Con el paso del tiempo, la cantidad de comuneros interesados en celebrar

11. Ossio (1992) también encuentra esta conexión entre las cruces, la producción agrícola y la tierra en Andamarca.

la fiesta de la cruz disminuyó e incluso hubo años en que esta festividad no se llevó a cabo¹². Sin embargo, en los últimos años, los comuneros han recobrado el interés por esta fiesta, motivo por el cual se ha retomado su práctica, aunque con algunos cambios.

La fiesta se lleva a cabo desde el anochecer del 2 de mayo hasta la mañana del día siguiente y es organizada por la junta directiva de la comunidad; participan decenas de tintaínos de todas las edades. Durante este día, los hombres visten sus ponchos y sombreros tradicionales, además de una chalina blanca que puede usarse como faja. Las mujeres llevan polleras de distintas telas y colores, así como sombreros y unas llicllas grandes usadas como mantón.

Esta celebración comienza con la *qashwa* de solteros, en la que bailan los escolares de María Magdalena de Tintay. Este acto se lleva a cabo en el patio adyacente a una pequeña capilla destinada a la cruz, ubicada a un par de cuadras de la plaza del pueblo, en cuyo altar se colocan la cruz principal y dos cruces menores. El patio es previamente acondicionado para la celebración: se coloca un toldo, se instala luz eléctrica y se ponen bancas. La *qashwa* de solteros termina hacia las 8 p. m., para que los jóvenes puedan asistir a clases al día siguiente.

Tabla 16
Fiesta de las cruces

Día	Actividades
2 de mayo	<i>Qashwa</i> de solteros
	<i>Pagapi</i> a la tierra
	<i>Qashwa</i> general (contrapunteo entre cuadrillas)
3 de mayo	Pasacalle y traslado de cruces a la iglesia

Elaboración propia.

Paralelamente, algunas autoridades se reúnen en el local de la comunidad para dirigirse hacia la colina llamada Aqechita Muju¹³, en las afueras de la comunidad. Allí se realiza un *pagapu* o *pagapi* al *apu* Qarwarasu.

12. De hecho, algunos comuneros jóvenes de María Magdalena de Tintay señalaron no haber visto esta celebración anteriormente.

13. Desde esta colina se puede observar durante el día al *apu* Qarwarasu.



Intérpretes de la *qashwa* en la fiesta de las cruces.

Una vez terminado el *pagapi*, las autoridades se trasladan a la capilla, donde los adultos están bailando la *qashwa*, organizados en pares de cuadrillas, que realizan un contrapunteo. Se presentan dos grupos de danzantes, cada uno de ellos conformado por miembros de dos de las cuatro cuadrillas¹⁴. Cada grupo es acompañado por cantantes y una comparsa de músicos (violínista, arpista, quenista), que se ubican en lugares opuestos del patio adyacente a la capilla donde están las cruces. El contrapunteo consiste en una competencia en la que las comparsas de música y canto y los danzantes de cada lado alternan su interpretación de *qashwas* en intervalos de alrededor de quince minutos, con tanta energía como les es posible. De este modo, los músicos y los danzantes de un grupo buscan tocar y bailar mejor la *qashwa* que su contrincante.

Cerca de la medianoche, termina el baile por cuadrillas y empieza un baile general. Los comuneros bailan, formando una ronda con una o dos parejas al medio. Los músicos siguen tocando intercaladamente, con intermedios en los que descansan y afinan sus instrumentos. Durante el transcurso de la noche, algunos comuneros ofrecen a la concurrencia un aguardiente de hierbas denominado *chancakichachi*.

14. En 2019, uno de los grupos estuvo conformado por la primera y la cuarta cuadrilla. El otro, por la segunda y la tercera.



Ingreso de las cruces a la iglesia de María Magdalena de Tintay.

La celebración continúa en el patio de la capilla hasta el amanecer, hora en que se realiza un pasacalle hacia la iglesia del pueblo, el cual lo encabezan tres personas que cargan las cruces; la principal permanece al medio, mientras que las menores se ubican a su derecha e izquierda. Detrás de las cruces se ubican los comuneros, quienes bailan y cantan al ritmo de la *qashwa* ejecutada por las dos comparsas de músicos unidas, ubicadas al final de la procesión.

En la iglesia, el grupo es recibido por el sonido de las campanas. Los danzantes y los músicos permanecen en un patio ubicado en la entrada de la iglesia, mientras que quienes cargan las cruces las dejan a un costado del altar, al ritmo de la *qashwa*. Una vez que ellos salen de la iglesia, los músicos (nuevamente separados por comparsas y de forma intercalada) tocan coplas para despedirse de las cruces. Inmediatamente después, comienzan a cantar y a bailar huainos tradicionales de la provincia de Sucre.

El acto de cierre y despedida de las cruces termina después de las 7 a.m., nuevamente con un baile general al ritmo de los huainos ejecutados intercaladamente por las dos comparsas de músicos¹⁵. Poco a poco las

15. Un grupo de mujeres permanece cerca de los músicos y canta los temas musicales ejecutados por estos. Además, un comunero golpea el cajón del arma a modo de

personas se comienzan a retirar y la comunidad invita a los músicos a desayunar. Después del desayuno, que se extiende hasta cerca del mediodía, algunos músicos y comuneros continúan celebrando en las inmediaciones de la plaza. Las cruces permanecen en el templo hasta que llega el párroco de la provincia de Sucre y las bendice en un acto litúrgico que se lleva a cabo en una fecha variable. Luego de ello, las cruces regresan a sus lugares de origen, donde permanecen el resto del año¹⁶.

La fiesta de las cruces en Tintay tiene un contenido sincrético, pues en ella se celebran y rememoran los símbolos centrales de la religión católica, pero también se relaciona con el territorio comunal y la producción agropecuaria, como se verá más adelante. Por ende, esta festividad, además de formar parte del calendario religioso católico, se vincula con el ciclo productivo. Esta relación ha ido desapareciendo en la práctica (mas no en el discurso de los comuneros), ya que se han dejado de realizar las competencias asociadas al *trigo saruy*. No obstante, los comuneros han procurado preservar la relación que la fiesta de las cruces tenía originalmente con el ciclo de vida y con los jóvenes, mediante la práctica de la *qashwa* de solteros.

En suma, la fiesta de las cruces muestra la unidad de la comunidad en la celebración de la cruz católica y del territorio comunal. Sin embargo, en ella también se realiza una competencia dual entre grupos de dos cuadrillas, a modo de contrapunteo, a través de la música y la danza de la *qashwa*. Así, se reproduce un ordenamiento social relacionado con la existencia de divisiones duales al interior de la comunidad. Antiguamente, el contrapunteo también se daba con otras comunidades, probablemente para reafirmar y celebrar la diferenciación entre estas.

FIESTA DE SANTA MARÍA MAGDALENA Y SANTIAGO APÓSTOL DE TINTAY

La fiesta patronal es, sin lugar a dudas, la festividad más importante, grande y representativa de María Magdalena de Tintay. En ella se venera a Santa

percusión. Durante la visita de campo, los quenistas ya se habían retirado antes de hacer este registro.

16. Si bien los comuneros mencionan que las cruces regresan a su lugar de origen después de la misa oficiada en su homenaje, durante el trabajo de campo se observó que estas permanecieron en la iglesia todo el año.

María Magdalena, patrona del pueblo, así como a Santiago Apóstol. Según los propios tintañinos, el culto a ambos santos, junto con la veneración a San Isidro Labrador, ya estaba instaurado e institucionalizado en el Auqui Ayllu Coolavin en tiempos de la reducción de Ukullaqta. Prueba de esto es la presencia de tres hornacinas en los restos del templo antiguo. Ya en tiempos republicanos, el culto a San Isidro Labrador desapareció, pero el resto se mantuvo y cobró fuerzas. Las figuras de los santos fueron consideradas como milagrosas y con una agencia propia, especialmente a raíz de su aparición en locaciones cercanas al actual pueblo de María Magdalena de Tintay, luego del incendio de Ukullaqta a inicios del siglo XIX.

Santa María Magdalena y Santiago Apóstol —que además son asociados a cierto tipo de ganado europeo— se presentan desdoblados en varias figuras en la fiesta patronal. Así, la imagen de Santa María Magdalena es venerada junto a otras dos, vinculadas a Santa Marta y Santa Isabel, que se ubican a sus costados. Por su parte, Santiago Apóstol es presentado en la fiesta junto con San Felipe. Estas figuras siempre acompañan a los santos principales y no reciben ninguna veneración por separado durante la fiesta.

Aparentemente, en las últimas décadas no ha habido grandes cambios en la fiesta patronal de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol. A diferencia de lo que sucedió con festividades menores, la participación de los tintañinos en ella no se ha visto mermada, lo cual refleja la importancia que tuvo y sigue teniendo para la comunidad. Actualmente, a esta festividad asisten no solamente la gran mayoría de comuneros que viven en Tintay, sino también aquellos migrantes residentes en Lima e, incluso, personas de localidades cercanas como Morcolla o Querobamba. Los tintañinos residentes en Lima realizan una «réplica» de celebración a ambos santos patronos los días 27 y 28 de julio¹⁷. Hasta hace algunos años, además, en la fiesta participaban activamente los comuneros de los cuatro caseríos altoandinos de la comunidad, a diferencia de lo que ocurría con otras celebraciones (como aquellas festividades relacionadas estrictamente con el calendario agrícola). Quizá el cambio más evidente tiene que ver con que estos han dejado de participar debido a una conversión mayoritaria a religiones evangélicas en los últimos años.

17. El día 27 se lleva a cabo una víspera, en la que se baila toril y *kaway kawa*. Al día siguiente se realiza una misa, un desfile por Fiestas Patrias y una corrida de toros, seguida de la presentación de artistas populares del sur de Ayacucho. Ese día se baila la danza del *vaka taki*. La fiesta de los migrantes en Lima la organizan sus propios cargontes, apoyados por la AMPMMT.

La importancia de la fiesta patronal se refleja también en que actualmente es la festividad de mayor duración en María Magdalena de Tintay, ya que en estos días se llevan a cabo diversas actividades. La mayoría de estas, así como la forma en que están estructuradas, se asemejan a las de otras fiestas patronales de localidades cercanas¹⁸. Debido a que se trata de una veneración a santos católicos, tanto las fechas de celebración como la forma en que se realizan los actos litúrgicos son determinadas por la Iglesia católica. Sin embargo, la fiesta patronal de María Magdalena de Tintay conserva algunas características únicas, que no tienen paralelo en localidades de la zona.

Una de las diferencias más notorias es que la fiesta patronal puede dividirse en dos celebraciones superpuestas. La primera es la de Santa María Magdalena: el día central es el 23 de julio y las actividades en su homenaje se realizan entre los días 21 y 24. La segunda es la fiesta de Santiago Apóstol: el día central es el 25 de julio y las actividades se llevan a cabo entre los días 23 y 26. Además, la cercanía a Fiestas Patrias hace que tradicionalmente haya un desfile conmemorativo el 26 de julio. Por ende, esta celebración podría considerarse un conglomerado de fiestas.

La mayoría de las actividades se repiten dos veces: la primera, en relación con Santa María Magdalena y la segunda, vinculada a Santiago Apóstol. Esto sucede con la mayoría de las que se realizan durante los días 21, 22, 23 y 25 de julio. Sin embargo, durante los días 24 y 26 de julio se llevan a cabo actividades únicas, aunque estas se vinculan de forma variable con los santos. El 24 de julio, también llamado *comundía*, es un caso particular, pues se trata del fin de la festividad de Santa María Magdalena y el inicio de las actividades más importantes de la fiesta en homenaje a Santiago Apóstol. De este modo, las actividades de la mañana y del mediodía se dedican prioritariamente a la santa, mientras que las de la tarde y la noche, al apóstol. La información recopilada permite afirmar que el *comundía* es una expresión única de la comunidad María Magdalena de Tintay, pues no se da en otras fiestas patronales de la zona.

18. Así, por ejemplo, se han encontrado semejanzas con las fiestas patronales de San Bartolomé en Soras (Cavero, 2001; Villegas, 2015) y San Pedro en Chilcayoc (Barrientos, 1971). A raíz de ello, los especialistas del proyecto Qhapaq Nan plantearon la hipótesis de que las celebraciones de la provincia de Sucre, en términos generales, contaban con una única estructura (Proyecto Qhapaq Ñan, 2005). Dicha estructura solo se cumple parcialmente en la fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol de Tintay.

Tabla 17
Fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol

Día	Actividades
21 de julio (anticipa de Santa María Magdalena)	<i>Capa apaykuy</i> para diputados de Santa María Magdalena
	Ofrenda o <i>sayma</i> al <i>apu</i> Qarwarasu
22 de julio (víspera de Santa María Magdalena)	Adorno de las andas de Santa María Magdalena
	Misa de víspera
23 de julio (día central de Santa María Magdalena)	Misa de día central
	Procesión por la plaza de Tintay
	Corrida de toros
	<i>Capa apaykuy</i> para diputados de Santiago Apóstol
	Ofrenda o <i>sayma</i> al <i>apu</i> Qarwarasu
	Visita de cargontes de Santiago Apóstol a la iglesia
24 de julio (comundía)	Despacho y recepción de toros
	Misa de comundía (dedicada a Santa María Magdalena)
	Procesión por la plaza de Tintay
	<i>Chaupi plaza</i> y representación de <i>vaka taki</i>
	Adorno de las andas de Santiago Apóstol
	Misa de víspera
	Representación de <i>kaway kawa</i>
<i>Toro velay</i>	
25 de julio (día central de Santiago Apóstol)	Misa de día central
	Procesión por la plaza de Tintay
	Corrida de toros
26 de julio	Desfile por Fiestas Patrias
	Concurso de músicos
	Elección de nuevos cargontes
	Despacho o agasajo a compadres

Elaboración propia.

Organización de la fiesta patronal

Debido a que se trata de dos festividades superpuestas, las actividades festivas son organizadas por dos grupos diferenciados de cargontes. No obstante, los nombres, las jerarquías internas y las funciones de los cargos son exactamente los mismos. Se trata de cinco cargos que se tienen que asumir por celebración: mayordomo, capitán, adornante, diputado y alferez. Estos tienen diferentes jerarquías y responsabilidades y son asumidos por parejas de esposos. Durante la fiesta, cada uno de estos cargontes es acompañado por un grupo de familiares y amigos, así como por un pequeño séquito de ayudantes que tienen nombre y funciones específicas, de acuerdo con lo dictaminado por la tradición.

La elección de los cargontes para el año entrante se consume en un acto público al final de la fiesta, pero los interesados pueden coordinar previamente con la junta directiva de la comunidad. Se espera que todos los comuneros de Tintay en algún momento asuman algún rol como cargonte. Sin embargo, en la práctica esto no siempre sucede e incluso quedan cargos sin asumir. Por ejemplo, en 2019 quedaron vacantes las plazas de diputado de Santa María Magdalena y de capitán de Santiago Apóstol.

El cargonte de mayor jerarquía es el mayordomo. Este es el encargado de pagar al sacerdote y organizar las misas y procesiones que se llevan a cabo en la fiesta. Además, debe garantizar que se realicen adecuadamente las corridas de toros en honor al santo o santa. El mayordomo de Santiago Apóstol, por otro lado, debe inscribir a los grupos de *kaway kawa* que se presentan y visitan a sus compadres en la víspera de la fiesta, el 24 de julio. Los mayordomos portan una banda y un estandarte bordados, que llevan sus nombres e imágenes alusivas a la festividad. Además, cargan un bastón de madera en cuya cima hay una representación del santo o santa cuya fiesta organizan.

Las funciones del mayordomo trascienden el ámbito festivo propiamente dicho y se extienden durante todo el año previo a la fiesta patronal, ya que ellos se encargan de cultivar maíz en las parcelas consideradas propiedad de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, ubicadas en el sector Qechwa. Para lograrlo, organizan una gran faena comunal de siembra en octubre (el *hatun yapuy*) y dos faenas más pequeñas de aporque —una en noviembre y

otra en febrero¹⁹—. Además, deben visitar constantemente las parcelas. El maíz cosechado como resultado de este trabajo ayuda a los mayordomos a solventar los gastos de la fiesta patronal, además de ser insumo para algunos de los potajes que se sirven en ella.

El adornante, que se encarga de adornar las andas del santo o la santa celebrado, se asocia al cargo de mayordomo. Se trata de adornos hechos en cerería, por lo que el adornante debe contratar al artesano experto en su elaboración.

Por su parte, el capitán tiene una menor jerarquía y se encarga de torear en la corrida o de contactar a algún voluntario o contratar un torero para torear. También porta una banda, similar a la del mayordomo. A diferencia de los demás cargantes, al capitán lo acompañan exclusivamente un quenista, un tinyero y un trompetista, quienes ejecutan solamente la música de capitania.

De jerarquía intermedia es el diputado o volador²⁰, cuya principal función es proporcionar los toros para la corrida llevada a cabo en el día central de la festividad. El diputado y sus allegados son los encargados de arrear a los toros desde las zonas altas, así como de cuidarlos y velarlos en el *toro velay*. Durante la corrida, deben vigilar la entrada y la salida de sus toros del ruedo taurino, así como de colocarles el pañuelo denominado *inqalma* antes de que ingresen. Anteriormente, existían, por tradición, hasta tres diputados por fiesta, quienes debían proporcionar una docena de toros. Sin embargo, durante el trabajo de campo se presencié que la fiesta de Santiago Apóstol contó con cinco diputados, los cuales ofrecieron entre nueve y veinticuatro toros cada uno. A diferencia de los demás cargos —que llevan bandas distintivas—, los voladores llevan unas capas bordadas que les cubren la espalda y las piernas y que les son obsequiadas por sus compadres. Estas capas, mandadas a hacer en Lima o en Querobamba, tienen detalles bordados alusivos a la fiesta (bordados o impresos y pegados), además del nombre de los cargantes y de quienes mandaron a elaborarlas²¹. Por otro lado, personas

19. Según los propios comuneros, en estas faenas de aporque se voltea la tierra donde están creciendo las plantas de maíz y se sacan las malas hierbas que en ella crecen.

20. Los tintaínos consultados no conocían el origen del término «volador». Sin embargo, suponemos que puede estar asociado al relato en el que los santos «volaron» fuera de Ukullaqta.

21. La elaboración de un par de capas, según los tintaínos, cuesta entre 500 y 800 soles. Sin embargo, décadas atrás, estas habrían sido mucho más sencillas, ya que

cercanas a un diputado suelen llevar una bandera del Perú en una asta larga de madera, hecho que puede relacionarse con el término mismo de «diputado».

Por último, el cargo de menor jerarquía es el de alférez, quien se encarga de pagar al párroco de Sucre para que oficie una misa en homenaje a Santa María Magdalena o Santiago Apóstol en la víspera del día central. En 2019, nadie asumió este rol. Sin embargo, en años anteriores sí fue ocupado voluntariamente por comuneros de María Magdalena de Tintay.

Adicionalmente, hasta fines del siglo pasado, los pobladores de los anexos altoandinos de María Magdalena de Tintay (Huaco, Pampaminas, Lunco y Volcán de Ccarhuarazo) participaban masivamente de las festividades de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol. Un cargante exclusivo de las zonas altas los organizaba y, además, garantizaba la presentación de la danza de *paqucha* el 24 de julio. El cargo era rotativo y las coordinaciones para la danza recaían cada año en dos de los cuatro caseríos.

Tanto diputados como mayordomos organizan celebraciones en sus propios locales, a las que asisten decenas de personas, entre familiares e invitados. Se les ofrece comida y bebida y junto con ellos conforman comparsas que participan en muchos actos de la festividad. Por ello, diputados y mayordomos contratan a sus propios músicos. Puede tratarse de bandas de metales, pero son más frecuentes las comparsas compuestas por arpistas, violinistas y mujeres cantantes ataviadas con un traje característico²². Durante el trabajo de campo se pudo observar a decenas de comparsas provenientes de las provincias de Sucre, Lucanas (correspondientes a distritos del valle de Sondondo), Vilcashuamán y Andahuaylas, provincias con las que la comunidad de María Magdalena de Tintay comparte algunas expresiones de patrimonio cultural inmaterial, como se verá más adelante²³. La comparsa de cada diputado cuenta también con los denominados corneteros, músicos locales que interpretan el instrumento conocido como *waqrapuku*.

consistían únicamente de una capa blanca con una faja roja (colores alusivos a la bandera del Perú).

22. Las cantantes usaban zapatos negros, pollera colorida, faja, chaqueta colorida, *phullu* bordado con motivos florales y un sombrero en el que colocaban flores.
23. Los músicos foráneos han aprendido a ejecutar también la música de las danzas que se practican solo en María Magdalena de Tintay, lo que muestra que asisten con cierta frecuencia a la festividad.

Las celebraciones y las comparsas de diputados y mayordomos son organizadas por un capataz. Este ayudante del cargonte se caracteriza por llevar un látigo de tres puntas y es el encargado de velar por el cumplimiento del programa de la festividad y de evitar posibles altercados²⁴. Debido a esto, coordina constantemente con la autoridad comunal, que es responsable de verificar el cumplimiento de todas las actividades de la festividad a la hora estipulada. Además, en 2019 se pudo observar que la junta comunal ha comenzado a asumir algunos de los cargos que no llegan a ser ocupados por ningún comunero. Un último rol que debe mencionarse es el de los tenientes gobernadores, quienes, en esta y en otras fiestas, se encargan de mantener el orden en la celebración y de intervenir ante cualquier eventualidad.

De esta manera, el sistema de cargos vinculado a la festividad de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol permite la distribución de las labores y los gastos de su realización entre, por lo menos, una decena de personas. El reparto de los gastos es inclusive mayor si se toma en cuenta que los cargontes reciben el apoyo de sus familiares consanguíneos, afines (familia de los cónyuges) y ceremoniales (ahijados y compadres). Estas personas no solo participan en sus comparsas, sino que les proporcionan ciertos apoyos o recuerdos para la fiesta, que también son vistos como muestras de afecto. Entre estos apoyos se pueden contar las bandas de cargonte, las capas de diputado, las *inqalmas*, las cintas para sombreros, las comparsas de músicos, la comida e inclusive el dinero en efectivo que es colgado en las bandas de los cargontes. Es así como el complejo sistema de cargos asociado a la realización de la fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol termina propiciando, además, el involucramiento en la festividad de un sector importante de la población.

Capa apaykuy

Las celebraciones dedicadas a Santa María Magdalena y Santiago Apóstol comienzan dos días antes del día central de cada uno; es decir, el 21 y el 23 de julio, respectivamente. Estos días son llamados anticipa y en ellos solamente se realizan actividades en homenaje al santo durante la noche.

24. En 2019, el rol de capataz fue asumido únicamente por hombres.



Llegada de comparsa de *capa apaykuy* a la casa de un diputado en la anticipa de *sayma*.

La primera actividad, que se lleva a cabo durante la noche y se prolonga hasta la mañana del día siguiente, es el *capa apaykuy* (llevado de capas) o entrega de capas y recuerdos a los diputados de parte de sus compadres²⁵. Estos, junto con sus familiares, se reúnen primero en alguna casa y luego salen en pasacalle hacia donde una pareja de diputados está iniciando su celebración. Las comparsas de los compadres van con violinistas y arpistas —quienes tocan toriles— y llevan las capas atadas con sogas, así como llicllas, polos, *inqalmas*, cerveza y otros recuerdos que donarán al cargonte. Cuando los compadres llegan a su destino, bailan junto con los diputados, les ponen la capa (o, en su defecto, las colocan en una mesa cercana) y cuelgan el resto de recuerdos del techo, como adornos. De esta manera, se suman a la celebración. Por su parte, los músicos traídos por los compadres se suelen sumar a aquellos de los diputados.

25. Las visitas de compadres y amigos a los cargontes antes del día central también se dan en otras fiestas patronales de la provincia de Sucre. En ellas, quienes visitan también les ofrecen regalos como comida y bebida. Luego, se sale a bailar. Sin embargo, en varios de estos casos (Barrientos, 1971; Proyecto Qhapaq Ñan, 2005) se ofrecen escarapelas o banderas al cargonte, mientras que en María Magdalena de Tintay el énfasis está en las capas de los diputados.

En la anticipa de Santiago Apóstol, hacia las 10 p. m. y luego de la recepción a los compadres, los voladores y sus invitados se dirigen en pasacalle al ritmo de toril a la iglesia. Allí, todos los cargontes de la fiesta de Santiago se presentan ordenadamente ante el santo patrón, supervisados por la autoridad comunal. Los músicos de cada cargonte tocan melodías de coplas y toriles. Luego, las comparsas se retiran a celebrar nuevamente en sus respectivos locales.

Durante la noche de ambos días de anticipa, los corneteros o músicos de *waqrapuku* de cada cargonte deben realizar una *sayma*, sahúma u ofrenda al *apu* Qarwarasu. La *sayma* es similar al ritual de ofrenda denominado *pagapi* que se lleva a cabo durante la fiesta de la Santa Cruz, pero no se realiza en el sitio Aqechita Muju, sino en el ruedo de toros ubicado en el sector de Aqechita. Por otro lado, el mismo ritual de la *sayma* es bastante más sencillo que el *pagapi* de mayo y lo ofician uno o dos corneteros de cada diputado. Cada uno de estos cargontes tiene que asegurar la realización de su propia *sayma*, por lo que, en principio, debe hacer varias en una misma noche.

Adorno de las andas y misa de víspera

Los días 22 y 24 de julio son la víspera de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, respectivamente. En estas fechas se realizan diversos actos semejantes, vinculados directamente con el culto a las imágenes religiosas católicas.

Durante la tarde se realiza el adorno o armado de las andas de los santos²⁶. Una comparsa que baila toril al ritmo de violines y arpas llega a la iglesia cargando los adornos que serán usados en las andas de los santos; luego de dejarlos en su interior, se retira. Posteriormente, se colocan las imágenes y los adornos en las andas. El trabajo se termina antes del anochecer y es exhibido al público en la misa de víspera. El 24 de julio se aprecia, en este acto, la presencia del mayordomo, acompañado de familiares y una banda de metales²⁷ u orquestas.

26. Aunque en principio el encargado de realizarlas es un cargonte denominado adornante, los adornos de andas observados los confeccionaron personas vinculadas a la iglesia y al mayordomo correspondiente.

27. Las bandas de metales observadas durante la fiesta patronal incluyen cerca de una veintena de músicos, los cuales tocan instrumentos aerófonos de metal (saxofón, trompeta, trombón) y percusión (platillos, bombo, tambor).



Armado de las andas de Santiago Apóstol.

Los adornos de las andas de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol son esculpidos en cera por un artesano del pueblo y se embellecen con papeles de colores brillantes. En el caso de María Magdalena, los adornos observados fueron siluetas de ángeles y flores; destacan, además, las siluetas de vacas. En cambio, los adornos de Santiago Apóstol fueron esculturas en cera que incluían pancas de maíz y flores.

En la noche se realiza una misa católica con motivo de la víspera del santo patrón²⁸. En principio, ambas misas deben contar con la presencia de sus respectivos cargontes. Sin embargo, en 2019, ello no ocurrió en la misa del día 22 de julio; tampoco hubo muchos asistentes, debido, en parte, a la realización de un evento en simultáneo²⁹. El día 24, en cambio, la participación en la misa de víspera fue masiva. Es tradición que después de este acto religioso las comparsas de *kaway kawa* salgan a visitar diferentes casas o locales.

28. En 2019, ambas misas estuvieron programadas para las siete de la noche.

29. Al tiempo de nuestra visita, durante todo el día 22 de julio se llevaron a cabo diversas actividades para celebrar la declaratoria de Tintay como centro poblado por parte de la Municipalidad Provincial de Sucre. En paralelo a la misa de víspera se realizó un concierto con artistas invitados.



Procesión en homenaje a Santiago Apóstol.

Misa y procesión del día central

En las mañanas del 23 y 25 de julio, días centrales de las fiestas de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol respectivamente, se realizan actos litúrgicos oficiados por el párroco de la provincia de Sucre.

La festividad se inicia con una misa de día central, que comienza entre las 10 y las 11 a. m., en la cual deben participar todos los cargontes de la fiesta. Los comuneros de Tintay aprovechan la presencia del párroco para realizar bautizos o matrimonios. Una vez terminada la misa, comienza una procesión por la plaza de Tintay. En ella, Santa María Magdalena y Santiago Apóstol van acompañados por todos los cargontes y músicos de la festividad, por lo que las procesiones superan el centenar de asistentes. Los arpistas, los violinistas y los cantantes tocan melodías de toril. En cada esquina, el cura detiene la procesión para rezar y sahumar las imágenes; en este momento también se permite a los músicos dedicarles coplas, toriles o músicas de capitania (en el caso de los músicos del capitán). Antes de que los santos regresen a la iglesia, el sacerdote realiza una última bendición, seguida de una serie de discursos de cargontes o autoridades. Luego, los músicos y los cargontes permanecen en las afueras del templo por unos minutos, interpretando los mismos géneros musicales, antes de retirarse.

El 25 de julio, día central de la fiesta de Santiago Apóstol, delante de la procesión se colocan decenas de jinetes, quienes entrelazan cintos³⁰. Estos actos litúrgicos también se realizan en la mañana del 24 de julio y se dedican a Santa María Magdalena. En ellos participan los cargantes de la fiesta de la santa, así como los de la fiesta de Santiago. En esta oportunidad, el pasacalle se hace tocando y bailando también *vaka taki*, como inicio del *chaupi plaza*. Como se puede apreciar, la ceremonia litúrgica de la procesión adquiere, en María Magdalena de Tintay, matices particulares, no solo por su inserción en un sistema local de cargos, sino también porque en ella se representan expresiones de música y danzas propias de la comunidad.

Toro velay

En paralelo al desarrollo de estas ceremonias litúrgicas, se realizan diversas actividades ritualizadas destinadas a la preparación de las corridas de toros de los días centrales de la fiesta³¹. Estas, así como la corrida propiamente dicha, son muy similares a las fiestas patronales de la provincia de Sucre (Barrientos, 1971; Proyecto Qhapaq Ñan, 2005; Villegas, 2015). En todos estos casos, adquieren una importancia particular, relacionada con la forma en que la figura del toro se ha insertado en la cultura popular del sur ayacuchano³². En María Magdalena de Tintay, estas actividades las desarrollan, exclusivamente y por separado, cada uno de los diputados, sus familiares, invitados y músicos.

Se puede afirmar que los rituales previos a la corrida de toros comienzan en la anticipa, con el *capa apaykuy* y la *sayma*. Sin embargo, las actividades vinculadas directamente a los toros empiezan antes del amanecer del 24 de julio, justo después de la celebración del *capa apaykuy*. A esta hora, los

30. Según algunos comuneros, antiguamente la cantidad de jinetes era aún mayor y llegaba al centenar. Su número se redujo no solo por el menor interés de la población por los caballos en la actualidad, sino también por la construcción de una zona central de la plaza con áreas verdes cercadas.

31. No se tuvo conocimiento de la realización de estas actividades previamente a la corrida de toros en homenaje a Santa María Magdalena.

32. En la provincia de Sucre y en el sur ayacuchano, el toro aparece no solo en festividades patronales, sino también en letras de canciones, cuentos y tradiciones populares. Las producciones artesanales alusivas a este animal no son infrecuentes en los Andes peruanos. Los toros, que son asociados a santos específicos, aparecen también en las novelas de José María Arguedas, quien inclusive menciona las pampas de Qoñani (Soras, en las faldas del Qarwarasu) en su novela *Yawar Fiesta*. Según la hipótesis manejada por Villegas (2015) y otros investigadores, la importancia que adquirió progresivamente el toro desde su introducción por los españoles se relaciona con la existencia de cultos prehispánicos subyacentes, siendo un producto del sincretismo religioso andino.



Celebración en *toro velay*.

diputados con sus músicos realizan un despacho a las personas designadas para trasladar a los toros desde las alturas donde pastan hasta el ruedo taurino. El despacho consiste en un pasacalle al ritmo de toril hasta las afueras de la ciudad. Los designados demoran tres horas a caballo para llegar hasta las zonas altas y más, en trasladar a los toros. Finalmente, regresan a María Magdalena de Tintay durante la tarde de la víspera del día central. Una comitiva los recibe en las afueras del pueblo y el cargonte con sus músicos, dentro o en la entrada del ruedo.

Después de la misa de víspera se realiza la celebración denominada *toro velay* en la plaza de toros. Tanto en Tintay como en otras localidades, se trata de un acto ritual dedicado exclusivamente a los toros que van a participar de la corrida del día siguiente (Barrientos, 1971; Villegas, 2015). Cada diputado, acompañado de sus músicos y decenas de personas, permanece junto a sus toros hasta el amanecer, dedicándoles canciones de toril. Los corneteros o intérpretes de *waqrapuku* son los encargados de quedarse cerca de los toros desde su llegada hasta el día central de la festividad.

Corrida de toros

Durante la tarde de los días centrales de las fiestas de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol se realizan corridas de toros que duran varias horas. Se trata de las actividades más concurridas de la fiesta, pues cuentan con cientos de espectadores. Ambas corridas están estructuradas de la misma manera (y de forma similar a como se realizan las de otras localidades cercanas). La única diferencia es la presencia de caballos en las comparsas de cargontes de la fiesta de Santiago³³. Durante toda la actividad, los músicos tocan toril y música de capitania (en el caso del capitán).

Antes de iniciar la corrida, todos los cargontes llegan en pasacalle al ruedo de toros. Las comparsas ingresan y dan una vuelta dentro del ruedo; por su parte, los diputados permanecen unos minutos cerca de sus toros, dejando las *inqalmas* y la bandera del Perú en la puerta de su corral.

Luego de este saludo a los toros se inicia la corrida. Hasta la década de 1970, era costumbre que los toros salieran al ruedo con un cóndor atado encima. Así, se desataba una lucha entre los dos animales y era frecuente que uno de los dos —o ambos— muriera. Según algunos tintaínos, esta tradición representaba el conflicto entre lo español (representado por el toro) y lo andino (representado por el cóndor), en el que este último se encontraba siempre encima³⁴. Con el tiempo, esta tradición fue prohibida y dejada de lado, debido a que el cóndor se declaró en peligro de extinción.

Actualmente, la corrida consiste en un desafío entre el toro y el hombre. Los comuneros del pueblo se ofrecen voluntariamente para participar de la corrida. No usan ningún traje distintivo y el único implemento que utilizan es un poncho tradicional que les sirve como capa. En los bordes del ruedo permanecen algunos ayudantes del diputado, quienes se encargan de hacer entrar y salir a los toros de su cargonte, para lo cual utilizan sogas. Además, ellos deben colocar una *inqalma* en el cuello del toro inmediatamente antes de hacerlo entrar al ruedo.

33. En 2019, la corrida de toros en homenaje a Santiago Apóstol duró varias horas más que aquella en homenaje a Santa María Magdalena. Esto tuvo que ver con la mayor cantidad de diputados y, por lo tanto, de toros.

34. Una hipótesis parecida es planteada por Samuel Villegas (2015), quien señala que actualmente la oposición andino-español se manifiesta en la lucha entre el toro y el torero. Esta tradición, que hacia mediados del siglo XX estaba difundida por todo el sur ayacuchano, fue retratada por Arguedas en su novela *Yawar Fiesta*.



Corrida de toros de la festividad de Santiago Apóstol.



Desfile de comparsa de diputado el 26 de julio.

En el desafío, los comuneros agitan sus ponchos al toro, mientras este busca la salida. Cuando el animal es provocado, intenta embestirlos y ellos deben realizar amagues con sus ponchos o correr para protegerse detrás de unas tablas ubicadas cerca de los límites del ruedo. Esta dinámica genera sorpresa entre los espectadores, aunque puede adquirir un matiz humorístico cuando un comunero falla en su huida y tiene que correr hacia las tablas. Por otro lado, esta forma de corrida no supone ningún daño físico para los animales y son pocas las veces en que un comunero termina siendo embestido. Después de casi diez minutos, los ayudantes del diputado regresan al toro a su corral y los de otro diputado hacen salir a otro animal. Así, los distintos diputados se intercalan hasta que todos los toros hayan pasado por el ruedo taurino.

Cuando ya han entrado cerca de la mitad de los toros, comienza el acto denominado *chaupi toro*. Se trata del ingreso de los cargontes por segunda vez al ruedo; en esta oportunidad, van acompañados por sus respectivas comparsas, que dan una vuelta por el perímetro del ruedo y lanzan caramelos a los espectadores. Antes del anochecer se da por finalizada la corrida y se despacha a los toros. Nuevamente los cargontes ingresan al ruedo con sus comparsas y, después de algunos minutos, se deja a los toros en libertad.

Cierre de la fiesta (26 de julio)

La corrida de toros del 25 de julio es el último acto del día central de la fiesta de Santiago Apóstol. Sin embargo, al día siguiente se siguen llevando a cabo algunas actividades, como parte del cierre de la festividad.

En primer lugar, en la mañana se realiza el izamiento de la bandera nacional y un desfile cívico, en conmemoración de la independencia del Perú. En este último participan las comparsas de mayordomos y cargontes. Una vez terminado el desfile, en la plaza de armas comienza un concurso de arpistas y violinistas. En esta oportunidad, los músicos demuestran su destreza en la ejecución de la melodía del toril.

Durante la tarde se efectúa la elección pública de los nuevos cargontes, también en la plaza del pueblo. En esta actividad, moderada por la autoridad comunal, se proponen candidatos y se espera llegar a un

consenso respecto a quién debería ser el nuevo cargonte³⁵. Sin embargo, según algunos informantes, desde días previos ya se sabe quiénes son los candidatos a los cargos importantes y la elección pública serviría únicamente como una ratificación.

Finalmente, la fiesta de Santiago Apóstol termina con los agasajos a los compadres durante la noche. Los mayordomos, los capitanes y los voladores, acompañados de músicos, van a las casas de sus compadres, quienes los han apoyado para llevar a cabo la fiesta, y les ofrecen comida y bebida. Esta actividad puede prolongarse durante toda la noche.

Como se ha podido apreciar en la sección anterior, la festividad de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol es una de las expresiones más importantes del patrimonio cultural inmaterial de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay. Ello porque se trata de dos festividades superpuestas que comprenden una amplia variedad de actos y agrupan a comuneros activos y comuneros residentes, así como a comuneros altoandinos y a comuneros del centro poblado. Para poder llevarla a cabo, y seguir practicando cada uno de los actos mencionados, la comunidad se organiza en el sistema de cargos más complejo e importante que hay en cuanto a las celebraciones de María Magdalena de Tintay.

La fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol es eminentemente católica y evidencia la importancia que los santos tenían tradicionalmente en la comunidad. Algunas ceremonias están íntimamente relacionadas con la liturgia católica, tan es así que en ellas participan autoridades eclesiásticas que llegan especialmente para las misas y las procesiones. Otras expresiones pueden relacionarse con la versión particular de la religiosidad existente en el ámbito local. Al respecto, podemos mencionar que ciertos elementos de la religiosidad tintaína pueden encontrarse en la manera en que se adornan las andas de los santos. En paralelo, las *saymas* u ofrendas al *apu* Qarwarasu forman parte de una serie de expresiones vinculadas a divinidades andinas. Ambos tipos de manifestaciones religiosas se incluyen en la misma celebración, aunque en momentos y en actos rituales diferenciados. Resalta, por otro lado, la realización de un

35. Como en otras localidades, en la elección de nuevos cargontes previa al despacho se pueden decir frases descalificadoras respecto a los postulantes (Proyecto Qhapaq Ñan, 2005).

acto cívico al cierre de la festividad: el izamiento de la bandera nacional y el desfile cívico.

Entretanto, las danzas y los símbolos usados durante la fiesta patronal la asocian a esta y a los santos con la ganadería de equinos, vacunos y camélidos. La producción ganadera de estos tres animales ha sido una de las actividades económicas más importantes para las familias comuneras y, aún hoy, Tintay mantiene una cantidad relativamente grande de cabezas de ganado vacuno y camélido. Cobra sentido que la importancia productiva de estos animales se corresponda con la centralidad que tienen en el ámbito simbólico como parte de la celebración más importante de la comunidad.

Entre todos estos animales destaca el toro, como un símbolo dominante en la festividad. Esto se manifiesta en la existencia de diversos actos rituales en los que participa este animal —estos no se desarrollan únicamente en el primer y en el último día de celebración—. Además, todas estas actividades están orientadas a asegurar la realización de la corrida de toros en los días centrales. A excepción del *vaka taki*, estas expresiones culturales son compartidas por otras poblaciones de la provincia de Sucre (Barrientos, 1971; Villegas, 2015) y, en algunos casos, del sur ayacuchano y la provincia de Andahuaylas. En suma, todo ello demuestra la importancia que tiene, por lo menos en el aspecto simbólico, la figura del toro en todo el sur de la región.

HERRANZA DEL GANADO

La herranza es una festividad relacionada con la marcación del ganado y se celebra, en general, en los Andes peruanos, aunque adquiere características particulares en cada zona³⁶. Como otras fiestas de María Magdalena de Tintay, se trata de una faena ritualizada que se desarrolla alrededor de la marcación del ganado familiar, actividad productiva cuya finalidad es evitar que los animales sean robados o se pierdan. Sin embargo, incluye también rituales de propiciación, en los que los ganaderos se relacionan con *apus*, lagunas y santos para solicitar la abundancia del ganado. Ambos sentidos —productivo y ritual— hacen que la herranza esté estrechamente ligada a la actividad ganadera (Ulfe, 2004).

36. En el área de influencia del *apu* Qarwarasu, la fiesta de la herranza ha sido registrada y descrita en la comunidad de Andamarca por Ulfe (2004).

En María Magdalena de Tintay, la herraanza se realiza sobre todo en el ámbito familiar³⁷. Hacia la segunda mitad del siglo XX, se efectuaban anualmente herraanzas de ganado vacuno, ovino, caprino, equino y camélido. La marcación de cada tipo de ganado se llevaba a cabo en lugares diferentes e incluía sus propios cantos y rituales. Esto tenía que ver con que cada especie vivía en un piso ecológico distinto y, por ello, requería cuidados diferenciados³⁸. Cada familia realizaba sus herraanzas en fechas específicas durante el año, entre abril y agosto. Muchas de estas herraanzas desaparecieron con el tiempo, debido a que la crianza de algunas de estas especies (equinos, caprinos) perdió importancia y, también, por la falta de interés de los propios comuneros.

Actualmente, solo algunas familias siguen realizando las herraanzas de vacunos, auquénidos y ovinos, entre de junio y agosto —en plena temporada seca—, en sus respectivas estancias. Dado que esta es una celebración casi exclusivamente familiar³⁹, no cuenta con ningún cargonte. Las familias buscan músicos (arpista y violinista) para acompañar sus faenas. A continuación, describiremos una herraanza de vacunos (más frecuente entre los comuneros del pueblo de Tintay), teniendo en cuenta que existen algunas diferencias con las de ovinos y auquénidos⁴⁰.

Según los tintaínos, la celebración de la herraanza de vacunos dura tres días. El festejo inicia en la noche del primer día, cuando los comuneros entonan cantos destinados al *apu* Qarwarasu, a las *quchas* o lagunas y a los cóndores.

Hacia la medianoche se realiza un *pagapi* o pago a la tierra. Algunas familias lo hacen en su propia estancia, en un rincón del corral denominado «señal», destinado específicamente a esta actividad. Otras personas se

37. Las cofradías de Santiago Apóstol y Santa María Magdalena también realizan su propia herraanza después de la fiesta patronal. Sin embargo, en 2019 no se celebró esta tradición.

38. Como se mencionó en el capítulo anterior, los vacunos, los ovinos y los auquénidos viven sobre todo en las zonas altas de la comunidad. De hecho, se considera que estas dos últimas especies serían incapaces de sobrevivir en las zonas bajas debido a que son más cálidas. En cambio, el ganado caprino se criaba exclusivamente en los sectores más bajos de Tintay, incluso en zonas en las que el suelo está muy inclinado.

39. Como anécdota, un comunero recuerda que en una oportunidad su familia realizó una herraanza de burros.

40. No ha sido posible tener más información respecto a las herraanzas de ovinos y auquénidos debido a que son poco practicadas actualmente. Sin embargo, los tintaínos señalan que las diferencias son mayores con la herraanza de auquénidos, en la que se practica la danza de la *paqucha*.

dirigen a la laguna Media Luna, ubicada en el sector de Huayllacha, para realizar sus pagos. En este caso, lo que se ofrece a la laguna se coloca en una botella, que se deja a sus orillas.

El día siguiente está destinado a la marcación del ganado propiamente dicha, cuya técnica varía según cada la familia. Algunos únicamente hacen un hueco en las orejas de sus animales —existen distintos tipos como garabato, zarcillo y *wayta*—, donde les colocan aretes con cintos. Otros les hacen cortes en el pecho (llamados *wallqu*) o les ponen la marca de sus propietarios con un hierro candente. Hasta hace pocos años era frecuente que, con esta última técnica, se marcara al animal con el número dos, que representa a María Magdalena de Tintay. Como se mencionó en el capítulo anterior, con este número era posible recuperar cabezas de ganado en caso de que se perdieran y las encontraran en otra comunidad o distrito. Luego de terminar con este proceso, el ganado es dejado libre en los pastizales cercanos a la estancia⁴¹. Las familias comuneras siguen celebrando y consumiendo bebidas alcohólicas. Durante este día se toca y se baila un canto de herranza, que es semejante al toril de la fiesta patronal, pero con un ritmo más lento y menos alegre.

El tercer y último día de celebración de la herranza comienza con el *uma hampiy* («curar cabeza»), que consiste en la preparación de comida ligera (caldos y sopas) que, según la tradición, ayudan a «curar la cabeza» del trabajo realizado y el alcohol consumido el día anterior.

La herranza termina con la realización del *chicochico* o *torotoro*, un juego entre familiares en el que los hombres representan a toros y las mujeres, a vacas. Esta actividad es bastante similar al *vaka taki* e incluye juegos en los que las mujeres capean a los hombres con las mantas o intentan lacearlos y viceversa. Como parte de este juego también se desarrolla el *pitu tumay / upuy* o convite de *pitu* (bebida hecha de chicha de maíz y maíz tostado molido), así como el *quiso kuchuy* (convite de queso).

41. En cambio, el ganado ovino solo es soltado por un tiempo. Luego, se le retorna al corral de la estancia.

FIESTA DEL AGUA

La fiesta del agua, *yarqa aspiy* o *sequia* es la celebración de la limpieza de la acequia principal de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay. Se trata de una actividad tradicional directamente relacionada con el ciclo productivo agrícola de la comunidad.

El *yarqa aspiy* busca facilitar la llegada del agua a las diferentes parcelas de la comunidad, como preparación al inicio de las siembras en agosto, septiembre y octubre. Esta actividad incluye una serie de rituales y danzas en los que se manifiestan los fundamentos económicos, organizativos, religiosos e ideológicos de la población que la practica; por ende, se trata de una faena festiva. A su finalidad económica se suma el objetivo de agradecer a los *apus* por el agua recibida, que hace germinar la tierra y da vida a los comuneros (Montoya, 2015).

Existen numerosos ejemplos de celebración de la fiesta del agua en los Andes peruanos; en el área de influencia del *apu* Qarwarasu se realiza ampliamente entre julio y agosto⁴². En esta zona destacan los pagos a la tierra —*pagapis* o *saymas*—, así como la danza de tijeras⁴³. Aunque el sistema de cargos que permite el desarrollo de la festividad varía de acuerdo con la localidad, en todos los casos se sigue una estructura más o menos similar. La faena (que siempre incluye actos rituales) sigue el sentido contrario a la corriente del río o la acequia principal y dura varios días. Para ella, se utiliza alguna forma de división tradicional en grupos de trabajo. En los días centrales de la celebración se realizan *pagapis* u otros rituales en los reservorios o lagunas más importantes de la comunidad, luego de lo cual hay un almuerzo. Más adelante, en los *atipanakuy* o competencias entre danzantes, la solidaridad comunal se torna en rivalidad entre sus distintos sectores. La celebración termina con un «despacho» (Arce, 2006a; Montoya, 2015; Ossio, 1992; Ulfe, 2004). Aunque en todos los casos la fiesta del agua se vincula con entidades (*apus*, lagunas) que forman parte de la geografía viviente de cada comunidad, en algunas localidades también

42. En la zona se han escrito trabajos etnográficos sobre la fiesta del agua en Andamarca (Ossio, 1992; Ulfe 2004) y el valle de Pampamarca (Arce, 2006a, 2007), ambos en la actual provincia de Lucanas. Otros investigadores analizan la fiesta en relación con la danza de tijeras (Arce, 2006b; Montoya, 2015).

43. En la provincia de Lucanas, en esta celebración también pueden aparecer otras danzas, como la de los negritos o *pucas* de Andamarca (Ossio, 1992; Ulfe, 2004) y los *haylliq* del valle de Pampamarca (Arce, 2006a).

se entremezcla con la veneración a santos católicos, en un claro acto de sincretismo religioso⁴⁴.

En María Magdalena de Tintay la faena únicamente abarca la limpieza de la acequia principal; en el caso de los ramales (muchos de los cuales no son de cemento sino de tierra apisonada o compactada), estos están a cargo de los miembros del comité de regantes correspondiente, en momentos diferentes del año.

La forma en que se celebra la fiesta del agua ha cambiado con el paso de los años. Evidentemente, la construcción de una acequia principal de cemento en la década de 2010 alteró la duración de la celebración. Así pues, debido a que era más difícil limpiar la antigua acequia, la festividad duraba por lo menos cinco días. Algunos informantes señalan, además, que anteriormente se celebraba con toril y corridas de toros y que había un cargonte específico designado para la realización de la fiesta. El *wiraqucha* que era un comunero, que era autoridad durante los tres días de fiesta, bautizaba, casaba. Había otros actores como el *kura* y *warma vara*. Recién en este siglo la organización comunal se hizo cargo de la celebración y la danza de tijeras alcanzó la centralidad que actualmente tiene. Sin embargo, más allá de las variaciones en el tiempo, tanto la fiesta del agua como la danza de tijeras son manifestaciones primordiales en María Magdalena de Tintay, además de componentes fundamentales de su patrimonio cultural.

Actualmente, esta festividad se desarrolla del 13 al 16 de agosto, antes del inicio de la siembra. En ella participan todos los comuneros que forman parte de las cuatro cuadrillas de la comunidad, además de las principales autoridades comunales, músicos y danzantes de tijeras contratados. En esta celebración se llevan a cabo varias actividades, que pueden ser catalogadas en distintas categorías. A diferencia de dicha festividad, varias de las actividades de la *sequia* se deben realizar fuera del pueblo, en lugares ya determinados. De esta manera, la fiesta del agua implica un reconocimiento directo del territorio de la comunidad vinculado directamente con la actividad agrícola. Debido a ello, cobra importancia el lugar donde se efectúa cada una de las actividades.

44. En estos casos, las tomas de agua pueden asociarse a santos católicos o los días centrales de celebración pueden estar relacionados con ellos. Un caso que llama la atención es la fiesta del agua de Morcolla, que es denominada San Yarqa (Arce, 2006b). En Andamarca, no solo cada toma está relacionada con un santo diferente, sino que los tres días centrales están dedicados, cada uno, a un personaje de la religión católica (Ossio, 1992; Ulfe, 2004).

Durante los tres primeros días de la fiesta se lleva a cabo la limpieza de la acequia principal. Ello constituye una faena comunal y ocupa la mayor parte de los dos primeros días. Durante las noches, los danzantes de tijeras de las dos cuadrillas realizan pasacalles y compiten entre sí en los *atipanakuy*. Estos personajes tienen un rol central en la fiesta del agua y los *atipanakuy* que realizan son sumamente concurridos y generan entusiasmo entre los tintainos (especialmente entre aquellos cuyas cuadrillas contratan a los danzantes).

Tabla 18
Fiesta del agua, *sequia* o *yarqa aspiy*

Fecha	Actividad (en orden cronológico)	Lugar de realización
13 de agosto (anticipa)	Faena comunal de limpieza de acequias	Acequia (Ukullaqta-Millpo)
	Recepción y pasacalle de danzantes	Plaza de Tintay
	<i>Atipanakuy</i>	Aqechita Muju
		Plaza de Tintay
	<i>Pagapi</i> de anticipa al <i>apu</i> Qarwarasu	Aqechita Muju
14 de agosto	Faena comunal de limpieza de acequias	Oaqinkura y Wakracha
	<i>Pagapi</i> al <i>apu</i> Qarwarasu	Faldas del Qarwarasu
	Pasacalle de danzantes	Tintay
	<i>Atipanakuy</i>	Tintay
15 de agosto	Faena comunal de limpieza de acequias	Acequia (Kuytu)
	Alba de danzantes	Tintay
	<i>Yaku chapuy</i> de danzantes	Kuytu
	<i>Puchqalla</i>	Merendana
	<i>Qashwa</i> de la <i>sequia</i>	Zona intermedia
	<i>Atipanakuy</i>	Zona intermedia
	Pasacalle	Tintay
<i>Atipanakuy</i>	Plaza de Tintay	
16 de agosto	Gran <i>atipanakuy</i>	Plaza de Tintay
	Anuncio de nuevos jefes de cuadrilla	Plaza de Tintay
	Concurso de músicos	Plaza de Tintay
	Despacho	Plaza de Tintay

Elaboración propia.

En paralelo se realizan dos *pagapis* al *apu* Qarwarasu, con la participación de las autoridades mencionadas en el acápite anterior. El 15 de agosto, la faena termina con una gran celebración, que se extiende durante la tarde. Todas las actividades de ese día se realizan en la plaza de Tintay. La mayor parte de la jornada se dedica al gran *atipanakuy* o encuentro de danzantes de tijeras, al que le sigue un concurso entre los músicos. La *sequia* termina con un despacho y fin de fiesta.

Fiesta del agua y organización comunal: cuadrillas y *yaku* alcalde

La realización del *yarqa aspiy* de María Magdalena de Tintay se entrelaza de varias maneras con la organización política tradicional de la comunidad, pues son llevadas a cabo por instituciones y autoridades comunales que tienen otras funciones durante el año y que se reparten las distintas responsabilidades durante la festividad.

En primer lugar, la faena está a cargo de los comuneros organizados en las cuatro cuadrillas. La mayoría de los hombres⁴⁵ deben apoyar en la limpieza propiamente dicha; de lo contrario, tienen que pagar una multa de 50 soles. En casos excepcionales, por ausencia, muerte o enfermedad, un hombre puede ser reemplazado por su esposa. Por otro lado, todas las mujeres deben participar en la preparación de comidas para la *puchqalla*.

Cada año, dos de las cuatro cuadrillas asumen un cargo en el *yarqa aspiy*⁴⁶. Estas tienen la responsabilidad de contratar a un violinista, un arpista y un danzante de tijeras, a quienes deben agasajar y acompañar en el transcurso de la festividad. Además, preparan comida para los braceros, los músicos, los danzantes y otros invitados. La mayor responsabilidad dentro de las cuadrillas es de los dos jefes de cada una de ellas, quienes cuentan con el apoyo de un capataz, encargado de agasajar y acompañar al danzante de tijeras y a los músicos de su cuadrilla. El capataz también debe ayudar a mantener el orden durante las presentaciones de los danzantes⁴⁷.

45. No todos los hombres trabajan como braceros en las labores de limpieza. Excepcionalmente, se les asignan otras tareas específicas que los exoneran de esta actividad. Esto sucedió, por ejemplo, con aquellas personas que nos acompañaron durante la investigación.

46. Las cuadrillas asumen el cargo intercaladamente: un año, la primera y la segunda; y al siguiente, la tercera y la cuarta.

47. Arce (2006b, p. 43) también menciona la existencia de este responsable y señala que puede ser entendido como parte de una cuadrilla de danza de tijeras.

En la organización de la faena tienen un rol fundamental las autoridades comunales. Por un lado, el presidente de la comunidad supervisa el cumplimiento de las labores de limpieza. Esta autoridad (o, en su defecto, algún representante de la junta directiva comunal) convoca a las faenas comunales por altavoz y preside reuniones breves al inicio y al final de cada día de trabajo. También participa en la fiesta del agua el *yaku* alcalde, autoridad tradicional que actualmente también asume el rol de presidente de la junta de regantes de la comunidad. Como se explicó en el capítulo anterior, se trata de la máxima autoridad en relación con la administración del agua, por lo que su presencia es obligatoria en esta festividad. El *yaku* alcalde, figura reconocible por el uso de una vara de madera y metal, está presente en los principales actos rituales.

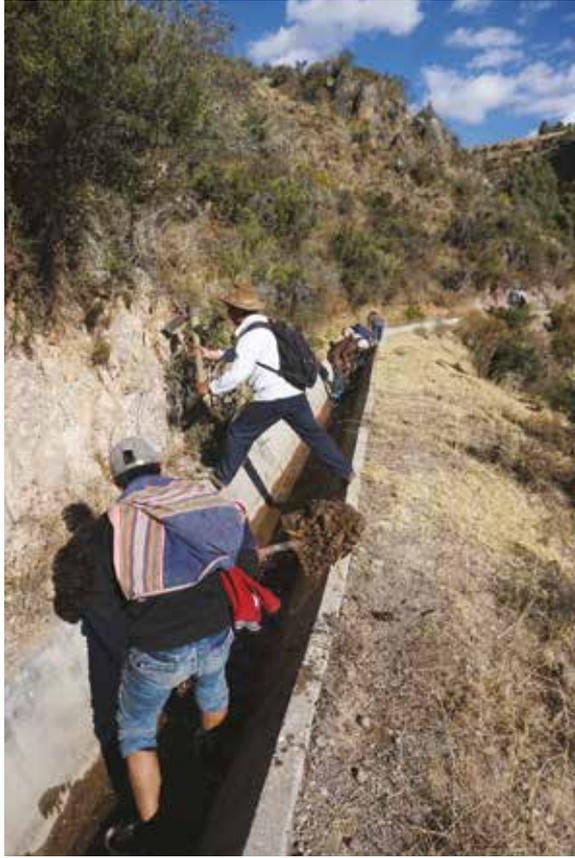
Como se puede apreciar, la *sequia* la realizan las instituciones y las autoridades de la misma comunidad, quienes tienen roles y responsabilidades distintas durante todo el año. Todos ellos se reparten las tareas y los gastos que implica la festividad.

Faena comunal de limpieza de acequias

Una de las actividades más importantes de la fiesta del agua de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay es la faena de limpieza de acequias que se lleva a cabo durante los tres primeros días. En ella, los braceros de cada cuadrilla se encargan de remover la tierra, la maleza y las piedras acumuladas en la acequia principal. Además, deben retirar el barro y las piedras que se forman en las pozas de amortiguación. Como se mencionó anteriormente, el trabajo es facilitado porque la infraestructura actual es de cemento.

Cada día se trabaja un tramo distinto de la acequia principal. Se comienza por aquellos ubicados más abajo, desde donde se comienza a subir a mayor altura. Así, el 13 de agosto, la faena de limpieza se inicia en un punto más bajo que Ukullaqta y termina en la represa de Millpo. El 14 de agosto está destinado a la limpieza del área en el sector de la zona intermedia o suni más próximo al pueblo de Tintay. Por último, el 15 de agosto se alcanza la represa de Kuytu, el punto más alto de la acequia principal.

La faena de los tres días se lleva a cabo más o menos de la misma manera y siguiendo la misma lógica. El trabajo comienza en la mañana, luego de una reunión de comuneros en la que se termina de coordinar la limpieza. A cada



Limpieza de acequia en las cercanías de la represa Millpo.

cuadrilla se le asignan varios tramos en el sector de la acequia en el que se va a trabajar. Esta división es la misma que en años anteriores. Los braceros de cada cuadrilla comienzan a limpiar el tramo que les corresponde ubicado más abajo, desde donde empiezan a subir. Cada cierto tiempo se detiene la faena para que los comuneros coman, beban, *chacchen* coca y descansen. Al final del día, las cuatro cuadrillas se encuentran en el punto final del tramo trabajado, donde tienen una breve reunión de coordinación, antes de regresar al pueblo junto con los danzantes de tijeras.

***Pagapis* al *apu* Qarwarasu**

Durante la fiesta del agua de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay se realizan hasta dos *pagapis*. Si bien en este caso estos son

oficiados por el *yaku* alcalde y se efectúan en homenaje al *apu* Qarwarasu, los rituales son muy diferentes entre sí. El primero es más sencillo, pues consiste en una *sayma* realizada el primer día, a la medianoche, en la colina Aqechita Muju. En cambio, el segundo se lleva a cabo en la zona más alta de Tintay, cerca de los picos del *apu* Qarwarasu⁴⁸. Hasta aquí llegan las principales autoridades de la comunidad (junta directiva comunal, alcalde de centro poblado, tenientes gobernadores, autoridades de Huaco), así como los danzantes de tijeras, los músicos, los capataces y los jefes de cuadrilla. Antes de realizar el *pagapi*, hay un almuerzo compartido por todos los asistentes y los danzantes realizan un *atipanakuy* menor con la melodía de pasacalle. El *pagapi* se hace aproximadamente a las 2 p. m. y demora cerca de media hora. Este ritual incluye la colocación de coca, manzanas, maíz y un ramo de flores dentro de la estructura de piedra; así como bailes de danzantes de tijeras y discursos de las autoridades presentes.

Atipanakuy

Uno de los aspectos más destacables de la fiesta de la *sequia* de Tintay, junto con la organización de la faena y la realización de *pagapis*, es la práctica de la danza de tijeras⁴⁹. Esta está ampliamente extendida en las regiones de Ayacucho, Apurímac, Arequipa y Huancavelica, pero en el área de influencia del *apu* Qarwarasu adquiere características particulares.

La danza de tijeras es interpretada por una comparsa de tres personas; una de ellas es el *danzante* o *danzaq*, un bailarín que casi siempre se presenta en solitario. El *danzaq* se caracteriza por la compleja vestimenta que usa al iniciar su *performance*⁵⁰ y por las dos grandes hojas de metal que

48. Durante la década de 2010, los *pagapis* se llevaban a cabo en un lugar específico denominado Tinkunapampa (pampa de encuentros), en el que también se realizan encuentros entre comunidades. Sin embargo, debido al difícil acceso, en 2019 el pago a la tierra se realizó en otro lugar, cercano al pico San Marcos.

49. Esta danza —Patrimonio Cultural de la Nación desde 2005 y desde 2010 considerada por la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad— es parte de la herencia cultural de las regiones de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Arequipa (Arce, 2006). En la región que nos ocupa, esta expresión sigue siendo ampliamente practicada en las provincias de Lucanas y Sucre, a lo largo del valle del Sondondo y de Chicha, como parte de las fiestas del agua o limpia de acequia (Arce, 2006b, Ossio, 1992, Valencia, 1984, Villegas, 2015).

50. Al iniciar su *performance*, está vestido con un gran sombrero con forma de cono invertido (*chuku* o montera) del que cuelgan cintas de colores. También cuenta con una camisa y un pantalón blancos. Sobre la camisa tiene un chaleco. Además, lleva una faja y zapatillas blancas. Las prendas como el chaleco, la faja y el sombrero tienen complejos diseños bordados, en los que se hace alusión a animales de la zona y se escribe el nombre de la localidad de origen del danzante y su nombre (Arce, 2006b).

tiene que mover rítmicamente mientras baila. Lo acompañan un violinista y un arpista, ambos vestidos a la usanza tradicional, con poncho y sombrero negro⁵¹. Estas personas interpretan un amplio repertorio de melodías, cada una de las cuales está sujeta a pequeñas variaciones (Arce, 2006b), tiene un nombre específico y se asocia a la realización de ciertos pasos por parte del *danzaq*⁵². Toda la presentación se ciñe estrictamente a la coordinación entre la sucesión de tonadas y de pasos, los cuales se van haciendo más elaborados, en un reto constante entre los dos *danzaq*.

Las comparsas de danza de tijeras estuvieron presentes en la mayoría de los actos realizados como parte de la fiesta del agua en la comunidad campesina María Magdalena de Tintay. Músicos y danzantes llegaron a Tintay el 13 de agosto, día en que fueron recibidos por los capataces de cada cuadrilla. Desde entonces, las cuadrillas les proporcionaron comida y bebidas. Además, pagaron a cada uno por sus servicios una suma mayor a los mil soles. Las comparsas de danzantes participaron activamente durante todos los días de la festividad.

Durante estos días, los danzantes de tijeras realizaron el *atipanakuy*, contrapunteos músico-coreográficos entre las comparsas (Arce, 2006b, p. 81). En ellos, ambas cuadrillas interpretan las mismas melodías y cada danzante busca demostrar que es el más hábil y más fuerte, capaz de vencer a su adversario. Las cuadrillas no tocan a la vez, sino que se turnan. Mientras que un danzante está bailando, el otro observa y descansa. Los *atipanakuy* siguen una secuencia estructurada y coordinada por los capataces, que indican específicamente los temas que se deben interpretar, la cantidad de repeticiones y el tiempo que cada una debe durar. Si la secuencia es muy larga, se dan descansos de varios minutos cada cierto tiempo. Los *atipanakuy* de María Magdalena de Tintay son bastante semejantes a los de otras localidades del área de influencia del *apu* Qarwarasu, como los de Morcolla y Andamarca (Arce, 2006b).

51. Los instrumentos de estos músicos también están decorados. En ellos normalmente se indican el nombre artístico y la localidad de procedencia del intérprete.

52. Los dos danzantes de tijeras que participaron en la fiesta del agua de Tintay en 2019 son jóvenes de la misma comunidad que habían migrado a ciudades de la costa peruana. Por la tercera cuadrilla participó John «Apusayre» Gutiérrez, proveniente del anexo de Pampaminas, ubicado en las alturas de Tintay. Por la cuarta participó Giorvy «Apu Ccarhuarazo» Vega, del pueblo de Tintay. «Apusayre» estuvo acompañado por Felipe «Felino» (violinista) y Saúl Arancón (arpista), ambos de Huancasancos. «Apu Ccarhuarazo» estuvo acompañado por Carlos «Caputo» Caccha de Sondondo (violinista) y José «Reta» Mayhua de Chipao (arpista). Los dos últimos músicos tenían vínculos de parentesco con tintainos.

Tal como señala Arce (2006b) para el caso de Andamarca, es posible distinguir dos tipos de *atipanakuy* en Tintay. Por un lado, el término designa a varios encuentros más o menos organizados que se realizan durante la noche —los «*atipanakuy* menores»— así como a un «gran *atipanakuy*» que se lleva a cabo durante varias horas del último día de celebración de la fiesta del agua.

***Atipanakuy* menores**

Los *atipanakuy* menores se realizan en las noches de los tres primeros días de fiesta y duran, como máximo, dos horas. El lugar escogido para estos encuentros suele ser la plaza de Tintay, frente al local del centro poblado, en un espacio iluminado y acondicionado para la ocasión. Sin embargo, también se llevan a cabo otros *atipanakuy* menores a lo largo del día y se desarrollan casi de la misma manera.

Los *atipanakuy* nocturnos comienzan hacia las 9 p. m., después de la cena. Las comparsas de danza de tijeras, junto con un grupo de personas de la cuadrilla, se acercan en pasacalle (en el que interpretaban la melodía del mismo nombre) en dirección hacia la plaza de Tintay⁵³. Una vez allí, siguiendo un «programa» previamente establecido entre los capataces, interpretan diversos pasos. Los programas varían de acuerdo con el día y ello hace que la extensión del *atipanakuy* sea flexible. Algunos de los pasos que forman parte de los programas se denominan «tonadas», «juego», «alto ensayo» y «pampa ensayo».

Casi cincuenta personas presencian estos encuentros; entre ellas están los capataces y los grupos de entusiastas de la danza de tijeras de las dos cuadrillas que asumen el cargo. Aunque se sigue una secuencia formal y participan algunas autoridades, estos encuentros ritualizados tienden a ser más informales. La *performance* de los danzantes no está sujeta a ninguna evaluación. La mayoría de los espectadores se dividen en dos barras muy entusiastas, cada una de las cuales alienta a una cuadrilla. Los mismos danzantes de tijeras, por otro lado, muestran más libertad al hacer gestos corporales para retar al otro. Por ello, el enfrentamiento puede tornarse cómico y generar la risa de los espectadores.

53. El primer día, en vez de dirigirse directamente a este lugar específico en la plaza, los danzantes fueron a los exteriores de la iglesia de Tintay para saludar a los santos patronos. Luego de iniciar el *atipanakuy* en la plaza, fueron a Aqechita Muju. Allí realizaron el *atipanakuy* hasta que se llevó a cabo un *pagapi*. Luego, se trasladaron a la plaza.



Danzante durante el alto ensayo del gran *atipanakuy*.

Hacia la medianoche, los danzantes terminan con el *atipanakuy*. Sin embargo, los miembros de la cuadrilla siguen celebrando al ritmo de la música durante algunos minutos, para luego dirigirse, con la tonada de pasacalle, hacia sus respectivos locales.

Gran *atipanakuy*

El gran *atipanakuy* se lleva a cabo en la plaza durante la tarde y es la actividad principal del último día de celebración de la fiesta de la *sequia*. Además de los miembros de las comparsas y las dos cuadrillas competidoras, participan en ella más de un centenar de espectadores de todas las edades. En la celebración observada en 2019, las autoridades comunales (presidente, *yaku* alcalde), así como el alcalde distrital y el alcalde provincial, estuvieron presentes y puntuaron la participación de los dos *danzaq*. Las cuadrillas actuaron de forma más mesurada en esta oportunidad, alentando a su danzante y sin criticar al otro.

El gran *atipanakuy* dura más de seis horas, hasta bien entrada la noche. El programa, mucho más largo, incorpora muchas melodías que no habían sido tocadas en días anteriores. Debido a su extensión, incluye varios descansos. Por ejemplo, la secuencia del gran *atipanakuy* que se observó durante el



Celebración del despacho.

trabajo de campo constó de cuatro bloques independientes en los que, en total, se interpretaron 28 números diferentes —cada uno de ellos fue interpretado tres o cuatro veces por cada danzante—. Para iniciar y terminar cada bloque, los danzantes interpretaron una vez la melodía del pasacalle.

La división en cuatro bloques hecha por los tintaínos corresponde más o menos al «reagrupamiento funcional» hecho por Arce (2006b, p. 87) entre piezas de calentamiento, de acrobacia y bravura, cómicas y pruebas físicas y de resistencia. Así, se comienza con melodías que pueden ser consideradas como de calentamiento, pues la intensidad de las acrobacias es mucho menor, pero va aumentando en el segundo y en el tercer bloque, que incluye «imitaciones de personajes». Por último, el cuarto bloque es el más impactante para la audiencia, ya que produce un ambiente de suspenso y tensión que se resuelve en los últimos números con la representación de la muerte y la reencarnación del *danzaq*.

Tabla 19
Gran *atipanakuy* de María Magdalena de Tintay 2019

Nombre de melodía	N.º Repeticiones
Tonada mayor	2
Tonada menor	2
Juego	2
Cuatro esquinas	2
<i>Siusau</i>	3
Descanso corto (10 minutos)	
Alto ensayo	4
Pampa ensayo	4
Zapateo	3
Negrito	3
<i>Hualpa Huaqay</i>	3
<i>Lorenzacha</i>	2
<i>Tipac tipac</i>	2
<i>Pampaycaballo</i>	2
Almuerzo	
<i>Herascha</i>	2
<i>Zacacha</i>	2
<i>Chuqchungui</i>	2
<i>Toqto</i>	2
Lucerito	2
<i>Huaychau</i>	2
Malavida	2
Cascabelina	2
Huamanguino	2
Descanso y presentación de nuevos jefes de cuadrilla	
Payaso	3
<i>Patara</i>	3
Prueba	4
<i>Pasta</i>	3
Agonía	1
<i>Raqui-raqui</i>	1

Elaboración propia.



Indumentaria del danzante de tijeras Giorvy «Apu Ccarhuarazo» Vega.

Las melodías y los pasos del primer conjunto son los de menor dificultad y durante su evolución aparecen otros pasos característicos de esta danza, como el zapateo, el movimiento rápido de piernas y distintos tipos de saltos. El segundo conjunto es un poco más complejo y presenta las primeras acrobacias a modo de reto entre los danzantes.

En el caso observado, los pasos incluyeron saltos altos (llamados *alto ensayo*) y acrobacias de los danzantes echados en el suelo (o *pampa ensayo*). La mayoría de pasos consiste en una serie de movimientos rápidos en los pies, llamados zapateo, negrito, *huallpa huaqay*, *lorenzacha*, *tipac tipac* y *pampaycaballo*, nombres significativos que aluden al tipo de paso. A partir del *pampa ensayo*, los *danzaq* cambian sus monteras por sombreros negros y se quitan el chaleco y la camisa decorados para ponerse polos delgados que les den mayor libertad de movimientos. El tercer bloque del *atipanakuy* incorpora diversos pasos que son definidos por Arce (2006b) como «imitaciones de personajes».

Como se dijo anteriormente, los números del cuarto conjunto son radicalmente diferentes porque las melodías que acompañan a los danzantes son más lentas que las de los bloques anteriores, lo que contribuye a generar un ambiente de suspenso y tensión. En contraste

con los bloques anteriores, los danzantes no siempre bailan o hacen sonar su «tijera». El bloque comienza con el «payaso», pieza en la que los danzantes hacen reír a la gente con bromas en las que hacen participar a algunos espectadores⁵⁴. En los pasos *patara* y prueba los danzantes realizan proezas acrobáticas y de fuerza física bastante intensas. En la pieza llamada *pasta*, los danzantes realizan actos de faquirismo, como insertarse elementos puntiagudos en el cuerpo o tragar animales vivos, como serpientes, lagartijas y sapos.

El bloque sigue con la «agonía», representación de la muerte y la reencarnación del *danzaq*. Esta parte se representa de modo bastante literal, con el danzante haciendo pasos cada vez más lentos y sueltos, como si perdiera progresivamente su fuerza vital, para luego echarse en el suelo y, aún en esa postura, intentar seguir la melodía, hasta su total inmovilidad. Esta «muerte» es seguida por una representación de funeral, de corte más bien cómico: entre sollozos y lamentos, se presentan los deudos y, con la ayuda de algunos pobladores, trasladan el cuerpo del *danzaq*. Luego, un niño aprendiz baila la melodía del pasacalle, la cual da inicio al *atipanakuy*; así pues, con este nuevo comienzo se representa la continuidad del legado del danzante «fallecido». Una vez terminada la competencia, se baila el *raqui-raqui*, que constituye el único momento en el que los dos danzantes de tijeras bailan al unísono, al ritmo de una melodía similar al pasacalle que se interpreta para su presentación inicial.

Celebración en la toma de Kuytu

El 15 de agosto, la faena de limpieza termina hacia el mediodía en la toma de Kuytu, el sector más elevado de la acequia principal. El fin de la faena de limpieza desemboca en una celebración que se extiende durante el resto del día y que consta de varias partes diferenciables.

Los comuneros de Tintay comienzan a celebrar en la misma toma de Kuytu. Allí, mientras que los braceros terminan de retirar el lodo de la represa, los danzantes de tijeras bailan en la orilla, siguiendo la dinámica del *atipanakuy*. Luego, se da el *yaku chapuy*, actividad que no ha sido

54. En la mayor parte de las bromas, los participantes eran mojados o ensuciados de formas graciosas.

identificada por los investigadores en otras localidades. Durante el contrapunteo, los *danzaq* y sus capataces comienzan a entrar poco a poco a la toma, hasta que llegan a su punto más profundo. Allí, acompañados por los capataces, los *danzaq* comienzan a realizar acrobacias, muchas de las cuales implican zambullirse en el agua.

Después de varios minutos, el *yaku* alcalde indica que debe cerrarse el conducto que comunica la toma con el río Kuytu y pide que todos se retiren. Los braceros, las autoridades y los danzantes se dirigen al sitio conocido como Merendana, donde se han construido gradas escalonadas con piedra sobre una elevación. En ese lugar, luego de un pequeño contrapunteo con la melodía del pasacalle, se realiza un almuerzo tradicional conocido como *puchqalla*.

Las autoridades presentes se sientan en la primera grada de piedra, mientras que el resto de braceros se ubican alrededor. Por su parte, las mujeres de la comunidad entregan a las autoridades los platos que han preparado durante los días anteriores: gallina, pollo, cuy, cerdo, queso, huevo, mote, papa y tortilla. Cuando se termina de servir la comida, los comuneros se acercan poco a poco a las autoridades y les ofrecen los alimentos. De esta manera, las viandas de la *puchqalla* se reparten entre todos los presentes. Además, algunas mujeres ofrecen chicha y cada cuadrilla prepara comida especialmente para sus braceros. Varios platos, así como las jarras y los vasos con los que se ofrece la chicha, son de arcilla y son elaborados en la zona por artesanos ceramistas. Durante la *puchqalla*, en el momento denominado *chaupi mesa* (mitad de la mesa), los músicos comienzan a tocar y se inicia un *atipanakuy* menor que dura cerca de una hora.

Hacia las 4 p. m., los participantes en la *puchqalla* parten rumbo a la comunidad de María Magdalena de Tintay por los remanentes del camino antiguo. En el trayecto se baila la *qashwa de la sequia*, género musical diferente de la *qashwa Santa Cruz*, pero que también es exclusivo de María Magdalena de Tintay.

Con dos interrupciones en el camino⁵⁵, las cuadrillas siguen danzando hasta llegar al molino, al Arco de la Bienvenida, bajo el repique de la campana

55. Las cuadrillas se detienen, en primer lugar, en un punto de la zona intermedia de la comunidad. Allí se realiza durante varios minutos un *atipanakuy* menor entre los dos danzantes de tijeras. La segunda parada es a la entrada del pueblo, en un lugar



Danzaq en atipanakuy menor.



Repartición de comida en la puchqalla.

ingresan a la plaza de la comunidad. Allí, durante el trabajo de campo se observó que las cuadrillas se detienen por varios minutos, en los que danzan *qashwa* y huainos. Luego, las personas se retiran para cenar y observar el *atipanakuy* nocturno.

Cierre de la festividad

Aunque el cierre de la fiesta del agua de Tintay es el gran *atipanakuy* que se realiza en la plaza, durante la tarde hay algunas otras actividades.

Inmediatamente después de terminado el *atipanakuy*, comienza el concurso de músicos, en el que participan los cuatro intérpretes que formaron parte de las dos comparsas de danzantes, divididos en categorías según su instrumento. De forma similar a un contrapunteo, ellos deben turnarse para tocar canciones del mismo género⁵⁶, aunque al final se les permite una interpretación libre y, luego, un tema en conjunto. Al igual que en el *atipanakuy*, las autoridades evalúan la *performance* de los músicos, pero no hay ningún premio monetario en juego.

La fiesta del agua termina con el despacho, acto con el que se despide a los músicos y danzantes. Tanto ellos como los comuneros de Tintay permanecen en la plaza del pueblo una vez que finaliza el concurso, interpretando y bailando huainos mientras conversan y beben. Minutos después, se interpreta un género musical denominado despacho o despedida. Según los tintayinos, podría tratarse de un género que existe también en otras localidades de la provincia de Lucanas. La música es muy similar a un huaino, aunque tiene un ritmo ligeramente más lento; además, comprende una única melodía interpretada por un arpista y un violinista⁵⁷ y algunas personas la cantan en quechua. Al igual que la *qashwa* de la *sequia*, la mayoría de los comuneros danzan este género musical agarrados de las manos, formando una fila que se desplaza sinuosamente. Cada cuadrilla baila por separado y las dos que han pasado el cargo de la fiesta del agua danzan este género musical mientras dan una vuelta alrededor

denominado Molinopampa en el que está el arco que da la bienvenida a Tintay. En este lugar, durante la visita de campo se observó nuevamente un *atipanakuy*, pero una comparsa siguió practicando la *qashwa* en paralelo.

56. Con la excepción del himno nacional interpretado por los violinistas, todos los géneros musicales fueron tradicionales de la región Ayacucho (de María Magdalena de Tintay y de la región de origen de los músicos).
57. Aquí, nuevamente los *danzaq* acompañan la melodía haciendo sonar rítmicamente sus tijeras.

de la plaza. Luego de ello, los músicos vuelven a ejecutar huainos y cada cuadrilla regresa al local en el que se ha repartido comida y se ha recibido a los invitados.

En suma, la *sequia*, *yarqa aspiy* o fiesta del agua es la faena ritualizada más importante en María Magdalena de Tintay. Actualmente, su celebración es semejante a la que se realiza en otras localidades del área de influencia del *apu* Qarwarasu (Arce, 2006b, 2006a; Montoya, 2015; Ossio, 1992; Ulfe, 2004). En ella destacan las faenas organizadas, los *pagapis* y otros actos rituales, así como la danza de las tijeras. Todos estos elementos se pueden encontrar en otras localidades de la zona; sin embargo, la *sequia* de María Magdalena de Tintay tiene características que la diferencian del resto de festividades de la zona.

La particularidad de la *sequia* de Tintay se manifiesta, por un lado, en las celebraciones que se realizan únicamente en esta comunidad, como la *qashwa* de *sequia*, el *yaku chapuy* y la *puchqalla*. En Tintay, por otro lado, la fiesta es completamente asumida por la comunidad y, por ende, se adapta a su organización política. De este modo, destaca la presencia de la junta directiva comunal, las cuadrillas y el *yaku* alcalde. Además, la fiesta del agua está inextricablemente ligada al espacio geográfico de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay y a las entidades que en ella residen, entre las que destaca el *apu* Qarwarasu. Asimismo, la estructura de la festividad se adecua a las características del territorio comunal y se lleva a cabo en los distintos puntos de la acequia principal de la comunidad.

Por otro lado, la fiesta del agua es la celebración en la que se manifiesta más claramente el vínculo directo con el *apu* Qarwarasu. Además del trabajo de limpieza, que traslada las aguas del nevado a los territorios de la comunidad, se despliegan diversos rituales dedicados al *apu* dador de las aguas. En el *pagapi*, por ejemplo, se le agradece por ofrecer este recurso y la comunidad renueva su vínculo con él. Es usual que durante toda la festividad se repitan agradecimientos verbales al *apu* Qarwarasu. En ese sentido, tal como señala Montoya (2015), la celebración cumple el objetivo de dar las gracias al *apu* por dar la vida mediante el agua. Asimismo, los *danzaq* que participan en la fiesta encarnan a *apus* importantes y mantienen un vínculo particular con el Qarwarasu.

Así pues, el *yarqa aspiy* muestra la unidad de la comunidad en su vínculo con el *apu* Qarwarasu y pone de relieve las relaciones de solidaridad y colaboración que se dan entre sus miembros a través de la organización tradicional. Sin embargo, en él también se manifiesta la división cuatripartita de las cuadrillas y, sobre todo, la oposición dual entre las cuadrillas que asumen el cargo. Esta separación en opuestos complementarios (Ossio, 1992) se evidencia en actos de solidaridad, pero también de rivalidad. Al igual que en el caso descrito por Arce (2006a), esta competencia se hace más tangible durante los *atipanakuy*.

HATUN YAPUY Y FIESTA DE SAN FRANCISCO

Después de la fiesta del agua, los comuneros comienzan las labores de siembra en los distintos sectores de las zonas intermedia y baja de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay. Octubre es cuando estas labores cobran especial importancia. Entre este mes y noviembre es frecuente que los comuneros vayan diariamente a sus propias parcelas.

En esta temporada, cuando las primeras lluvias comienzan a llegar, también se realiza la siembra en las parcelas destinadas a Santiago Apóstol y Santa María Magdalena. Esta faena —al igual que el *yarqa aspiy*— es también una fiesta tradicional, denominada en quechua *hatun yapuy* (gran siembra). Normalmente, los *hatun yapuy* de Santiago Apóstol y Santa María Magdalena se hacen en días diferentes de octubre, acordados previamente por los cargantes en coordinación con la comunidad. Sin embargo, también es posible que se lleven a cabo en un solo día⁵⁸. Al día siguiente de la fiesta del *hatun yapuy* es la fiesta de San Francisco. Según varios tintainos, esta festividad tradicionalmente se celebraba el 4 de octubre; no obstante, desde hace algunos años se ha optado por que sea después de las faenas de siembra.

58. En 2019, año en que se realizó el trabajo de campo, ambas faenas se realizaron el 30 de octubre.

Tabla 20
Hatun yapuy 2019

Fecha	Actividad	Lugar
29 de octubre	<i>Pagapi de anticipa</i> al <i>apu</i> Qarwarasu	Aqechita Muju
30 de octubre (<i>Hatun yapuy</i>)	Faena comunal de siembra	Qechwa
	Almuerzo	Qechwa
	Práctica de <i>harawi</i> y <i>huayllás</i>	Afuera de María Magdalena de Tintay
	Recepción en casa de los cargontes	María Magdalena de Tintay
31 de octubre (San Francisco)	Misa en homenaje a San Francisco	Iglesia de María Magdalena de Tintay
	Procesión	Plaza de María Magdalena de Tintay
	Representación de <i>harricas</i>	Plaza de María Magdalena de Tintay

Elaboración propia.

Cargontes y organización de la siembra en las parcelas de los santos

Como se mencionó en el capítulo anterior, por tradición, la comunidad María Magdalena de Tintay designa parcelas para todos los santos que tienen —o tuvieron hasta hace poco— su propia festividad tradicional. Los más importantes —Santa María Magdalena y Santiago Apóstol— también poseen su propio ganado: este tiene sus propios caballos y aquella, vacas y toros.

Las parcelas de Santiago Apóstol y Santa María Magdalena son administradas por los mayordomos de sus respectivas festividades. Ellos se encargan de solicitar el apoyo de amigos y familiares, así como de las cuadrillas de la comunidad, para la siembra y para actividades posteriores no ritualizadas, como los dos aporques. El día de la siembra, ellos deben recibirlos y agasajarlos con comida y bebida, además de darles coca. En este punto es especialmente importante el apoyo del *masa* o yerno de los mayordomos, quien debe servir a sus suegros durante la faena y atender a los asistentes⁵⁹. Si bien la junta directiva de la comunidad ayuda en la convocatoria, no tiene injerencia en el manejo de la siembra.

El trabajo de siembra en las parcelas de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol es una faena no obligatoria. Si bien se pide el apoyo de las cuadrillas,

59. Algunos tintainos mencionan que los suegros podían aprovechar la oportunidad para jugarle malas pasadas al *masa*, como fastidiarlo o hacerle recoger cosas tiradas a propósito.

no se impone una multa a quienes faltan (cosa que sí sucede, por ejemplo, en el *yarqa aspiy*). Lo mismo ocurre con el primer aporque —realizado en noviembre— y el segundo aporque —efectuado en febrero, durante el carnaval—. Al involucrar a toda la comunidad, la asamblea de la comunidad interviene en la elección de la fecha en que se realiza la siembra⁶⁰.

***Hatun yapuy* de las parcelas de Santiago Apóstol y Santa María Magdalena**

La celebración del *hatun yapuy* comienza la noche anterior, con la realización de un *pagapi* de anticipa. Tal como en el resto de las festividades observadas, se hace una *sayma* a cargo de un *awki*, para pedir licencia o permiso al *apu* Qarwarasu para el desarrollo de la fiesta y para que haya mayor producción. El especialista es acompañado por las principales autoridades de la comunidad. El ritual se lleva a cabo en la colina Aqechita Muju⁶¹; cuando este termina, la comitiva se retira al pueblo de Tintay.

La faena de la siembra comienza temprano al día siguiente. Desde las primeras horas de la mañana, el presidente de la comunidad convoca a todos los comuneros a asistir al *hatun yapuy* y comienzan a bajar al sector Qechwa⁶², en algunos casos, con sus caballos y toros yunteros. A pesar de que para la faena se utiliza el ganado de los santos, los mayordomos suelen solicitar a algunos comuneros que lleven sus propios animales. Los cargantes, por su parte, bajan al sector Qechwa junto con las comparsas de *quimichu*, que tocan la melodía de la pasión a lo largo del camino. Ellos y sus familiares preparan previamente una enorme cantidad de comida y chicha para compartir con quienes asistan a la faena. Los alimentos, puestos en ollas, son cargados por un burro.

Cuando la mayoría de los comuneros ya han llegado a las parcelas de los santos en Qechwa, se inician las labores de siembra, que consisten, básicamente, en la elaboración de surcos en la tierra y la colocación de

60. En 2019 y otros años en que la siembra se realiza el mismo día, dos cuadrillas apoyan a un cargante y dos cuadrillas, al otro. En el caso observado, la segunda y la tercera cuadrilla apoyaron al mayordomo de María Magdalena, mientras que la primera y la cuarta ayudaron al de Santiago Apóstol.

61. El *pagapi* observado durante el trabajo de campo duró menos de un cuarto de hora, debido al clima frío y a que era una noche lluviosa.

62. Para llegar a Qechwa, desde Tintay, los comuneros deben seguir el camino antiguo o Hatun Ñan hasta llegar a los restos de Ukullaqta. Luego, descienden por una pendiente escarpada (denominada Tunaschayoq Ccata por la cantidad de cactus que en ella se encuentran), en la que no pueden ir montados en caballos. Según refieren, esta es la forma más rápida de llegar al sector.

semillas en ellos. La mayoría de las semillas son de distintas variedades de maíz (incluyendo maíz morado). Sin embargo, también se siembran algunas de otros cultivos, como habas, por ejemplo.

Casi toda esta labor se hace con ayuda de arados, cada uno de los cuales es propulsado por dos animales. En la parcela de Santa María Magdalena se usan únicamente toros entrenados⁶³. Según los comuneros, en cada arado se suele poner a un toro experimentado y a otro que recién está siendo entrenado para la faena. En cambio, la parcela de Santiago Apóstol es trabajada tanto con toros como con caballos. Los sitios que no son accesibles para los arados son trabajados por comuneros, quienes utilizan picos y palas para tal fin.

En la faena existe una clara diferenciación de roles según el género. Si bien no manejan directamente el arado, las mujeres se encargan de colocar las semillas una vez hecho el surco. A quienes cumplen ese rol se les denomina en quechua *muquq* («semilleras»). Un hombre (llamado buyero) es el encargado de guiar a los toros por la parcela. En caso de que los animales no sigan sus instrucciones, debe jalarlos o reprenderlos con una vara. Por último, es también un hombre (*taqllero*) el que sostiene y dirige la *taqlla*, cuerpo principal del arado con el que se hace el surco y mide aproximadamente dos metros de largo. Para hacerlo, sostiene esta herramienta desde su parte superior. Los hombres también se encargan de manejar picos y palas, haciendo surcos donde el arado no puede ingresar.

Varios de estos equipos de tres personas se trasladan en simultáneo por las parcelas de los santos durante el día, dirigidos por capataces ayudantes del mayordomo. Mientras que la mayoría de los comuneros se dedican a esta labor, los músicos de las comparsas de *quimichu* interpretan la pasión y huainos variados. El mayordomo, su *masa* y otros familiares suyos organizan la faena y cada cierto tiempo entregan chicha a los trabajadores, en cuernos de toro denominados *wámbar*, usados tradicionalmente como vasos en contextos festivos dentro de María Magdalena de Tintay.

63. En Tintay no se suelen usar bueyes para el manejo del arado, sino toros. Sin embargo, no todos son iguales —hay también toros bravos que solo participan en las corridas— y aquellos que participan en la siembra han pasado por un largo periodo de entrenamiento por parte de sus dueños. Solo así siguen las órdenes de estos y mueven la yunta juntos.



Faena de siembra en la parcela de Santiago Apóstol.

La faena se extiende durante todo el día, hasta las 5 p. m., e incluye varios descansos para los trabajadores⁶⁴ —el primero es cerca del mediodía—. Poco después, cuando inicia la tarde, los mayordomos les ofrecen almuerzo a todos los asistentes⁶⁵. Aproximadamente a las 3 p. m. hay otro descanso. Ya hacia el final de la faena, los mayordomos reparten entre los presentes un dulce denominado *pitu*, consistente en chicha de jora y maíz molido. También colocan los restos de un árbol pequeño (que es previamente cortado y del que solo quedan el tronco y las hojas) en medio de la parcela, el cual representa al *masa* o yerno, y se lo deja allí después de la jornada.

Una vez terminada la faena, y luego de un descanso general, los comuneros se disponen a abandonar las parcelas de Qechwa y se dirigen al pueblo de Tintay. Durante la subida, ocasionalmente los músicos de *quimichu* tocan la pasión y huainos variados. Ya entrada la noche, los comuneros se detienen cerca de los sitios conocidos como Cruzpata y

64. En la parcela de Santiago Apóstol la faena terminó más de una hora antes de lo esperado. Los trabajadores y cargontes de este santo acordaron apoyar a los de Santa María Magdalena, acompañados de sus toros. Considerando que ambas parcelas tienen un tamaño similar, se puede plantear como hipótesis que los caballos mueven el arado con mayor rapidez que los toros.

65. En la parcela de Santa María Magdalena, se pudo observar que el almuerzo consistió en un guiso de cuy y de gallina, acompañado de huevo, cancha y queso.

Tranca Punku⁶⁶, a unos pocos cientos de metros del pueblo y en la salida de la zona baja del territorio comunal. Los ayudantes de cada pareja de mayordomos llevan al lugar a un violinista y a un arpista contratados para la ocasión. Durante cerca de una hora se intercalan interpretaciones de *harawi*, huaylía y *quimichu*. Los dos últimos géneros musicales son bailados por los cargontes y algunos comuneros. Las demás personas permanecen en el lugar, descansando y escuchando la música mientras conversan.

La celebración se traslada luego a las afueras del pueblo, desde donde los comuneros se dirigen a la iglesia principal de Tintay. En sus puertas, saludan a Santa María Magdalena y Santiago Apóstol. La fiesta se extiende durante toda la noche en las casas de los cargontes, donde estos reparten chicha y cena a los asistentes. A diferencia de los actos anteriores, en las recepciones en casa de los cargontes solamente se toca y baila huaylía.

Fiesta de San Francisco en María Magdalena de Tintay

Años atrás, San Francisco era un santo importante en la comunidad de María Magdalena de Tintay. En su honor se realizaba una festividad el 4 de octubre, que incluía sus propios mayordomos, encargados de cultivar el terreno del santo dentro del territorio comunal. Según varios tintaínos, hace varios años se dejó de practicar esta celebración y debido a la falta de mayordomos las parcelas pasaron a ser administradas por la junta directiva comunal. Desde hace algún tiempo atrás, la comunidad viene revitalizando esta festividad, como parte de una política que busca garantizar la continuidad de su patrimonio cultural inmaterial. De esta manera, ha resurgido la fiesta de San Francisco y se la ha ubicado al final del *hatun yapuy*.

La celebración en honor a San Francisco que se observó durante nuestra visita de campo es producto de este esfuerzo de la comunidad. Actualmente no la organizan los cargontes, sino la junta directiva de la comunidad con apoyo de las cuadrillas. Sin embargo, los pobladores buscan respetar la

66. Durante el trabajo de campo, se pudo observar que los mayordomos y el resto de los comuneros paraban en la zona conocida como Tranca Punku. Sin embargo, según varios tintaínos, es tradición que los comuneros se detengan en el sitio llamado Cruzpata, a pocos metros de ahí. Este lugar se caracteriza por la presencia de una cruz en la cima de una enorme piedra, en el lugar donde el Hatun Ñan o camino antiguo ingresa a la zona baja de la comunidad. Debajo de la piedra, una pequeña edificación alinea piedras formando una «C». Este sitio habría sido usado tradicionalmente para cantar *harawi* después de la siembra.



San Francisco en andas durante la procesión.

forma en que la festividad era practicada antiguamente, para lo cual se valen de los recuerdos y los relatos de quienes llegaron a presenciarla.

Así, se pudo observar que, durante la mañana, los miembros de las cuadrillas eran agasajados por los mayordomos de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol. Los cargotes de este último santo, de hecho, hicieron un pequeño altar para Santiago Apóstol en una mesa, dentro de la casa. Allí, algunos miembros de las cuadrillas comenzaron a prepararse para las *harricas* (representaciones satíricas y cómicas de la siembra del maíz). Luego de la convocatoria del presidente de la comunidad, la misa en homenaje a San Francisco comenzó aproximadamente a la 1 p. m.⁶⁷ y fue oficiada en quechua por el sacristán, quien, como se mencionó en el capítulo anterior, es el encargado de celebrarla cuando no puede hacerlo el sacerdote de la provincia de Sucre.

La imagen de San Francisco, colocada en andas, es sacada en procesión inmediatamente después de la misa. Durante el trabajo de campo, pudo notarse que dichas andas estaban mucho menos adornadas que las de Santiago Apóstol y Santa María Magdalena en sus respectivas fiestas. Tal

67. Según los tintainos, en realidad la misa se realiza durante la mañana. Este año se programó para la tarde por una situación excepcional.



Comuneros practican la *harrica* para participar de un concurso.

como en la festividad de estos santos, la procesión da una vuelta alrededor de la plaza de Tintay. En cada una de las esquinas, la imagen se detiene y el sacristán dirige algunas oraciones. Luego, la imagen regresa a la iglesia.

Luego de la procesión se realiza una *harrica* —representación que también había sido hecha el día anterior—, interpretada únicamente por hombres y sin ningún acompañamiento musical. La *harrica* cuenta con cinco tipos de personajes. Los dos toros son representados por comuneros, quienes se cubren con un poncho oscuro y sostienen un palo grueso de madera en el que hay dos pares de cuernos⁶⁸. Un buyero se coloca delante de los toros con una vara de madera, mientras que detrás se ubica un *taqllero*. Este último, en algunas representaciones, se pone lentes de sol o una barba falsa. Detrás de ellos, un hombre representa a una *muquq* y viste pollera, chaqueta y lliclla — esta última hecha, a veces, de bayeta, según la usanza antigua⁶⁹—. Algunos hombres se maquillan para la ocasión o

68. En algunos casos, un mismo toro es interpretado por dos comuneros. Uno se coloca delante y sostiene los cuernos, mientras que otro se ubica detrás de él y se agarra de su cintura. De esa manera, se logra que el toro representado tenga cuatro patas.

69. Hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, tanto hombres como mujeres vestían únicamente trajes elaborados con bayeta de lana de oveja. Las polleras de seda brillante las introdujeron los comerciantes huamanguinos y ahora las usan casi todas las mujeres en contextos festivos.

llevan un *quirau* o cuna elaborada de madera, la cual llevan en la espalda. Por último, un patrón o maestro representa al dueño de los toros y es personificado llevando un periódico que lee ocasionalmente.

Estos personajes encarnan paródicamente el barbecho y la siembra de maíz, con movimientos y gestos exagerados. Mientras que el buyero intenta poner orden, quienes representan a los toros se rebelan eventualmente contra su autoridad, saliéndose de control y amenazando con embestir al público. Como resultado de esta interacción, muchas veces quienes manejan el arado terminan cayendo al suelo o la *taqlla* se desprende del arado. El patrón se dirige autoritariamente a los trabajadores y les exige más trabajo. También se dan diálogos hilarantes entre la *muquq* y su cónyuge, que tira o empuja el arado, con lo cual se representa satíricamente la vida cotidiana de una pareja con hijos. Quien personifica a la mujer puede parar en medio de la faena para cuidar a su hijo y acomodar la cuna que lleva en la espalda. En conjunto, esta representación produce risas entre los espectadores, especialmente cuando ven las caídas y los diálogos entre esposos.

Cada una de las cuatro cuadrillas de María Magdalena de Tintay realiza una representación de las *harricas*. Cuando finaliza la procesión, todas ellas se dirigen al exterior del local del centro poblado, donde se lleva a cabo un concurso de *harricas*. Como en otros eventos hechos en contextos festivos de la comunidad, también están presentes las principales autoridades de Tintay (junta directiva comunal, alcalde de centro poblado y tenientes gobernadores), junto con cientos de tintaínos. La mayoría de las veces se incluye la representación de un discurso del patrón antes de la faena de la siembra, además del posterior canto del *harawi*. Para esta última parte, en algunos casos participan las mujeres de la comunidad. En paralelo, las mujeres de las diferentes cuadrillas comparten chicha de jora con los asistentes. Esta bebida se sirve en vasos de cerámica o en *wámbar* y las jarras que la contienen también están hechas de arcilla.

Luego del concurso, las cuadrillas con sus *harricas* se desplazan por el pueblo, visitando los locales de los mayordomos de Santiago Apóstol y María Magdalena. Finalmente, se retiran a diferentes casas para almorzar, mientras continuaban celebrando.

DÍA DE VIVOS Y DÍA DE MUERTOS EN MARÍA MAGDALENA DE TINTAY

Como en muchas otras localidades del Perú, en María Magdalena de Tintay se celebra, durante los primeros días de noviembre, a los familiares y amigos fallecidos. En el caso de Ayacucho, diversos estudios permiten afirmar que los difuntos siguen formando parte de la vida social de sus comunidades y poblaciones, lo que se manifiesta en celebraciones, rituales y cantos⁷⁰. En Andamarca, por ejemplo, Ossio registró la existencia del *ayataki*, canto doloroso cantado por las mujeres ante el cadáver de algún ser querido (Romero, 2002).

Una afirmación similar podría hacerse para el caso de María Magdalena de Tintay. En esta comunidad se celebra a los fallecidos durante los días 1 y 2 de noviembre, denominados respectivamente «Día de Vivos» y «Día de Muertos». Según la tradición, en estas fechas las almas de los difuntos son libres y se acercan a Tintay para visitar a sus familiares vivos. Es por eso que muchos tintayinos buscan dedicar tiempo ambos días para realizar diversas tradiciones en homenaje a los muertos. Actualmente, algunas de ellas, como se verá más adelante, son practicadas por una pequeña proporción de la población de la comunidad.

Tabla 21
Día de Vivos y Día de Muertos en María Magdalena de Tintay

Fecha	Actividad
31 de octubre	Elaboración de <i>buyllus</i> , <i>wawas</i> y palomas
1 de noviembre (Día de Vivos)	Elaboración de <i>buyllus</i> , <i>wawas</i> y palomas
	Preparación de comida típica para los difuntos
	Repique de campanas en homenaje a difuntos
2 de noviembre (Día de Muertos)	Preparación de arreglos florales
	Visita a difuntos en cementerio

Elaboración propia.

70. Para autores como Arroyo (2011, p. 30), en los Andes la idea de muerte está vinculada con la conceptualización del alma como un espíritu separado del cuerpo, que llega a una vida atemporal y tiene dominio del mundo visible e invisible.



Mesa de Día de Vivos de Juana Guerrero.

Día de Vivos en María Magdalena de Tintay

Los preparativos para las celebraciones en homenaje a los difuntos comienzan el 31 de octubre. En el transcurso de este día, un grupo de pobladores se acercan a una decena de viviendas que cuentan con hornos a leña. Ahí preparan dulces tradicionales de maíz, harina y trigo⁷¹, llamados *buyllus* (bollos), *wawas* y palomas. Los *buyllus* son panecillos dulces con forma circular; en cambio, las *wawas* y las palomas son los clásicos panes en forma de bebé y de ave, bien conocidos en la región ayacuchana. Según la tradición, las *wawas* se entregan en el cementerio a las ahijadas de la persona que los preparó, mientras que las palomas se reparten a los ahijados.

Algunas familias continúan preparando dulces durante las primeras horas del Día de Vivos, pero la actividad más importante es la preparación de un almuerzo o mesa para los difuntos, aunque solo algunas familias la siguen practicando. En un contexto en el que las almas de los difuntos son libres de visitar las casas de sus familiares vivos, este almuerzo es sumamente importante, pues no solo es una forma de demostrarles que todavía se les recuerda, sino que permite a los vivos conseguir su bendición:

71. Según algunos tintainos, hasta hace algunas décadas los dulces se hacían únicamente con maíz. Ahora, en cambio, se usan trigo y harina en diferentes proporciones.



Detalle de mesa de Día de Vivos. Se puede observar la presencia de *bujillus* (bollos) (izquierda), palomitas (derecha) y *wawas* (centro, abajo).

Dicen que ellos [los difuntos] llegan a las 12 del día. Dicen nuestros padres, [que] tienes que poner sí o sí [...] Dicen que vienen ellos bastante, las almitas vienen. Hoy día están libre[s] ellos, vienen. Entonces si no hay nada, dice que dicen «o sea que ya no me recuerda, mi familia ya no me recuerda» [...] y si has puesto algo dice que dicen «acá están mis hijos, se han recordado de mí, siempre, siempre se recuerdan, y me han puesto en la mesa lo que me gustaban. Sírvanse». Dicen que vienen con todos, sus compadres, sus hijos, todos vienen. Entonces, «tomemos asientos, y tomemos nuestra agüita y chacchemos nuestra coca» y ya. Y todo lo ven así. Y dice que le ponen la bendición [...] todo lo deja bendecido. (Zoila Medina, entrevista personal, noviembre de 2019).

Por tanto, en el Día de Vivos se prepara abundante comida que se coloca en la mesa. Los platos deben que ser aquellos que más les gustaban a los fallecidos. Además, las mesas deben tener coca, chicha, dulces de Día de Vivos y agua bendita. Si una familia no consigue este último insumo, puede reemplazarlo por agua de la acequia, siempre y cuando esta haya sido recogida poniendo su recipiente boca abajo. Además, algunas personas colocan semillas de maíz en la mesa para que sean bendecidas y, cuando se siembren, den maíces más grandes.



Responso frente a tumba de un difunto.

A diferencia de lo que sucede en la siembra, en la que la mayoría de los roles son asumidos por hombres, las mesas observadas durante el trabajo de campo fueron preparadas por mujeres mayores. Si bien los vivos pueden comer de la misma olla en la que se preparó la comida para los muertos, los platos obsequiados a los fallecidos todavía no pueden ser consumidos. La mesa permanece con estos platos hasta finalizado el Día de Muertos, después de la visita al cementerio. Es recién en ese momento que está permitido comer los platicos.

En el transcurso del Día de Vivos también se hace sonar la campana de la iglesia de Tintay, en homenaje a los fallecidos. Un repique corresponde a un solo fallecido y sus familiares deben hacer sonar la campana. Si ellos no pueden hacerlo, pueden encargarle esta labor a alguien que sí vaya a la iglesia.

Día de Muertos en María Magdalena de Tintay

El día siguiente es el denominado Día de Muertos. La principal actividad es la visita a los cementerios de la comunidad⁷² desde primeras horas de

72. María Magdalena de Tintay tiene dos cementerios. El más antiguo está en el barrio de Panteonpampa; de ahí su nombre. Cuando este camposanto se llenó, en la década de 1980 se construyó uno nuevo, a cinco minutos de la comunidad. Hoy en día, la



Corona de flores en tumba.

la mañana. Personas solas o familias enteras visitan las tumbas de sus familiares fallecidos y también se encuentran con conocidos con los cuales conversan y descansan. Tradicionalmente, en este lugar se entregan las *wawas* y las palomitas a las ahijadas y ahijados, respectivamente.

Quienes van al cementerio colocan coronas florales en las sepulturas de sus familiares. Estas se elaboran temprano en la mañana, con flores del lugar⁷³ y una fruta denominada *puru-puru*. La visita a los difuntos se realiza sin música, aunque se suelen realizar responsos o cantos en quechua y

mayoría de los comuneros asisten solo al cementerio nuevo, aunque algunos siguen recordando a los familiares enterrados en el antiguo.

73. Cuando les fue difícil conseguir estas flores, los comuneros optaron por comprar las de otras localidades o ramos artificiales.

castellano, en los que una familia suplica a sus fallecidos; posteriormente, se reza. Los responsos solamente puede hacerlos el sacristán, quien además se encarga de rociar agua bendita sobre las tumbas. Las visitas a los difuntos se hacen, sobre todo, a primeras horas de la mañana o durante la tarde. En 2019, no se observaron visitas al cementerio durante la noche.

MÚSICA Y DANZAS FESTIVAS

Definitivamente, uno de los aspectos que más destaca en cualquier conmemoración de María Magdalena de Tintay son las expresiones de música y danzas. Sin duda alguna, la comunidad tiene una gran riqueza artística. De hecho, cada festividad cuenta con uno o más géneros musicales —y dancísticos— que se practican exclusivamente en estas fechas, lo que demuestra lo profundamente vinculadas que están estas expresiones con el calendario festivo tintaíno. Algunos géneros (como el toril, la huaylí y el huaino) son practicados, por lo general, por todas las comunidades del área de influencia del *apu* Qarwarasu e, incluso, en poblaciones más alejadas. En estos casos, las expresiones de María Magdalena de Tintay suelen tener ciertas características únicas que las diferencian de las prácticas de las demás localidades. Sin embargo, también hay danzas que solo se ven en la comunidad (*qashwa*, *vaka taki*, *kaway kawa*) o en zonas específicas de esta (*paqucha*).

En la ejecución de música y danzas festivas participan diferentes actores. Sobresale, por un lado, la presencia de músicos y danzantes, que pueden ser de la misma comunidad de Tintay o de otras localidades cercanas⁷⁴. La mayoría de las veces, estos artistas son contratados por los cargantes o patrocinadores de una festividad, a cambio de dinero —las sumas pueden ascender hasta los mil soles—. Una excepción son los comuneros tintaínos formados en la ejecución de algún instrumento tradicional, que apoyan a los organizadores de la fiesta sin recibir ningún pago. Los hombres se desempeñan como arpistas, violinistas, ejecutantes de *quimichu*, corneteros ejecutantes de *waqrapuku* y quenistas; las mujeres, como cantantes, y algunas —las de más edad— tocan la *tinya* en los géneros musicales que así lo requieren. En cuanto a los danzantes,

74. Durante el trabajo de campo se ha podido constatar la presencia de músicos de la provincia de Sucre, así como de las localidades del valle de Sondondo y de la provincia de Vilcashuamán.



Cantantes, arpistas y violinistas en la fiesta patronal de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol.

las mujeres se desempeñan como pastoras de huaylía; mientras que los hombres, como pastores en la misma danza y como danzantes de tijeras. Casi todos los géneros son danzados por el grueso de comuneros por igual. A continuación, haremos un recuento de los géneros musicales identificados en María Magdalena de Tintay.

Huaylía

Es un género musical practicado en la fiesta del mismo nombre, así como en el *hatun yapuy*. También se ha visto en otras localidades de la provincia de Sucre y en las provincias de Lucanas y Víctor Fajardo⁷⁵, durante la fiesta de Navidad. En María Magdalena de Tintay, en cambio, se practica durante la siembra y en Año Nuevo.

La huaylía es interpretada por un arpista y un violinista, quienes tocan una melodía de tempo ligero. Cada melodía se divide en varias partes, cada

75. Se sabe de la existencia de danzantes de huaylía provenientes de la localidad de Morcolla Chico, ubicada en el distrito de Asquipata (provincia Víctor Fajardo). También hay otros géneros denominados huaylía en Andahuaylas, Abancay (Romero, 2002), Antabamba (Espinoza, 2015) y Huamanga (Milón, 1950). Aunque en todos estos casos se trata de danzas de Navidad, la instrumentación y la melodía son marcadamente diferentes a lo observado en Tintay.



Danza de la huaylía durante el *hatun yapuy*.

una de las cuales se repite dos veces. Cabe precisar que ninguna de las melodías es cantada. Existen diferentes composiciones en cada localidad y hacen referencia a personas y lugares específicos.

Durante el trabajo de campo se pudo observar que los comuneros, sin distinción de género, danzaban la huaylía de siembra. Así pues, hombres y mujeres zapateaban al ritmo de la música; mientras ellos taconeaban con más fuerza, algunas mujeres hacían sonar un bastón con partes de metal. En ese sentido, la interpretación de la huaylía en el *hatun yapuy* difiere de aquella que se practica en Año Nuevo, cuando aparecen pastores y huaylías (mujeres pastoras)⁷⁶ debidamente ataviados, conducidos por caporales y guadoras, respectivamente.

Qashwa Santa Cruz y qashwa de la sequia

En María Magdalena de Tintay la denominación *qashwa* hace referencia a dos danzas diferentes que se bailan en celebraciones distintas. En ambos casos, se trata de bailes colectivos.

76. Milón (1950) también menciona a la huaylía como un personaje femenino en la danza de Navidad de Huamanga.



Baile de la *qashwa Santa Cruz* ejecutado por los hombres de un grupo de cuadrillas.



Danza *qashwa* de la *sequia*.

El género musical característico de la fiesta de las cruces es la *qashwa* o *qashwa Santa Cruz*, que es exclusivo de la fiesta de las cruces y que actualmente no se practica en el resto de las comunidades cercanas al *apu* Qarwarasu. La música es ejecutada por un violinista, un quenista y un arpista, acompañados por algunas mujeres que cantan con voz aguda. Según algunos informantes, la mayoría de las melodías se tocan en nota la y consisten en entre tres y cinco frases que se repiten dos veces cada una. Todos los versos han sido creados localmente y en quechua, aunque se usan palabras aisladas en castellano. Las mujeres entonan estos versos en las primeras dos frases de la melodía y en las siguientes solo tararean mientras aplauden. Cuando hay cuatro o cinco frases, dejan de cantar en la última.

Hombres y mujeres bailan por separado al ritmo de la *qashwa*. Ellos zapatean vigorosamente, pisando con más fuerza con uno de los dos pies; alternadamente, dan pasos al ritmo de la música mientras se voltean a la derecha y a la izquierda. Algunos hombres, además, hacen estos pasos juntando las manos en la parte baja de la espalda. Las mujeres, en cambio, dan pasos rítmicos y pequeños saltos mientras giran a la derecha y a la izquierda.

Otra versión de la *qashwa*, denominada *qashwa* de la *sequia*, se realiza durante la fiesta del mismo nombre, en agosto. En concreto, se practica luego de la *puchqalla*, durante el retorno al pueblo de Tintay. Aunque se trata de un género musical diferente de la *qashwa Santa Cruz*, también es representativo de Tintay. En el aspecto musical, la *qashwa* comprende una única melodía de dos partes, cada una de las cuales se repite dos veces. La música es interpretada por los mismos músicos que participan en la danza de tijeras⁷⁷ y es acompañada por el canto de hombres y mujeres, íntegramente en quechua. Cada una de las cuadrillas baila la *qashwa* por separado, aunque en simultáneo. Hombres y mujeres se agarran de las manos formando filas que avanzan sinuosamente y dan pasos al ritmo de la música, en algunos casos simulando una cojera. Algunos braceros bailan solos, moviendo sus palas⁷⁸.

77. Se observó que los *danzaq* acompañaban la melodía haciendo sonar rítmicamente sus tijeras.

78. Aunque no asumía ningún cargo, la segunda cuadrilla también contrató a sus propios músicos y celebró la *qashwa*.



Capitán con comparsa de música de capitania.

Música de capitania

Este género musical es similar al toril. Es un ritmo bailable que puede acompañar momentos muy variados de la festividad. Sin embargo, hasta el momento no se ha encontrado que se practique en localidades diferentes a Tintay. Debido a que no se identificó un único nombre para este género musical, lo denominaremos «música de capitania»⁷⁹.

La música de capitania es ejecutada principalmente por la comparsa musical que acompaña al capitán, conformada por un quenista, un trompetista, un bombo y un tambor (ambos instrumentos son hechos con membrana de cuero). Ocasionalmente, la música es interpretada por un violinista y un arpista. Este género se compone de melodías de ritmo rápido y consta de dos secciones (o tonadas) interpretadas por la quena y marcadas por el ritmo de la percusión. Las melodías no son cantadas y no se suelen repetir más de una vez. Entre dos melodías, el quenista toca un motivo musical corto dos veces o permanece en silencio. En ciertas ocasiones, el trompetista interpreta una melodía corta, estructurada de forma similar

79. Sin embargo, un tintaino llamó al género «canto del capitán».

a las tonadas de quena. Por su brevedad y rapidez, es posible establecer algunos paralelos entre la música de capitania y una diana.

Se puede afirmar que la danza que acompaña la música de capitania es muy similar a la del toril. Los participantes en la festividad bailan dando pasos al ritmo del bombo, girando el cuerpo y los brazos hacia la derecha y hacia la izquierda. Aunque la mayor parte de las veces cada persona baila por separado, se ha podido observar danzas en pareja en los que ambos están agarrados de las manos.

La música de capitania se ejecuta durante la víspera, en el día central de la fiesta de María Magdalena de Tintay y Santiago Apóstol, durante la procesión, en pasacalles y en la corrida de toros. Está íntimamente asociada con el cargo de capitán, quien tiene la facultad de contratar toreros, y es interpretada en todos los actos en los que participa este cargante. Esto permite explicar por qué esta música se toca con más frecuencia durante la corrida de toros, festejo que representa la principal responsabilidad del capitán⁸⁰.

Paqucha

La *paqucha* —que representa satíricamente a los pastores de alpacas y a su ganado— es una danza bailada únicamente en los caseríos de puna más cercanos al *apu* Qarwarasu, en los distritos de Tintay y Huacaña⁸¹. En Tintay la bailaban los comuneros de los caseríos de Huaco, Lunco, Volcán y Pampaminas. Esta danza se bailada tanto en la festividad de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol como en una fiesta patronal llevada a cabo el 7 de julio en el caserío de Pampaminas. En la fiesta de Tintay se solía presentar el 24 de julio, durante el *chaupi plaza*. Sin embargo, debido a los factores ya mencionados, desde principios del siglo XXI su práctica se ha reducido drásticamente, a tal punto que no se ha representado en la fiesta en los últimos años⁸².

80. Es posible que la melodía no se haya ejecutado durante la fiesta de Santiago Apóstol debido a la falta de un cargante que asuma como capitán.

81. Según los testimonios recogidos en Tintay, la danza de *paqucha* del distrito de Huacaña sería ligeramente diferente a lo descrito en esta investigación.

82. La danza de *paqucha* pudo ser observada por los investigadores debido a que cerca de diez comuneros la bailaron en un concurso en Tintay el 22 de julio. Seis de ellos permanecieron en Tintay hasta el 24 de julio, día en que, por primera vez en muchos años, se les pudo apreciar. Aunque la danza observada se bailó con la música de



Danzantes de *paqucha* en procesión del 24 de julio.

La música de *paqucha* es ejecutada por arpistas y violinistas, acompañados de una *tinya* o *wankar* tocada por una mujer. Se trata de una única melodía de tres partes, cada una de las cuales se repite dos veces; la primera parte es la que dura más. Además, la danza de *paqucha* tiene varios versos cantados íntegramente en quechua, los cuales hacen referencia al *apu* Qarwarasu.

En la danza de la *paqucha* se pueden identificar varios personajes. Algunos hombres representan un rebaño de alpacas o *paqus*. Ellos llevan ojotas, medias de lana, un trapo que les cubre la cabeza y el cuero completo de una alpaca, el cual llevan en la espalda, la cabeza y en parte de los brazos y piernas. Otros danzantes representan a los pastores del rebaño. Las mujeres llevan sandalias de lana de alpaca, polleras, un mantón que les cubre toda la espalda, lliclla y sombrero de fieltro doblado hacia abajo. Todas sus prendas son de tonalidades marrones. El pastor viste ojotas de cuero de alpaca, saco, chuspa, sombrero negro y lleva una huaraca que usa como chicote⁸³.

vaka taki debido a la ausencia de músicos de las zonas altas, una de las danzantes cantó a solicitud de los investigadores.

83. En la representación de *paqucha* observada, una mujer asumió el rol de pastor masculino debido a la falta de danzantes varones.

Como se mencionó anteriormente, se trata de una representación humorística (o satírica) de la ganadería de alpacas en las zonas de altura. En esta danza, los pastores arrean con sus chicotes —y en quechua— a las *paquchas*, las cuales intentan escapar para ir hacia el público, revolcándose en el suelo o arrodillándose para jugar con sus patas delanteras; incluso, a veces golpean amistosamente a algún espectador. Los pastores se acercan también a los espectadores indicando con picardía que son solteros y que están en busca de pareja.

Al representar el trabajo con ganado auquénido, la danza del *paqucha* se relaciona con una de las actividades económicas más importantes de las poblaciones de los caseríos altoandinos de Tintay (Canchari, 2016). Podría tratarse de una serie de manifestaciones exclusivas de dichos caseríos, junto con la fiesta de Pampaminas. La participación de esta danza en la fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol muestra que también en las alturas se rendía culto a estos santos y que en zonas altas y bajas de Tintay se compartían espacios festivos y expresiones culturales.

Vaka taki

El *vaka taki* es una danza íntimamente relacionada con la crianza de ganado vacuno y su nombre en quechua suele traducirse como «canto a la vaca».

En la fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, el *vaka taki* solamente se ejecuta el día 24 de julio, específicamente en el momento que algunos informantes denominan *chaupi plaza*. Este instante marca el fin de la fiesta de Santa María Magdalena y el inicio de las celebraciones más importantes a Santiago Apóstol. Comprende la procesión posterior a la misa en homenaje a Santa María Magdalena, un concurso de comparsas de *vaka tak*⁸⁴ y la celebración en casas o locales particulares. Asimismo, a diferencia de las danzas ya mencionadas, el *vaka taki* se baila en grupos que no necesariamente están vinculados a algún cargante y que incluyen a comparsas pertenecientes a instituciones o familias extensas que asumen

84. El concurso dura menos de una hora y se lleva a cabo en la plaza de armas del pueblo de Tintay. Las comparsas danzan para las autoridades políticas y eclesiásticas presentes, jurado al que le entregan algunos quesos. No se obtuvo información respecto del año en que se comenzó a realizar este concurso.



Comparsa de *vaka taki* en el concurso del 24 de julio.

el nombre de algún sitio o espacio del territorio comunal al que están relacionados⁸⁵.

La música del *vaka taki* la interpretan conjuntos de arpa y violín que acompañan el canto entonado por voces femeninas y por los propios conjuntos de danza, entre quienes figuran las ejecutantes de *tinya* o *wankar* (tambor pequeño hecho con membranas de cuero) que marcan el ritmo de la música, y los corneteros o intérpretes de *waqrapuku*. Es una única melodía que se repite constantemente y está compuesta por cinco partes, repetidas dos veces. De estas partes, las dos primeras duran más y las otras son motivos musicales cortos. El ritmo del *vaka taki* es ligeramente más lento que el del toril. En cuanto al canto, este es íntegramente en quechua y se entona —al igual que en el toril— en un tono muy agudo, similar al falsete. Solo las primeras cuatro partes de la melodía tienen letra y únicamente en las dos primeras esta varía de estrofa a estrofa. En la estrofa más cantada, se pide la bendición a los patrones Santiago Apóstol y María Magdalena.

85. Por ejemplo, el grupo de *vaka taki* compuesto por docentes, padres de familia y estudiantes de la escuela de Tintay se denominó Chacmapampa, debido a que en este sector se encuentra la institución.

A diferencia de las danzas ya mencionadas, en el *vaka taki* los danzantes sí usan una vestimenta específica, aunque sencilla. Hombres y mujeres llevan en el cuello quesos, frutas y golosinas. Los quesos son de todos los tamaños y algunos tienen forma de toros o vacas. Las mujeres, además, visten zapatos negros, polleras de seda brillante de diferentes colores (la mayoría, con dos franjas blancas en la parte inferior), blusa blanca, lliclla multicolor y sombreros negros de fieltro con flores incrustadas (*sora wayta*). Algunos hombres, por su parte, cargan sogas en el hombro.

Durante la procesión, la danza es únicamente bailada de forma parecida al toril y a la melodía del capitán; así, hombres y mujeres dan pasos o pequeños saltos al ritmo de la música. En cambio, durante el concurso y en la celebración posterior, se lleva a cabo un juego entre los danzantes que es, a la vez, una *performance* que puede interpretarse como una representación de la labor ganadera de extracción de productos lácteos. Aquí, hombres y mujeres asumen el rol de toros y vacas, mientras que los que portan las sogas personifican a los ganaderos. El juego consiste en que los ganaderos intentan poner sogas alrededor de algún toro o vaca. Estos se resisten y escapan del ganadero; además, una o más personas pueden embestirlo o empujarlo. Algunos mugen y ponen las manos en la cabeza, imitando los cuernos del toro. Quien finalmente es atrapado con la soga debe acercarse al cargante o autoridad y entregarle todos los quesos que lleva en el cuello.

La ejecución de la danza en el *chaupi plaza* y algunas letras vinculan la danza a los patronos Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, a los que se les pide su bendición. Sin embargo, algunos comuneros afirman que estaría más relacionada con la primera santa, hipótesis a la que abona su participación en una procesión en homenaje a María Magdalena.

Kaway kawa

La tercera danza practicada únicamente en la comunidad de Tintay es el *kaway kawa*, nombre que hace alusión a los caballos. Esta está asociada de varias maneras a la crianza de estos animales, que se contaban por cientos hasta hace unas décadas en la comunidad⁸⁶.

86. Los tintañinos señalan que hoy en día la cantidad de caballos criados y de personas que saben montarlos ha disminuido debido a la introducción de otros medios de transporte (autos, motocicletas y bicicletas).



Juego performativo de la danza *kaway kawa*.

Se pueden establecer algunos paralelos entre la danza del *kaway kawa* y el *vaka taki*. Al igual que esta, el *kaway kawa* se baila en un único momento del 24 de julio; en este caso, en la noche, después de la misa de víspera de Santiago Apóstol y en paralelo a las primeras horas de *toro velay*. Asimismo, también se baila en grupos no necesariamente asociados a los gargontes; sin embargo, deben registrarse con el mayordomo de Santiago Apóstol la autorización de marca con iniciales de cada grupo. Estos grupos llevan a cabo pasacalles por todo el pueblo y visitan a familiares y compadres durante la noche.

La música, al igual que en el *vaka taki*, está a cargo de conjuntos de queñas, arpas y violines y las voces son tanto de hombres como de mujeres; en este caso, no intervienen *waqrapukus* o *tinyas*. Algunas personas tocan la caja del arpa a modo de percusión —el sonido se asemeja al trote de un caballo—. La música consta únicamente de dos melodías con un ritmo más lento que el *vaka taki*, cada una de las cuales se repite varias veces antes de pasar a la otra. La primera melodía, que destaca por su ritmo asincopado, consiste en tres partes que se repiten dos veces. La segunda tiene solo dos partes que se repiten dos veces. Las melodías del *kaway kawa* son cantadas y tienen varias estrofas en quechua, aunque se incorporan algunas frases en castellano. Las letras aluden al acto de montar caballos y a la llegada de estos animales a María Magdalena de Tintay.

El baile del *kaway kawa* no cuenta con ningún vestuario característico. En cuanto a los pasos, tal como sucede con las danzas de *vaka taki* y *paqucha*, se trata de un baile básico de pequeños saltos al ritmo de la música. Este baile es interrumpido por el juego performativo, que en este caso representa la montura y la marcación de un caballo. Durante el baile general, algunas mujeres buscan a hombres desprevenidos e intentan jalarlos o ponerles una chalina en el cuello a modo de lazo. Cuando los hombres abordados no logran escapar, son sujetados por varias personas que los colocan boca abajo en el suelo. En esa posición, una o más mujeres se sientan sobre ellos y saltan, como si montaran un caballo. Luego, un hombre aprieta una marca de hierro para ganado en las nalgas de quien representa al caballo, acto que simboliza su marcación. Con menos frecuencia, son las mujeres las que son montadas por los hombres. Según informantes, el acto de montar y marcar a la persona implica que esta pertenece al pueblo de Tintay. Por otro lado, cuando dos grupos de *kaway kawa* se encuentran, los integrantes de cada uno de ellos intentan jalar a las mujeres del otro. Este encuentro representa el intento de llevarse las yeguas y potros del otro grupo.

En suma, el *kaway kawa* es un baile que está asociado con la crianza de caballos, animales que, como se ha mencionado, están relacionados con Santiago Apóstol. El vínculo entre el *kaway kawa* y el patrón Santiago se refuerza debido a que la danza se ejecuta inmediatamente después de la misa de víspera en homenaje al apóstol.

Toril

El género más ejecutado durante la fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol de Tintay es el toril. Se baila durante todos los días de la festividad: en visitas a la iglesia, procesiones, corridas de toros, pasacalles y celebraciones en los locales de cargontes, así como en el concurso de músicos. También se suele escuchar toril fuera del contexto festivo, mediante dispositivos electrónicos.

Asimismo, es el género más tocado por las bandas de instrumentos de metal. Sin embargo, durante nuestra visita, fue más frecuente observar que lo interpretaban conjuntos de violinistas, arpistas y cantantes femeninas, y que ocasionalmente participaban los corneteros o *waqrapukus*. Es usual que varios músicos, dedicados a tocar distintos instrumentos, toquen



Comparsa de diputado bailando toril.

toril en simultáneo y que alguna persona toque la caja del arpa a modo de percusión. En cuanto a sus características musicales, el género está compuesto por diferentes melodías y canciones. Todas las melodías tienen una estructura de tres partes: las primeras dos son cantadas y se repiten dos veces; la tercera, más corta y sencilla, se puede repetir solo una vez en algunos casos. Antes de terminar de tocar, los músicos interpretan una fuga corta característica, la cual se repite dos veces. En Tintay, el toril es ejecutado a un ritmo más lento que en otras localidades del área de influencia del *apu* Qarwarasu.

Cada canción de toril tiene sus propias letras; la mayoría de ellas, en quechua, aunque hay excepciones. Algunas pueden tratar sobre ciertos momentos específicos de la fiesta (especialmente, aquellos relacionados con los toros), sobre los santos o el *apu* Qarwarasu, sobre la ingesta de alcohol o acerca de dilemas amorosos⁸⁷. Al inicio de una repetición no cantada de la melodía, las mujeres suelen hacer un guapido (grito agudo repetido varias veces) al unísono.

87. Las letras sobre el consumo de alcohol y sobre dilemas amorosos se han popularizado en los últimos años. Muchas de ellas combinan el castellano con el quechua o se cantan únicamente en castellano. Sin embargo, para algunos informantes estas letras tienen un menor valor.

Para bailar toril, los participantes en la festividad no usan ningún vestuario específico. Hombres y mujeres dan pasos al ritmo de la música, en el mismo sitio o desplazándose. Cuando una persona permanece en el mismo lugar, gira el torso y los brazos hacia la derecha y hacia la izquierda. El toril se puede bailar en solitario, en pareja o en grupo. En este último caso, los danzantes se agarran de las manos y forman una ronda o una fila que se desplaza libremente en el espacio; en el caso del baile en pareja, esta se toma de las manos y no se desplaza.

Teniendo en cuenta el contenido de las letras y el contexto de ejecución de la danza, se puede afirmar que el toril está vinculado a toda la festividad. Sin embargo, está más fuertemente asociado a las ceremonias relacionadas con la corrida de toros (recepción de toros, *toro velay* y la corrida propiamente dicha), en tanto que es el único género tradicional tocado en estas ocasiones y porque muchas de las letras hablan de estos animales. El mismo nombre —toril— hace suponer una asociación de este tipo.

Además, así como el *toro velay* y las corridas de toros son parte de las festividades de varios pueblos de zonas cercanas (Barrientos, 1971; Ossio, 1992; Villegas, 2015), el toril es un género popular en toda la provincia de Sucre, así como en las provincias de Vilcashuamán y Andahuaylas y en distritos de Víctor Fajardo y Lucanas cercanos al valle de Sondondo. Como se mencionó anteriormente, de estos distritos provienen los músicos arpistas y violinistas y las cantantes femeninas contratados para la fiesta. Todo esto hace pensar en un patrimonio cultural inmaterial compartido y practicado en toda el área, consistente en elementos relacionados entre sí.

Harawi

Otro género musical interpretado durante la siembra es el *harawi*, que consiste en una serie de cantos cuya historia se remonta a tiempos prehispánicos. En efecto, desde antes de la llegada de los españoles se utilizaba este término para designar un género musical (Mendívil, 2000; Romero 2002), una categoría amplia que englobaba cantos con diferentes temáticas, a través de los cuales se transmitían sucesos. De hecho, en relatos como el de Molina ya se menciona la existencia de *harawis* agrarios relacionados con el maíz (Mendívil, 2000, p. 176). En la actualidad, se sigue usando este término en los Andes para designar una serie de cantos referentes a la siembra y a momentos específicos del ciclo de vida, como el



Canto del *harawi* en el *hatun yapuy* de María Magdalena de Tintay.

matrimonio (Romero, 2002). Así pues, se trataría de «un género de canto monofónico que consiste en una frase musical repetida varias veces con pasajes melismáticos y largos *glissandos*» (Romero, 2002, p. 39).

Por su parte, Juan Ossio registra la existencia de *harawis* de siembra en la localidad de Andamarca (valle de Sondondo). Se trataría de «[...] un canto a la siembra del maíz y como tal parece no estar alejado del sentido original que pudo tener este género musical» (Romero, 2002, p. 93). Asimismo, el *harawi* solo se cantaría en la siembra ceremonial del maíz en terrenos especiales y sería interpretado únicamente por mujeres *harawiq*.

En términos generales, el *harawi* de siembra existente en Tintay es similar al identificado por Ossio en Andamarca. Efectivamente, se trata de un canto monofónico en quechua que se interpreta únicamente en siembras importantes de maíz (como aquellas llevadas a cabo en el *hatun yapuy*). Todos los cantos tienen melodías semejantes que son divisibles en dos partes, cada una de las cuales se repite una vez, ocasionalmente. Se han podido identificar algunas letras de *harawis* dedicadas al maíz, a la tierra y a los santos patronos a los que pertenecen las parcelas:

Ese *harawi* es dedicado al maíz [...] bien claro dicen en su canción, porque «*laymi saray*, almidón *saray*, *churay unkiña*, *ayrañapaqpas*» dice para *ayra*, para la naturaleza [...] o «*suwallapaqpa*» aunque sea para *choro* [sic], pero ya tienes para la tierra. Ese es el canto [...] Ese es hacia maíz, porque ellos al maíz pues lo tenían como [...] nuestro alimento. Entonces de orgullo canto. ¿De dónde viene? No sabemos, no es de ahora. (Maximiliano Huamán, entrevista personal, noviembre de 2019).

Los *harawis* son interpretados como máximo durante un minuto. A diferencia de lo encontrado por Ossio en Andamarca, en Tintay pueden ser cantados tanto por mujeres —que los interpretan en un tono agudo— como por hombres *taqlleros*. Cabe precisar que ninguna danza acompaña al *harawi*.

Pasión y música de *quimichu*

El *quimichu* o *chirisuya* es en realidad un instrumento aerófono de madera, característico de una forma particular de orquestación que, por extensión, los tintainos llaman con el mismo nombre. El cuerpo del *quimichu* es el de una flauta con pico y cinco orificios. Su extremo distal consta de un embudo del mismo material. Al tener una lengüeta de pluma, está más asociado a la familia del oboe que a la de la flauta. Es una variante local de la *chirisuya*, instrumento común en la sierra central y sur. Destaca que la lengüeta esté elaborada con pluma de cóndor⁸⁸. Debido a ello, este instrumento emite un sonido chillón, similar al de una dulzaina española. Al intérprete de *quimichu* lo acompaña un instrumento de percusión cilíndrico y pequeño, con membrana de cuero, que puede ser un tambor o una cajita⁸⁹.

El conjunto conformado por un intérprete de *quimichu* y uno de tambor toca dos tipos de melodías durante la fiesta de la siembra. Una de ellas es la pasión, melodía dedicada a los santos patronos (Santa María Magdalena y Santiago Apóstol), en la cual el tambor hace redobles ininterrumpidamente. Entretanto, el *quimichu* repite una única melodía corta, de única estrofa. La música no es bailable ni cantada. Además, los conjuntos interpretan huainos tradicionales de Tintay que tampoco son cantados, pero sí bailados por los asistentes.

88. Esto hace que el *quimichu* sea un instrumento apreciado, puesto que en la actualidad no es común encontrar cóndores en Tintay. Por otro lado, de acuerdo con un tintaino, antiguamente los *quimichus* estaban hechos con hueso de cóndor y no de madera.

89. Actualmente, los intérpretes de *quimichu* y tambor no se visten de ninguna forma en particular, sino que tocan los instrumentos con sus ropas cotidianas.



Intérpretes de *quimichu* y tambor en el *hatun yapuy* de Santa María Magdalena.

Es importante tener en cuenta que el *quimichu* no es una tradición practicada exclusivamente en María Magdalena de Tintay. Según los tintainos, también está presente en otras localidades de la provincia de Sucre, como Morcolla, Querobamba e inclusive Chilcayoc. En Tintay se solía tocar el *quimichu* como parte de las celebraciones durante los diez días de novena de la fiesta de la Virgen de Cocharcas y de Santa Rosa, entre el 20 y el 30 de agosto. Dado que esta festividad ya no se celebra, el *quimichu* se interpreta exclusivamente durante la siembra.

Coplas

Otro elemento compartido en un área amplia son las melodías denominadas coplas. En realidad, se trata de la adaptación local de cantos religiosos propios de la liturgia católica, que son tocados por violinistas y arpistas con el estilo característico de la zona. Las melodías duran, como máximo, dos minutos. Aunque los cantos originales tienen letras, las coplas de Tintay no son cantadas ni bailadas; quienes no son músicos escuchan y mantienen un silencio solemne, quitándose las prendas de la cabeza.

Las coplas se ejecutan durante las pausas de las procesiones —cuando las imágenes religiosas se dejan dentro de la iglesia— o también cuando

los cargontes visitan a los santos en el templo. Algo similar se observó en la fiesta de la Santa Cruz, cuando las coplas sonaron a modo de despedida cuando las cruces fueron colocadas en la iglesia. De esta manera, se trata de un género musical íntimamente relacionado con el culto católico y con las imágenes religiosas celebradas en una determinada fiesta. La solemnidad de la ejecución permite afirmar que se trata de una forma de saludo y veneración a estas imágenes.

ARTE TRADICIONAL

Otro grupo de manifestaciones artísticas que destaca en las celebraciones de María Magdalena de Tintay es la artesanía y el arte tradicional de la comunidad. Así, durante el ciclo festivo, la vestimenta tradicional de los comuneros permite apreciar su arte textil. Asimismo, en los rituales y en las comidas aparecen utensilios cotidianos de cerámica, trabajos en madera y otros materiales. Del mismo modo, en las andas de los santos se pueden observar esculturas de cera.

A continuación, se describen las principales formas de producción artesanal asociadas a las festividades de María Magdalena de Tintay, observadas por los investigadores e identificadas por los tintayinos. Al revisar esta descripción, se debe tener en cuenta que esta producción también se ha visto afectada por las diferentes circunstancias históricas por las que ha atravesado María Magdalena de Tintay —en especial, la apertura al mercado—. Como se señaló en el primer capítulo, hacia mediados del siglo XX, el vínculo de Tintay con el mercado regional y nacional era mucho más limitado, debido, sobre todo, a la ausencia de carreteras. Los pocos comerciantes huamanguinos que llegaban al pueblo o a ferias cercanas apenas proporcionaban algunos productos industriales. La necesidad de proveerse de la vestimenta y los utensilios necesarios para el desarrollo de las actividades cotidianas garantizó la continuidad de la producción artesanal en la comunidad, así como la existencia de maestros artesanos especializados.

En contraste, la actual apertura al mercado —facilitada por una carretera asfaltada y la cercanía a la ciudad de Querobamba— abastece a los comuneros de utensilios cotidianos de origen industrial a bajo costo, que no requieren la mano de obra local. Como resultado de la aparición de productos más

accesibles, la producción artesanal de María Magdalena de Tintay ha entrado en crisis en las últimas décadas y está siendo reemplazada por los nuevos productos industriales que se venden en Querobamba, Morcolla o en las mismas bodegas de Tintay. A esto se suma que muchos de los maestros artesanos que elaboraban piezas artesanales han fallecido, aunque su recuerdo perdura en la memoria de los tintayinos de mayor edad. En algunos casos, su labor ha sido parcial o totalmente sustituida por la de otros especialistas de Querobamba, Huamanga o, incluso, de Lima.

A diferencia de lo que sucede en la vida cotidiana de los comuneros, en el espacio festivo muchas veces se prefiere el uso de utensilios fabricados en la comunidad. El ejemplo más claro de esto es el uso de jarras y vasos de cerámica para servir chicha, así como de platos de madera y mates para compartir comida en las diferentes fiestas observadas. Asimismo, algunas prendas y piezas, como ponchos, frazadas y alforjas, siguen siendo confeccionadas localmente. Esto permite la supervivencia de algunos artesanos especialistas que se han adaptado a las relaciones de mercado existentes y venden sus productos, además de ofrecerlos en trueque como se hacía tradicionalmente.

Vestimenta y textilera tradicional

Tal como ocurrió con los demás pueblos del área de influencia del *apu* Qarwarasu, hacia la segunda mitad del siglo XX la comunidad María Magdalena de Tintay mantenía una rica tradición textil que era aprovechada por sus propios comuneros. Esta producción se asentaba en el legado de sus tejedores y era impulsada por la necesidad de contar con prendas de uso diario y festivo (capas de diputados, bandas de cargontes, entre otras). Como mencionan varios comuneros, antes de la década de 1990 la falta de acceso a productos industriales hacía muy difícil conseguir prendas de origen industrial.

En realidad, es zona de tejedores, creo que ha sido ahí toda esa zona. Por el tema de alpaca, de ovino, siempre hacían. Inclusive yo he aprendido a hacer hilo porque mi abuelo me enseñaba [...] para el poncho, para la cama. Algo tradicional, algo mínimo, que no necesitaban una afinidad [sic] En cambio, para el poncho ¿qué hacían? Para el poncho tenía que ser más finito (Emilio Pomahualca, entrevista personal, noviembre de 2019).



Comuneras de comparsa de *paqucha* con indumentaria tradicional.

Los materiales típicos del tejido de María Magdalena de Tintay eran las lanas de los ovinos y de las alpacas de las familias comuneras. Hasta el día de hoy se siguen criando estos animales, que son trasquilados periódicamente. Luego de un proceso de hilado, teñido, urdido y tejido, los comuneros elaboraban tela de bayeta, con la que confeccionaban la mayoría de las prendas.

Las mujeres usaban llicllas, polleras y chompas de bayeta; los hombres, pantalones y ponchos. A esta indumentaria se sumaban los sombreros y las ojotas de cuero de vaca o *qalasqa*. Mientras que la mayoría de las prendas de bayeta podían ser confeccionadas por cualquier comunero, los sombreros,



Comuneros utilizan indumentaria antigua durante la representación de *harricas*.

los ponchos y las ojotas eran hechos por comuneros especializados. En el ámbito local también se elaboraban frazadas y alforjas para los caballos. Actualmente, está más difundido el uso de prendas de origen industrial.

Actualmente, para las fiestas, los distintivos que usan los cargantes son hechos por artesanos que residen en Querobamba, Huamanga y Lima. Los trajes festivos de la mayoría de las mujeres —blusa blanca y pollera de colores de tela sintética brillante— también se elaboran industrialmente. Casi ninguna de las prendas de la indumentaria tradicional es confeccionada por los comuneros; en el caso de los ejemplares antiguos, estos se usan en algunas representaciones jocosas.

Tanto los comuneros adultos como adultos mayores recuerdan a los artesanos especializados y el proceso de elaboración de algunas prendas⁹⁰. Por ejemplo, se menciona que uno de los últimos fabricantes de sombreros era el señor Exaltación Cayhualla. En cuanto a la confección de las ojotas antiguas, un tintaíno recuerda cómo se hacían las suelas de cuero, que

90. Un tintaíno señaló durante el trabajo de campo que el recuerdo de la actividad textil está más presente en Huaco y en los demás caseríos altoandinos que en el propio pueblo de Tintay. Eso tendría sentido, considerando que se trata de caseríos de menor accesibilidad, cuyo principal producto es la lana de auquénido.



Artemio Pariona elaborando un pellón en armador.



Frazada elaborada por Artemio Pariona.

podía ser de llama o de vacuno. El pellejo del animal debía aplastarse y ponérsele encima tana, hasta que quedara suave. Luego, el cuero era pelado con una pala y una madera; posteriormente, había que enterrarlo durante dos semanas, aproximadamente. También se sabe que un artesano producía zapatos con estos cueros, los cuales cosía a mano; además, usaba clavos de metal o estaca de madera para unir sus diferentes partes. El óxido del cuero se utilizaba para teñir los zapatos.

Actualmente, algunos artesanos en Tintay siguen elaborando ponchos, frazadas y pellones. Por ejemplo, los ponchos son hechos por Celestino Pomahualca De la Cruz y otros tejedores. Los comuneros solicitan a estos especialistas que tejan sus ponchos, aunque —según los consultados— no hay una retribución monetaria de por medio.

Las frazadas y los pellones (mantas adornadas que se colocan encima de la montura de los caballos) son confeccionados por Artemio Pariona, artesano natural de Huaco, pero que reside en el pueblo de Tintay. A diferencia de lo que sucede con los fabricantes de ponchos, el señor Pariona vende sus productos y también los intercambia por productos agrícolas. Pese a ser un tejedor muy activo dentro de la comunidad, sus confecciones no son muy usadas en las celebraciones tradicionales.

Pariona hila la lana de sus propios ovinos, pero anteriormente también usaba la de su ganado auquérido. En algunas frazadas usa, además, hilos teñidos con tintes industriales. Para las frazadas de mayor tamaño utiliza un gran telar horizontal⁹¹. En cambio, para los pellones usa un armador, semejante a un telar de mano, el cual se coloca de forma vertical⁹² y tiene unos clavos en los que se pone perpendicularmente el hilo. Otros hilos se disponen horizontalmente, utilizando dos varas unidas al armador (llamadas *toqoro* y *mini*) y un palo denominado *callwa*. Para mantener ordenados los hilos se emplea una herramienta de madera con protuberancias, llamada mano o *maki*. Para incluir diseños, Pariona se vale de hilos de diferentes tonalidades cremas y marrones.

91. El telar ha sido elaborado por un carpintero de Querobamba, quien se basó en el diseño del telar de los padres de Pariona.

92. Siguiendo la usanza tradicional, Pariona ha introducido ciertas innovaciones. Así, por ejemplo, ha comenzado a usar un nuevo armador que permite poner más hilos. A diferencia del armador antiguo, que funcionaba con estacas *aylluwi* clavadas en el suelo, el nuevo tiene clavos adheridos a su armazón, lo cual facilita el trabajo de hilado. Como resultado, los diseños elaborados tienen un mejor nivel de detalle.

Entre sus productos destacan los pellones, cada uno de los cuales tiene un diseño particular y lleva, en cada lado, el año de elaboración y, en algunos casos, las iniciales de la persona que lo va a usar. Alrededor, destacan una serie de diseños geométricos denominados *puyto*.

El arte de la cerería

Una manifestación artística íntimamente ligada al culto a los santos católicos es el arte popular en cera. En María Magdalena de Tintay, así como en buena parte de la región Ayacucho, los trabajos de cerería con motivos diversos son utilizados para la decoración de las andas de los santos, en sus festividades correspondientes. Pudimos observar este arte durante la fiesta patronal de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol.

Tal como ha ocurrido con los productos textiles, la cerería se ha visto severamente afectada en las últimas décadas. En este caso, el factor que más la ha perjudicado es la migración de varios de los antiguos artesanos cereros, quienes ahora viven en las principales ciudades del país y han cambiado de ocupación. Asimismo, el arte en cera ha comenzado a ser reemplazado por otro tipo de decoraciones en las fiestas menores. Por ejemplo, en la fiesta en homenaje a San Francisco, las andas fueron decoradas únicamente con arreglos florales sintéticos.

Hoy en día, son pocos los artesanos cereros que siguen dedicándose a esta labor en María Magdalena de Tintay. Uno de ellos es Eugenio de la Cruz.

Los dibujos y las esculturas en cera que se han podido observar tienen diferentes características. En el caso de las andas de Santa María Magdalena, los adornos eran siluetas de ángeles, flores, estrellas y toros. Por su parte, en el caso de las andas de Santiago Apóstol, el trabajo fue más elaborado, pues incluyó figuras de flores y maíces esculpidos y agrupados en una estructura de madera en forma de ramo. Los adornos medían hasta un metro de alto y poco menos de medio metro de ancho e incluían una docena de flores y hasta cuatro maíces. En ambos casos, la escultura en cera estuvo decorada con papel de colores. Los informantes mencionan que otras figuras elaboradas por los artesanos son las llamas y las palomas.



Flores de cera en las andas de Santa María Magdalena.



Flores de cera antes de ser colocada en las andas de Santiago Apóstol.

Utensilios de uso cotidiano

El mayor impacto ocasionado por la llegada de productos industriales y la migración de artesanos recayó en la elaboración de piezas artesanales de uso cotidiano. Si bien antiguamente algunos productos eran hechos por todos los comuneros, durante el trabajo de campo no se registró la existencia de artesanos vivos relacionados con la mayoría de piezas de uso diario. Sin embargo, algunos utensilios se siguen elaborando o han sido heredados a las generaciones más jóvenes, quienes los utilizan en festividades específicas.

Destaca, por un lado, el uso festivo de cántaros cerámicos, algunos de los cuales miden entre 30 y 50 centímetros de alto y se emplean para servir chicha a los participantes de una fiesta o jornada de trabajo. Estos cántaros —hechos de cerámica roja o negra— tienen un cuerpo esférico y un cuello más o menos estrecho, además de un asa lateral de tamaño variable. La mayoría cuenta con una decoración sencilla, compuesta por incisiones y altorrelieves geométricos, con poca o nula presencia de pintura. Algunos de ellos también representan cabezas humanas. Para la celebración, son decorados con flores, atadas al cuello de los cántaros con cintas de colores. La chicha es servida en *wámbar* o en vasos cerámicos con las mismas características, pero de menor tamaño.

Para la fermentación de la chicha se usan cántaros más grandes y con bocas abiertas, denominados botijas o *maqma*. Estos miden aproximadamente un metro de alto, tienen el cuerpo ovalado y el cuello estrecho y carecen de decoración. También pueden usarse para almacenar productos agrícolas (maíz, cebada o trigo) durante varios años. En cualquier caso, estos cántaros permanecen dentro de las viviendas de los comuneros. Aunque se ha escuchado sobre la existencia de ollas de barro, no hemos podido observarlas directamente.

Una proporción importante de utensilios cotidianos eran elaborados con madera. Además de los telares antes mencionados, con esta materia prima se hacían cucharas, cucharones y platos (*chuwa* o *qollopo*), que no se han podido registrar durante el trabajo de campo. Algunos informantes recuerdan que estos objetos eran tallados a partir de la madera de un árbol nativo llamado *pauka*. En cambio, en la representación de las *harricas* sí se han podido observar algunas cunas antiguas de madera denominadas *quirau*, las cuales medían casi un metro de largo y 30 centímetros de ancho. Las mujeres las



Cántaro y vaso para servir chicha.



Wámbar usados para tomar chicha en fiesta de *hatun yapuy*.



Cántaro usado para la fermentación de chicha.

amarraban con *chumpi* a sus espaldas para trasladar a sus bebés durante sus faenas cotidianas, pero también las podían dejar en el suelo⁹³.

Además, algunos platos usados tradicionalmente eran en realidad mates de calabaza. Un último producto de uso cotidiano identificado durante el trabajo de campo fue el *wámbar* o cuerno de toro, que sirve como vaso para servir la chicha durante la siembra o *hatun yapuy*, así como en circunstancias cotidianas. Estos cuernos pueden tener algunos detalles geométricos tallados y en algunos casos son adornados con cintos. Hasta el día de hoy son elaborados por los comuneros de María Magdalena de Tintay.

93. En María Magdalena de Tintay también se construían cunas pequeñas de juguete, para que las niñas cargaran a sus muñecas.

FORMAS RITUALES DE VINCULACIÓN CON EL *APU* QARWARASU

Pagapis y *saymas* a la tierra

Los *pagapis*, *saymas*, *saumi*, sahúmas o pagos a la tierra son la principal forma ritual que tienen los comuneros de María Magdalena de Tintay para vincularse con el *apu* Qarwarasu y con el resto de las deidades andinas. Estos ritos permiten reproducir vínculos de reciprocidad mantenidos desde los antepasados de los actuales tintainos.

En todos los casos, los *pagapis* observados durante la investigación fueron formas de agradecer al *apu*, a sus picos y a las *quchas* o lagunas por el agua y la vida que brindan. En ellos también se pedía permiso para poder realizar una determinada actividad o festividad. Sin embargo, las características específicas del *pagapi*, así como quién lo tenía que officiar, variaron a lo largo del año. Sobre la base de lo observado, así como a partir de lo señalado por los informantes, se puede mencionar la existencia de hasta tres tipos de *pagapis*.

El más elaborado de ellos se denomina un *saumi* general. Este tipo de pago se realiza a los pies del *apu* Qarwarasu. En él, el *awki* coloca varias ofrendas (hojas de coca, fruta, flores, maíz) en un pequeño abrigo rocoso, para luego poner piedras encima de ellas. Este *pagapi* se ha sido observado en la fiesta del agua o *sequia*. En importancia le sigue el *saumi* de licencia, que se suele realizar para pedir permiso al *apu* Qarwarasu para llevar a cabo alguna celebración. Este pago pudo apreciarse en la fiesta de las cruces, en los carnavales, en el *yarqa aspiy* y en el *hatun yapuy*; en principio, también es el que se realiza en la huaylía. Por último, cuando no está presente el *awki*, algunos comuneros aficionados pueden officiar un *saumi* común. Se trata de un pago pequeño en el que se ofrendan cenizas, coca y vino al *apu*, en una ceremonia breve. Durante la investigación se pudo observar el *saumi* general durante la fiesta de Santiago Apóstol. A continuación, describiremos cada uno de estos rituales.

Saumi general

Este pago, efectuado durante el segundo día de la fiesta del *yarqa aspiy*, es officiado por el *yaku* alcalde, en su calidad de autoridad relacionada con el agua. Este ritual se lleva a cabo en la zona más alta de Tintay,



Pagapi en las faldas del *apu* Qarwarasu.

cerca de los picos del *apu* Qarwarasu⁹⁴. A esta zona llegan las principales autoridades de la comunidad (junta directiva comunal, alcalde de centro poblado, tenientes gobernadores y autoridades de Huaco), así como los danzantes de tijeras, los músicos, los capataces y los jefes de cuadrilla. Antes de realizar el *pagapi*, todos los asistentes comparten un almuerzo y los danzantes realizan un *atipanakuy* menor con la melodía de pasacalle. Mientras tanto, el *yaku* alcalde apila piedras formando una pequeña estructura en forma de «C».

El *pagapi* propiamente dicho se lleva a cabo aproximadamente a las 2 p. m. y dura cerca de media hora. La ceremonia comienza con unas palabras del *yaku* alcalde, quien agradece al *apu* Qarwarasu y le ofrece coca. Luego, pone coca, manzanas, maíz y un ramo de flores dentro de la estructura de piedra que ha armado. Mientras los danzantes de tijeras bailan en una zona cercana, las autoridades se acercan una por una al montículo de piedra para dirigirse al *apu* Qarwarasu. En los discursos observados, se agradecía al *apu* por el agua que brinda a la comunidad y a la provincia de Sucre.

94. En esta década, los *pagapis* se han llevado a cabo en un lugar específico denominado Tinkunapampa (pampa de encuentros), en la que también se realizan encuentros entre comunidades. Sin embargo, debido al difícil acceso, este año el pago a la tierra se realizó en otro lugar, cercano al pico San Marcos.



Awki Hilarión Pariona ofreciendo vino al apu Qarwarasu durante el saumi.

Como parte de este rito, se les ofrece vino o licor a los distintos picos del Qarwarasu, llamándolos por sus nombres; no se incluye, en cambio, a la Pachamama ni a la Yakumama. Cuando todas las autoridades terminan su intervención, el *yaku* alcalde pone piedras encima de la ofrenda, cerrando el montículo y solicitando a todos los presentes que se retiren. Los danzantes de tijeras siguen bailando con la *tonada alba*, con las secuencias completas (común alba, pampa ensayo, alto ensayo y alba común), por varios minutos más, antes de que la comitiva regrese al pueblo de Tintay.

Saumi de licencia

En este caso, y tal como en otras celebraciones observadas, un especialista denominado *awki* realiza un *saumi*. Estos rituales tienen la finalidad de pedir licencia o permiso al *apu* Qarwarasu para el desarrollo de una festividad (carnavales, fiesta de las cruces, *yarqa aspiy*, *hatun yapuy*, entre otras), además de una mayor producción en relación con aquello que se está celebrando.

Antes de la realización del *saumi*, el *awki* prepara dos ofrendas. Para ello, observa numerosas hojas de coca y escoge aquellas más completas y las pone entre sus dedos. Esta selección es muy importante, ya que

se debe entregar al *apu* Qarwarasu solamente las mejores hojas de coca *kintu*. Una vez seleccionadas, estas se colocan en dos pancas de maíz que han sido previamente remojadas y secadas. Luego, el *awki* procede a echar incienso a la panca, antes de cerrarla y amarrarla con un pedazo de panca de maíz seco.

El ritual del *saumi* se lleva a cabo en la colina Aqechita Muju, en las afueras de la comunidad y, como ya se mencionó anteriormente, es oficiado por el *awki*, quien se dirige al *apu* Qarwarasu únicamente en quechua. Lo acompañan el presidente de la comunidad y otras autoridades locales. Minutos antes, el *awki* enciende una pequeña fogata hecha de bosta y espera a que el fuego se apague. El ritual del *pagapi* comienza con unas palabras suyas, con las que pide licencia al *apu* Qarwarasu para que los tintaínos puedan realizar la siembra al día siguiente. Acto seguido, rocía vino alrededor de las brasas, a las que echa incienso después, y en ellas coloca las ofrendas, mientras pide en quechua a los picos Qarwarasu, Razuwillka y Wamanrazu para poder realizar una faena productiva. Asimismo, les ofrece a los tres el vino que había rociado en dirección al *apu* mientras les solicita que acepten el regalo ofrendado. Durante el trabajo de campo, este ritual duró menos de un cuarto de hora, debido al clima frío y a que era una noche lluviosa. Una vez que termina la ceremonia, la comitiva regresa al pueblo de Tintay.

Saumi común (fiesta patronal)

Durante la noche de ambos días de anticipa, los corneteros o músicos de *waqrapuku* de cada cargonte deben realizar un *saumi* al *apu* Qarwarasu para agradecerle por la vida que da a la comunidad a través del agua y pedirle que esta no falte y que dé permiso para la realización de la festividad correspondiente (Santa María Magdalena o Santiago Apóstol). Este acto ritual, con pasos claramente delimitados, es parte del culto al *apu* Qarwarasu y permite el establecimiento de una comunicación entre este y los comuneros, a través de un oficiante. En ese sentido, el *saumi* es similar al rito de ofrenda denominado *pagapi* que se lleva a cabo durante la fiesta de la Santa Cruz.

Sin embargo, y si bien la finalidad de la ofrenda es, en términos generales, la misma, el *saumi* de julio se diferencia del *pagapi* de mayo en varios sentidos. En primer lugar, el *saumi* no es oficiado por un especialista o *awki*, sino por el o los corneteros de cada diputado. Cada uno de estos



Inicio del *saumi* al *apu* Qarwarasu en la anticipa de Santiago Apóstol.

cargontes debe asegurar la realización de su propio *saumi*, por lo que, en principio, se deben llevar a cabo varios en una misma noche.

El mismo ritual del *saumi*, por otro lado, es bastante más sencillo que el *pagapi* de mayo y requiere menos materiales. No se lleva a cabo en el sitio denominado Aqechita Muju, sino en el ruedo de toros, ubicado en el sector de Chacmapampa. La ceremonia comienza con las palabras de uno de los oficiantes, quien entrega coca a todos los asistentes para chacchar⁹⁵. En este caso, la ofrenda consiste en unas cenizas humeantes (*uchpa*) que se colocan en el suelo. Luego, cada una de las personas presentes hace el *tinkado*, acto de convidar licor al *apu* Qarwarasu y a otros lugares donde hay lagunas y pastizales para el ganado, mencionando cada uno de sus nombres, como acto de agradecimiento y para pedir protección para la comunidad⁹⁶.

Luego del *saumi* se realiza otra pequeña ofrenda en el corral donde se van a ubicar los toros del cargonte. Allí, los corneteros escarban y plantan unas pocas hojas de coca, sobre las cuales se rocía un poco de vino.

95. La forma que adquiere la coca en las manos de alguien refleja su «suerte», término que no solo define una situación favorable o desfavorable, sino también al estado de ánimo individual.

96. Estos espacios también son mencionados en el *tinkado* que precede a la fiesta de la Santa Cruz, en particular, el sitio de Ccaccenkora [Qaqinkura].

CAPÍTULO III

APUNTES SOBRE ALGUNAS EXPRESIONES DE PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Las diversas festividades tradicionales de María Magdalena de Tintay contienen una rica variedad de símbolos, actos rituales y expresiones culturales. La forma en que se organizan y realizan denota también la existencia de relaciones entre la comunidad, así como entre sus habitantes y las entidades del medio circundante, siguiendo, en muchos casos, ciertas estructuras o patrones. Todos estos elementos reafirman la unidad de la comunidad y el vínculo que tiene con su cosmovisión, su territorio, con la religión católica y con el *apu* Qarwarasu.

En este capítulo revisaremos algunos de los aspectos más destacables de las festividades tintayinas para, posteriormente, analizarlas. Como se detallará para cada caso, muchos de estos aspectos y expresiones exceden el ámbito festivo propiamente dicho y se manifiestan también en diferentes momentos de la vida cotidiana de los comuneros de María Magdalena de Tintay. En ese sentido, se han tenido en cuenta los cambios por los que ha atravesado la comunidad, como respuesta a diferentes coyunturas históricas. Este hecho nos muestra su adaptabilidad, así como la importancia que tienen estas expresiones para los propios comuneros.

TRANSFORMACIÓN Y CONTINUIDAD EN LAS FESTIVIDADES DE MARÍA MAGDALENA DE TINTAY

En el capítulo anterior se pudo comprobar que las festividades ya descritas están en un constante proceso de cambio. A partir de lo señalado por los comuneros de María Magdalena de Tintay, es posible identificar dos tendencias generales. En primer lugar, entre fines del siglo XX y la década del 2000, los procesos sociales afectaron, en la práctica, a algunas celebraciones tradicionales de la comunidad. Asimismo, otras celebraciones,

como las realizadas en homenaje a la Virgen de Cocharcas y a Santa Rosa de Lima, han dejado de llevarse a cabo en los últimos años. En cambio, se han seguido realizando otras festividades, aunque actualmente no todos los cargos son ocupados a cabalidad.

Este hecho parece estar particularmente relacionado con dos procesos sociales que impactaron en la comunidad en paralelo. Uno de ellos es la conversión de parte de su población a religiones cristianas no católicas (Iglesia Evangélica Embajadores de Cristo, Iglesia Adventista del Séptimo Día, Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal-AEMINPU), especialmente en los caseríos altoandinos. Se trata de un hecho que, en diferentes localidades de los Andes peruanos, ha estado vinculado a la pérdida de importancia de celebraciones del culto católico, pero también a la resignificación y la aparición de nuevas formas de conexión con otras prácticas tradicionales (Roel y Martínez, 2013; Salas, 2010). En María Magdalena de Tintay, los miembros de estas iglesias optan por no participar de los pagos a la tierra ni de las fiestas directamente relacionadas con el culto católico; también rechazan el consumo de alcohol. Sin embargo, los tintayinos no católicos que fueron entrevistados para esta investigación señalan que respetan a quienes siguen manteniendo este tipo de prácticas, a pesar de que no las compartan. A partir de lo observado, se puede afirmar que los comuneros dan importancia a estas actividades en virtud de su antigüedad, así como por los vínculos que mantienen con la comunidad campesina y con algunos de sus miembros, más allá de que profesen otros credos.

La participación de comuneros no católicos en celebraciones tradicionales varía según la iglesia a la que pertenezcan, debido a que las restricciones que cada una de ellas establece no son las mismas. Así, se ha podido constatar un mayor nivel de participación de los miembros de la AEMINPU, quienes estuvieron presentes en las actividades cívicas posteriores a la fiesta patronal. Algunos de ellos, además, celebran el Día de Vivos y Día de Muertos y colaboran con los cargantes de la fiesta patronal con los cuales mantienen vínculos de reciprocidad o parentesco.

Un segundo factor que ha repercutido en la pérdida de importancia de algunas celebraciones es la reducción de la población de María Magdalena de Tintay debido al constante flujo migratorio a las principales ciudades del país, el cual se ha incrementado en los últimos años. Sin embargo,

es preciso resaltar que muchos tintaínos vuelven a su comunidad para celebrar la fiesta patronal y apoyar a los cargontes. Los comuneros que han migrado también representan las danzas y los actos rituales de las festividades más importantes de su comunidad en las llamadas «réplicas». Por ejemplo, los tintaínos residentes en Lima —agrupados en la AMPMNT— realizan réplicas de la fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, así como de la fiesta de la huaylia de Año Nuevo¹ y Bajada de Reyes. Ambas celebraciones duran dos días (una noche de víspera y un día central), lo cual les da la posibilidad de viajar a la comunidad. Para la organización de estas actividades también se replican algunos cargos y roles tradicionales.

En los últimos años de la década de 2010 comenzó un proceso de recuperación de las festividades tradicionales, las cuales son importantes porque refuerzan los vínculos que establecen y actualizan los comuneros con los santos y los agentes de la geografía viviente de la comunidad. Muchos testimonios y discursos recalcan que se trata de costumbres que se practican desde tiempos antiguos —«los tiempos de los abuelos»—:

Esta es nuestra costumbre, nuestro *vaka taki*. Por barrios, de cada estancia, es de lo que estamos día a día fortaleciendo nuestra capacidad cultural. Los *paqos* también como dicen, qué lindo (Edrich Vega, alcalde provincial de Sucre, discurso, julio de 2019).

Desde más antes, desde nuestros abuelos, desde nuestros tatarabuelos. Esa costumbre hemos tenido siempre, todos los años. Cada vez que cambian los cargontes, siempre sembramos en este terreno que tenemos ahorita, lo que *estamos acá*. Siempre le hacemos trabajar, con la comunidad, con nuestros compañeros del pueblo. Todos los años, siempre. Cada vez que entramos, siempre estamos así, igual. Y seguiremos así hasta el último, así igualito (Crisólogo Salazar, entrevista personal, octubre de 2019).

De esta manera, festividades que se habían abandonado por completo durante varios años se están volviendo a celebrar, tomando como base los recuerdos de los comuneros de mayor edad y adaptándose a las circunstancias actuales. Este es el caso de la fiesta de San Francisco, que ahora se celebra después del *hatun yapuy* o del *yarqa aspiy*, cuya duración se ha reducido debido a la construcción de una acequia de cemento.

1. Durante 2019, los residentes de María Magdalena de Tintay en Lima también ejecutaron danzas tradicionales de su comunidad en otras actividades convocadas por la AMPMNT. Así, por ejemplo, se pudo observar la danza de tijeras y el baile de la *paqucha* en una actividad profunda.

Las nuevas tecnologías y la creciente conexión que tiene Tintay con las principales ciudades del país también influyen en la transformación de ciertos elementos de las festividades. Un ejemplo son las capas, bandas e *inqalmas* de los cargontes que incorporan luces led y elementos estéticos externos, traídos de Querobamba, Huamanga o Lima. La presencia de cámaras de alta definición, tanto de profesionales como de aficionados, de tintainos y de zonas aledañas, da cuenta del acceso a la tecnología y de la importancia otorgada por la comunidad al registro de las tradiciones. Al respecto, la contratación de servicios de productoras audiovisuales recae mayormente en los cargontes de cada festividad. Como parte de su labor, los camarógrafos elaboran videos a modo de resumen de cada celebración, que en algunos casos incluyen información descriptiva sobre la festividad y pueden ser subidos por los mismos productores a las redes sociales. Por su parte, los participantes de las festividades graban algunas escenas con sus celulares y comparten estos videos en las redes sociales para que otros comuneros y residentes fuera de Tintay puedan verlos².

Los tintainos buscan que sus celebraciones se asemejen lo más posible a las que se practicaban en tiempos antiguos y que ellos aún recuerdan. De hecho, en contextos festivos se puede apreciar el uso de utensilios y piezas tradicionales, incluso cuando estos han dejado de utilizarse en otros contextos.

Por otro lado, el renovado interés de las autoridades ha hecho que la junta directiva comunal comience a asumir cargos cuando ningún comunero se ofrece para esta función. En algunos casos, la junta se responsabiliza de toda la organización, con apoyo de todos los comuneros. La aproximación entre autoridades políticas y celebraciones festivas es un fenómeno que se manifiesta en numerosas localidades de los Andes peruanos y usualmente se asocia a proyectos políticos, identitarios y turísticos (Diez, 2016, p. 76). En María Magdalena de Tintay, la comunidad campesina, como institución, ha adquirido mayor agencia frente a instituciones distritales y provinciales.

De acuerdo con Diez (2016, p. 8), el creciente interés por las festividades tradicionales en María Magdalena de Tintay estaría relacionado con un proyecto político local, promovido por las autoridades de la comunidad y

2. Se puede afirmar que la grabación y la difusión de videos de las fiestas permite mantener informados a comuneros y tintainos residentes en otras ciudades, además de representar un recuerdo de estas.

por un sector importante de los comuneros respecto a la defensa del *apu* Qarwarasu. En los argumentos presentados por ellos se pone de relieve que aquellas prácticas no solamente ayudan a visibilizar la importancia del *apu*, sino que son claves en la actualización del vínculo recíproco que mantienen con él (Salas y Castro, 2017; Vargas, 2016). Durante el trabajo de campo se pudo constatar que este último aspecto es resaltado constantemente por los comuneros cuando hablan de la trascendencia de sus celebraciones:

Hermanos, justamente estamos de fiesta de agua, lo que es *yaku raymi*, ¿no? Por eso, hermanos, nosotros estamos cumpliendo nuestra costumbre netamente de nuestra comunidad campesina María Magdalena de Tintay [...] Pues, hermanos, justamente nosotros agradecemos a nuestro *apu* Qarwarasu, justamente es cabecera de cuenca hidrográfica radial. Que este *apu* para nosotros es nuestro padre. Efectivamente, nos da la vida con el líquido elemental, hermanos, y por eso estamos festejando (Bartolomé Quintana, discurso, agosto 2019)³.

Los *tinkuqyata*, encuentros anuales para la defensa del *apu* Qarwarasu, son un espacio para la presentación de música y danzas tradicionales de las comunidades alrededor de este. En María Magdalena de Tintay, que es una de ellas, se puede observar que la reafirmación de sus tradiciones se vincula con el interés de visibilizar la importancia integral que tiene *apu* Qarwarasu para la comunidad. En resumen, la significación que tienen hoy las expresiones culturales de Santa María Magdalena de Tintay responde a la nueva posición que ha alcanzado la comunidad en el ámbito político y simbólico regional, lo que ha generado un proceso reciente de recuperación y de adaptación de estas expresiones.

CULTO CATÓLICO

En Santa María Magdalena de Tintay, la religión predominante es la católica. Según el censo de población, vivienda y comunidades indígenas del año 2017, el 79,01% de los mayores de 12 años del pueblo (256 personas) eran católicos. Sin embargo, la introducción de otras religiones en las últimas décadas ha conducido a la conversión de algunos comuneros a las iglesias israelita, pentecostal y de testigos de Jehová. En 2017, estas personas (55)

3. Esta afirmación se dio en el contexto de la realización del *yarqa aspiy* o fiesta del agua, quizás la celebración más directamente relacionada con el *apu* Qarwarasu. Sin embargo, opiniones similares se han manifestado en conversaciones informales respecto al resto de festividades.

representaban el 16,98% de los mayores de 12 años del pueblo. La proporción de conversos a grupos evangélicos es aún mayor en los anexos altoandinos de Huaco, Pampaminas, Lunco y Volcán de Ccarhuarazo. El censo citado señala que, en Huaco, 18 de las 22 personas mayores de 12 años eran evangélicos⁴ (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2017).

Gracias a ello, y como se ha podido apreciar en el capítulo anterior, las festividades del calendario católico se siguen llevando a cabo durante todo el complejo festivo tintaíno hasta el día de hoy. Como resultado de la historia colonial de Tintay, los santos y la Virgen son parte fundamental de su patrimonio.

Santa María Magdalena y Santiago Apóstol

Una característica particular del calendario católico en María Magdalena de Tintay es la celebración de varios santos en la fiesta patronal. En la festividad de Santa María Magdalena también se celebra a Santa Marta y a Santa Isabel, mientras que en la de Santiago Apóstol también se conmemora a San Felipe. Las santas son consideradas hermanas por los comuneros y lo mismo sucede con Santiago Apóstol y San Felipe. Todos ellos son adornados para la festividad y salen en procesión. Los informantes señalan que las cinco imágenes son muy antiguas (*ñawpa*) y ya existían cuando la población vivía en el pueblo antiguo. Los santos también son milagrosos y se solía rezarles a los cinco cuando un comunero tenía problemas. No obstante, las celebraciones se centran principalmente en Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, que tienen una mayor jerarquía y son los patronos del pueblo.

Al igual que las cruces, los cinco santos están relacionados con el territorio de la comunidad campesina de María Magdalena de Tintay y con su producción agropecuaria. Sin embargo, esta vinculación adquiere matices diferentes. En primer lugar, porque los santos permanecen durante el año en el retablo de la iglesia principal de Tintay, ubicada en la plaza del pueblo.

En los relatos recogidos en Tintay sobre los santos principales es posible observar cómo estos se relacionan con el territorio comunal. Por

4. No existen datos desagregados para el resto de los centros poblados que conforman la comunidad.



Santa Isabel (izquierda), Santa María Magdalena (centro) y Santa Marta (derecha).

ejemplo, se dice que, después del incendio acontecido en el antiguo pueblo de Ukullaqta, las imágenes de Santiago Apóstol, Santa María Magdalena y San Isidro Labrador «volaron» hacia diferentes lugares. El primero fue encontrado por los comuneros en la pampa donde actualmente se encuentra el pueblo de Tintay. Según la historia, fue debido a este hallazgo que se decidió construir el pueblo en este sitio⁵. A Santa María Magdalena se la encontró hilando en las faldas de un cerro aledaño al río Sondondo. Cuando intentaron trasladarla a la nueva iglesia, la santa escapó al mismo lugar donde había sido hallada. Según el relato, fue necesario hacer ofrendas de oro y plata en el lugar para que la santa permaneciera en

5. Por este mismo motivo, también consideran a Santiago Apóstol como patrón de María Magdalena de Tintay.



Santiago Apóstol (izquierda) y San Felipe (derecha).

la iglesia. Por último, San Isidro Labrador «voló» al pueblo de Asquipata, ubicado en la margen opuesta del río Sondondo, en la actual provincia de Víctor Fajardo. Cuando trataron de moverlo, regresó al mismo pueblo. Por ello, permaneció allí y se quedó como santo patrón.

Otro relato señala que antiguamente era posible ver a los santos como personas blancas bien vestidas que montaban a caballo. Es así que se dirigían a la pampa ubicada en las alturas de la comunidad⁶.

6. En la tradición oral tintaína, las visitas de los santos a las zonas altas los podrían haber vinculado al *apu* Qarwarasu. Con este punto guardan relación los nombres de los picos del *apu*, conocidos como Santiago, San Marcos y San Valentín. Esto implica una estrecha conexión entre el *apu* Qarwarasu y ciertos santos católicos. Sin embargo, es necesario obtener más información al respecto.

Los cinco santos también se vinculan con el territorio de María Magdalena de Tintay, ya que poseen sus propios terrenos en él. Los mayordomos de la fiesta del año entrante son los encargados de cuidar de estas tierras y los productos obtenidos se utilizarán para llevar a cabo las celebraciones. Al respecto, estos santos también se agrupan del modo mencionado anteriormente. Los terrenos de Santa María Magdalena son, asimismo, de Santa Isabel y de Santa Marta. Ellas tienen, además de cultivos, varias cabezas de ganado vacuno. Por otro lado, las tierras de Santiago Apóstol son también de San Felipe. Actualmente, ambos solo poseen cultivos, pero décadas atrás tenían, además, caballos propios.

El hecho de que Santa María Magdalena posea vacas y que Santiago Apóstol haya tenido caballos es un primer indicio de su vinculación con estos animales y, en consecuencia, con la actividad ganadera. Esta relación también se manifiesta en la existencia de símbolos, danzas y ciertos rituales durante la festividad de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol de Tintay. Se trata de una dualidad de santos —mujer y varón— acompañados de otras figuras religiosas secundarias o «hermanos», asociados al ganado en la tradición local y distribuidos en lugares opuestos en el altar de la iglesia.

Las cruces y el territorio comunal

Las cruces de Tintay existen «desde el tiempo de los bisabuelos» y por eso son llamadas *ñawpa* (antiguas); asimismo, son cuidadas y eventualmente, renovadas. Una de las tres cruces veladas en la festividad es más grande que las demás y puede ser catalogada como «principal». Esta permanece en la capilla cerca de la cual se lleva a cabo la mayor parte de la celebración, lugar que algunos entrevistados denominaron capilla *moqo* o *ñawpa* panteón *moqo*. También existen otras cruces y capillas, en las *mullas* o linderos con otras comunidades (Querobamba, Soras, Quije, Morcolla, Huacaña, Chipao). Algunas cruces están emplazadas en las tomas de agua. De estas, solamente se llevaron a la celebración las correspondientes a los linderos con Querobamba y Soras, debido a que son las más cercanas.

Por otro lado, los tintainos señalan que las cruces de la comunidad son milagrosas. Algunos dicen que, si los tintainos piden a la cruz, esta permitirá que haya buena producción y que no ocurran fenómenos naturales como heladas, granizadas y huaicos que arruinen los cultivos.



Cruces veladas en la capilla de la iglesia de María Magdalena de Tintay.

De esta manera, es posible entender la celebración de las cruces como una forma de vincularse con el territorio comunal y de actualizar los lazos con las divinidades que permiten una buena producción. En ese sentido, es interesante notar que la fiesta de las cruces se lleva a cabo semanas antes del inicio de la temporada seca y fría y que, según declaran algunos tintainos, la comunidad de María Magdalena de Tintay no sufre fuertes heladas, a diferencia de lo que sucede en otros lugares.

LA ORGANIZACIÓN FESTIVA

El calendario festivo de María Magdalena de Tintay está compuesto por fiestas que difieren entre sí por sus actividades, sus finalidades y, en

particular, por su organización. Esta diversidad también es resultado de la historia reciente de María Magdalena de Tintay, que ha afectado a sus fiestas tradicionales en las tres últimas décadas. Sin dejar de lado esta heterogeneidad, es necesario resaltar algunos aspectos importantes de la organización festiva en María Magdalena de Tintay. Una constante en las fiestas celebradas en la esfera comunal es la participación de cargantes y autoridades, como la junta directiva de la comunidad campesina. Alrededor de estas autoridades se despliegan formas tradicionales de reciprocidad entre miembros de la comunidad. Durante el ciclo festivo, por otro lado, se manifiestan ciertas formas de trabajo colectivo. Nos referimos, específicamente, a aquellas actividades que se han catalogado como «faenas ritualizadas». Por último, un aspecto peculiar en la jerarquización de los santos en María Magdalena de Tintay es la presencia de dos santos principales, lo que evidencia la existencia de un sistema de organización dual subyacente. Este se manifiesta también en otras oposiciones duales o cuatripartitas que se hacen más evidentes en el contexto festivo.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que todos estos rasgos generales están en constante transformación. La descripción presentada a continuación se refiere a aspectos de la organización festiva tal como fueron observados durante el trabajo de campo en 2019, teniendo en cuenta que los procesos de cambio por los que atraviesa María Magdalena de Tintay también alcanzan al ámbito celebratorio.

Sistema de cargos

La organización de cada festividad en María Magdalena de Tintay está dirigida por unas pocas personas, las cuales asumen temporalmente una función institucionalizada y sancionada por la comunidad. Es decir, asumen un «cargo», cuyas características son semejantes a las que se encuentran en otras localidades de los Andes peruanos. Así, los cargos son temporales y rotativos. Asimismo, se espera que todos los comuneros asuman esta responsabilidad en algún momento de sus vidas. Durante la fiesta, quien se compromete con el cargo adquiere un estatus superior al resto de comuneros, lo que se manifiesta en el uso de atributos específicos y en su protagonismo en los actos rituales de la celebración. A cambio, debe patrocinar y organizar la fiesta, además de agasajar a quienes participen en ella.

Tabla 22
Cargos en las festividades de María Magdalena de Tintay
que son celebradas en el ámbito comunal

Festividad	Cargotes	Autoridades
Huaylía de Año Nuevo	Dos cargotes	Regidores <i>varayuq</i> (cargo desaparecido)
Carnavales	Mayordomo de María Magdalena	Directiva comunal
	Mayordomo de Santiago Apóstol	
Fiesta de las cruces	Cargote (cargo desaparecido)	Directiva comunal Cuadrillas
Fiesta de Santa María Magdalena	Mayordomo de María Magdalena	Directiva comunal
	Tres diputados	
	Capitán	
	Alférez	
	Adornante	
	Cargote de anexos altoandinos (cargo no observado)	
Fiesta de Santiago Apóstol	Mayordomo de Santiago Apóstol	Directiva comunal
	Tres diputados	
	Capitán	
	Alférez	
	Adornante	
<i>Yarqa aspiy o sequía</i>	Cargote (cargo desaparecido)	Directiva comunal
		Cuadrillas
		<i>Yaku</i> alcalde
<i>Hatun yapuy</i>	Mayordomo de María Magdalena	Directiva comunal
	Mayordomo de Santiago Apóstol	
Fiesta de San Francisco	Cargote (cargo desaparecido)	Directiva comunal
		Cuadrillas

Elaboración propia.

La organización de las fiestas de María Magdalena de Tintay es responsabilidad de un sistema de cargos, cuyo carácter articulado le ha permitido adaptarse a diferentes coyunturas históricas. En la comunidad, esta estructura es similar a un sistema de redes con jerarquías y tipos de autoridades superpuestas, según lo dicho por Pérez Galán (2002, p. 136).

Al respecto, el primer aspecto que destaca es, justamente, la participación de diferentes tipos de autoridades. Por ejemplo, los cargontes son cargos que suelen ser asumidos por una pareja de esposos⁷, cuya elección se realiza mediante ceremonias ritualizadas⁸. Tradicionalmente, los cargontes se encargaban de organizar y patrocinar toda una festividad o una parte importante de ella. Esto implica asumir diversas responsabilidades y gastos económicos, para lo cual cuentan con el apoyo de familiares y amigos. Además, los cargontes principales de cada fiesta deben cultivar maíz en las parcelas de su santo o santa y el producto cosechado puede utilizarse en la festividad. Comprometerse con este cargo puede ser entendido como una forma de redistribuir la riqueza (Fonseca, 1974), pero también de obtener prestigio personal (Diez, 2005; Pérez Galán, 2002). Muestra de ello es la posición central que tienen los cargontes en todas las ceremonias rituales de las fiestas en las que todavía subsisten.

En María Magdalena de Tintay, hasta hace pocas décadas, la organización y el patrocinio de todas las fiestas celebradas en el ámbito comunal recaían en cargontes específicos. En cambio, hoy en día solo sobreviven los cargontes de la huaylí de Año Nuevo (que reemplazaron a los tradicionales regidores *varayuy* y que ya no cultivan parcelas) y aquellos asociados a la fiesta patronal de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol (ver tabla 23).

Destaca este último grupo de diez cargontes, cuya organización es compleja, pues parecen conformar un pequeño sistema de cargos articulado y coherente en sí mismo⁹. La existencia de tantos cargontes es, por un lado, un reflejo de la importancia que tienen los santos patronos en María Magdalena de Tintay, así como de la cantidad de comuneros involucrados en la organización de su fiesta. Por otro lado, es interesante notar que los cargos están desdoblados en dos grupos con nombres, atributos y funciones

7. El hecho de que los cargos religiosos sean asumidos por parejas refuerza la importancia que tiene la familia como unidad básica de responsabilidad social (Ráez, 2004, p. 23). Por otro lado, durante el trabajo de campo se pudo constatar que, tal como sucede en otras localidades en los Andes peruanos (Pérez Galán, 2002), son los cargontes varones los que tienen una participación más activa en la esfera pública, por lo menos durante la festividad.

8. Los motivos para asumir este tipo de cargos son diversos. Algunas personas señalan que se asume un cargo por devoción al santo o santa. Sin embargo, en tanto se espera que todos los comuneros asuman el cargo alguna vez, no se puede descartar la existencia de cierta presión social ejercida por la comunidad; esto sucede también en otros casos (Diez, 2005). Ambos factores aseguran la continuidad de la celebración a lo largo de los años.

9. Hasta hace algunos años, a estos diez cargontes se sumaba el que organizaba a las comparsas de *paqucha* de los caseríos altoandinos.

idénticos (mayordomo, diputado, capitán, adornante, alférez). Uno de estos grupos se dedica exclusivamente al culto de Santa María Magdalena, mientras que el otro está relacionado con el de Santiago Apóstol.

El sistema de cargotes está jerarquizado. Así pues, los cargos de menor jerarquía son los de adornante y alférez. Estos cargotes realizan menos gastos y tienen menos atributos distintivos en las actividades que se llevan a cabo durante la fiesta¹⁰. De una jerarquía intermedia son el capitán y los diputados, ambos relacionados con la corrida de toros. Ellos portan distintivos, realizan constantes agasajos a sus invitados y tienen un papel central en la mayoría de las actividades de la festividad. Los diputados, además, son los encargados de realizar actividades como el *pagapi* al *apu* Qarwarasu, el *capa apaykuy* y el *toro velay*. Por último, los cargotes de mayor jerarquía son los mayordomos de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, quienes patrocinan las actividades del día central de la celebración de cada santo. Esta jerarquización se vincula a cierto orden en los cargos asumidos por cada individuo durante su ciclo de vida¹¹.

Un primer factor que articula la organización de las diferentes festividades de María Magdalena de Tintay es la centralidad que tienen, en varias de ellas, los mayordomos de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol¹². Y es que la importancia de la fiesta patronal es tal que las funciones de sus principales encargados exceden el ámbito de esta celebración. Ellos son quienes deben cultivar el maíz (combinado con habas) en las parcelas del santo de cuya fiesta son responsables, además de criar su ganado. También realizan el primer aporque (en noviembre), el pastoreo del ganado del santo y las constantes visitas destinadas a vigilar los

10. El alférez y el adornante son, además, los cargotes menos mencionados por los tintainos cuando se les pregunta por la organización de la fiesta patronal de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol.

11. Hipótesis de este tipo han sido planteadas por varios autores para sistemas de cargos a lo largo de los Andes peruanos (Fuenzalida, 1970; Pérez Galán, 2002). En el caso de María Magdalena de Tintay, se ha podido constatar que el cargo de mayordomo ha sido asumido por parejas de mayor edad, mientras que algunos diputados han sido jóvenes, inclusive recién casados. Algunos tintainos señalaron también que pasaron primero por cargos menores e intermedios, antes de asumir el de mayordomo. Algo similar sucedía antiguamente con las autoridades *varayuq* de Tintay. Mientras que el cargo de regidores era asumido por jóvenes, el alcalde *varayuq* era una persona de mayor edad. Esto permite plantear que, hasta hace algunas décadas, en María Magdalena de Tintay existía un sistema escalonado de acceso a cargos como el que plantea Fuenzalida (1970), en el que una persona comienza asumiendo cargos cívicos y religiosos de menor jerarquía, para ir ascendiendo con el paso de los años. Hasta el día de hoy, algo similar parece suceder con los cargotes de la fiesta patronal.

12. Estas situaciones, en las que el cargote de la fiesta central es, además, el principal patrocinador de fiestas menores, también se dan en otras localidades.

cultivos. En cambio, otras faenas están altamente ritualizadas y se vinculan directamente con festividades de María Magdalena de Tintay. La principal actividad del *hatun yapuy* es la siembra del maíz en las parcelas de los santos, para la que se cuenta con la colaboración de las cuatro cuadrillas de la comunidad. El carnaval, por su parte, coincide con la faena del segundo aporque. Los mayordomos de los santos patronos son los principales patrocinadores de ambas fiestas y se encargan de contratar a músicos y danzantes, así como de agasajar con comida y bebida a los participantes. En ambas celebraciones también se llevan a cabo actos rituales en homenaje a los santos patronos. Todo esto hace que los mayordomos de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol sean los cargotes más importantes de la comunidad, lo que implica un gasto más alto que, no obstante, acarrea mayor prestigio social¹³.

Por otro lado, un segundo factor que articula la organización de todas las festividades de María Magdalena de Tintay es la participación de autoridades cívicas, cuyas funciones trascienden el ámbito festivo y abarcan diferentes aspectos de la vida comunal. Estas autoridades representan a un colectivo organizado de comuneros y son escogidas por ellos. Hacia mediados del siglo XX, autoridades de este tipo eran los *varayuy*, que tradicionalmente combinaban funciones cívicas con roles centrales en ceremonias religiosas. Actualmente, el presidente de la comunidad y su junta directiva, los jefes de cuadrillas y el *yaku* alcalde siguen combinando —aunque no de la misma manera— funciones cívicas y religiosas. A diferencia de lo que sucede con los cargotes, los cargos cívicos son asumidos por individuos —no por parejas— y no siguen una secuencia jerárquica relacionada con el ciclo de vida.

Especialmente recurrente es la presencia del presidente de la comunidad y su junta directiva. Estos no solo han asumido algunas de las funciones antiguamente asumidas por los *varayuy*, sino que han adquirido otras nuevas dentro del ámbito festivo¹⁴. Así, actualmente la directiva comunal puede organizar y patrocinar festividades como la fiesta de las cruces

-
13. Durante el trabajo de campo se ha podido constatar que actualmente los mayordomos de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol también están presentes en la fiesta en homenaje a San Francisco, elaborando pequeños altares en homenaje a sus santos. Esto cobra sentido especialmente si se tiene en cuenta que esta fiesta se realiza al día siguiente del *hatun yapuy*, actividad que ellos organizan.
 14. Por supuesto, la centralidad de la junta directiva comunal en la organización festiva depende también de los intereses de sus miembros y no tanto de la tradición.

y la realizada en homenaje a San Francisco, las cuales habían dejado de practicarse y no cuentan con un cargonte. También asume cargos dentro de la fiesta patronal que hayan quedado libres y dirige la faena y el *pagapi* del *yarqa aspiy*. Se ha podido constatar, además, que la autoridad comunal vela en todas las festividades para que las actividades se lleven a cabo en orden y a la hora pactada, para lo cual convoca a los comuneros con un altavoz. A través de todos estos mecanismos de intervención directa, el presidente de la comunidad y su junta directiva garantizan la continuidad de las celebraciones tradicionales de María Magdalena de Tintay. Esto depende, en cierto grado, de la iniciativa de la directiva comunal, aunque es también lo que se espera de ella.

Los jefes de cuadrilla y el *yaku* alcalde han estado tradicionalmente vinculados al ámbito festivo. Los primeros se encargan de organizar y agasajar a los comuneros de su cuadrilla para la realización de faenas ritualizadas (*yarqa aspiy* y *hatun yapuy*) y para ciertas competencias que se dan en el ámbito festivo (*qashwa* de la fiesta de las cruces y *harricas* de San Francisco). Estas autoridades son especialmente importantes en el *yarqa aspiy*, pues reemplazan al antiguo cargonte y se encargan de organizar y patrocinar a los danzantes de tijeras y a los músicos. Por su parte, el *yaku* alcalde (alcalde de aguas) cumple funciones específicas en el *yarqa aspiy*, como autoridad encargada de administrar el agua de la comunidad.

Un tercer rasgo característico del sistema de cargos de María Magdalena de Tintay es que los cargontes y las autoridades cívicas de mayor importancia en la organización de una festividad cuentan con una serie de acompañantes con funciones específicas. Las labores de estas personas varían de acuerdo con la fiesta. Son especialmente recurrentes las figuras del *capataz* que se encarga de velar por el orden y el cumplimiento de las actividades, además de acompañar y agasajar a los danzantes y músicos contratados; y del *awki*, especialista que oficia los *pagapi*. Por otro lado, las autoridades del sistema de cargos suelen coordinar con comuneros vinculados al culto católico (como el ecónomo y el sacristán) para la realización de actividades litúrgicas.

Como se ha adelantado, el sistema de cargos de María Magdalena de Tintay está en constante transformación. Prueba de ello es que los cargos y sus funciones en el ámbito festivo surgen en diferentes momentos de la historia de la comunidad. De hecho, en este sistema de cargos es posible

encontrar hasta cuatro capas de formas organizativas superpuestas que tienen distintos orígenes históricos.

Tal como propone Millones (1999) para la costa norte peruana, es posible establecer algunos paralelos entre las festividades actuales y las formas organizativas preincaicas. Así, por ejemplo, desde tiempos prehispánicos las autoridades han combinado funciones cívicas y religiosas (Diez, 2005). Las formas de organización del trabajo en *minka*, que se detallarán más adelante, también tienen un origen prehispánico. Por último, y tal como se ha señalado en el primer capítulo, hay indicios del culto al *apu* Qarwarasu en su área de influencia desde, por lo menos, el Intermedio Tardío. Desde aquel entonces existían especialistas relacionados con este culto, como los *awkis* (o *yachaq*) actualmente. Sin embargo, es importante tener en cuenta que estas formas organizativas prehispánicas se han transformado con el paso de los siglos y se han ido adaptando a los diferentes contextos históricos.

Por el contrario, una parte importante del sistema de cargos proviene de los cambios impuestos por la administración colonial a los antiguos miembros del Auqui Ayllu Coolavin. Así, cargos como los de mayordomo, alférez o capitán suelen corresponder a cofradías religiosas. Estas instituciones, promovidas por la jerarquía eclesiástica católica y muy difundidas durante el siglo XVII, organizaban a la población laica alrededor del culto a un santo o santa. Su existencia no solo condujo a la recreación de las tradiciones populares, sino que permitió a los indígenas adquirir cierto prestigio social por medio del acceso a cargos (Diez, 2005; Fuenzalida, 1970)¹⁵. Como se ha podido apreciar, algunas de estas son también características del sistema de cargos de María Magdalena de Tintay. Aunque no se ha encontrado evidencia escrita de la existencia de cofradías en la comunidad, todo parece indicar que varios cargontes tienen su origen en una o dos que existieron desde tiempos coloniales¹⁶.

Poco después de la Conquista, a fines del siglo XVI y a raíz de las reformas toledanas, la administración española instituyó el gobierno de las reducciones de indios a través de cabildos. A la autoridad de los antiguos

15. Fuenzalida (1970) menciona, además, que las cofradías suelen administrar tierras y capital, que son usados para la realización de la fiesta. Este rasgo es compartido por los mayordomos de María Magdalena de Tintay.

16. La existencia de dos grupos de cargontes paralelos y diferenciados (uno para Santa María Magdalena y otro para Santiago Apóstol) hace suponer que hay dos cofradías distintas.

curacas se sumó la de una serie de cargos, entre los que destacan el alcalde, los regidores, el alguacil mayor y el procurador (Fuenzalida, 1970)¹⁷. Así pues, el antiguo sistema de alcaldes *varayuq* que seguía vigente hasta mediados del siglo XX en María Magdalena de Tintay es de origen colonial. Hasta aquel entonces, mantenían algunas de las características que tuvieron desde su introducción, como la combinación de funciones civiles y religiosas y sus distintivas varas de mando.

Con el advenimiento de la independencia del Perú, los *varayuq* perdieron la mayor parte de sus funciones frente al Estado y quedaron subordinados al gobernador distrital. Sin embargo, mantuvieron sus funciones internas y siguieron encargándose de la organización de ciertas festividades como la huaylía, en el caso de Tintay (Diez, 2005; Ráez, 2005). En tiempos de la República también se adicionaron algunos cargos a la organización festiva. Destaca el caso del diputado; el hecho de que uno de los distintivos de su comparsa sea una bandera del Perú y la misma denominación del cargo hacen referencia al periodo republicano.

Por último, algunos elementos del sistema de cargos observado en María Magdalena de Tintay han sido introducidos recientemente, desde fines del siglo XX hasta la década de 2010. Al igual que en muchas localidades de los Andes peruanos, diversas transformaciones sociales —entre ellas, la migración y la conversión de comuneros a religiones no católicas— han conducido a la crisis del antiguo sistema de cargos. En Tintay, prueba de ello es la desaparición de casi todas las autoridades *varayuq* —a excepción del *yaku* alcalde— y de los cargontes de la mayoría de las festividades. Sin embargo, la reaparición de una serie de celebraciones en los últimos años es resultado de la reinención del sistema de cargos y de la búsqueda de formas alternativas de patrocinio y organización de las festividades (Diez, 2005, 2016).

Así, las funciones de cargos ya desaparecidos pasan a ser asumidas por nuevos cargontes o por autoridades cívicas previamente existentes. Un ejemplo de lo primero es la aparición de dos cargontes de huaylía, que reemplazan a los antiguos regidores *varayuq* sin dejar de lado la organización dual de la festividad. Lo segundo se manifiesta en el *yarqa*

17. Los antiguos cabildos de indios también solían tener un mayordomo, un escribano, alguaciles, un pregonero, un carcelero y un verdugo. La organización y los cargos del cabildo variaban ligeramente en cada población (Fuenzalida, 1970; Ráez, 2001).

aspiy, donde los jefes de cuadrilla han pasado a asumir el papel de cargontes de la fiesta y, por ende, han adquirido un rol central en esta. También se evidencia en la figura cada vez más importante del presidente de la comunidad y su junta directiva en la organización festiva; como se detalló en el capítulo anterior, este proceso se ha acentuado en la década de 2010¹⁸. Por otro lado, a raíz de la cantidad creciente de tintaínos en la capital y otras grandes ciudades del país (Ica, Huamanga, Pisco, Nasca y Cañete), las asociaciones de migrantes han comenzado a organizar «réplicas» de algunas de las celebraciones más importantes de su comunidad. Para ello, designan a algunos cargontes, siguiendo la usanza tradicional; en vez de trabajar con el presidente comunal, ellos reciben el apoyo de los directivos de sus asociaciones de migrantes.

Los cambios recientes en la organización festiva han conllevado transformaciones en las festividades mismas, tal como se ha detallado en el capítulo anterior¹⁹. Vemos así que los tintaínos buscan activamente mantener la forma en que las fiestas eran practicadas antiguamente, así como la organización festiva tradicional. Por otro lado, es gracias a los cambios recientes en el sistema de cargos que ha sido posible que las festividades sigan celebrándose. Ello demuestra que las prácticas festivas de María Magdalena de Tintay son cultura viva, capaz de adaptarse a los diferentes contextos históricos de la comunidad, manteniendo una continuidad con lo practicado por generaciones anteriores.

De este modo, la organización de las diferentes festividades de María Magdalena de Tintay es articulada por un complejo sistema de cargos, en el que colaboran diferentes tipos de autoridades. Parte de ellas son los cargontes, la mayoría de los cuales tienen su origen en cargos de cofradías coloniales y cuyas funciones se limitan exclusivamente al culto de un personaje católico. Los cargontes de la fiesta patronal están tradicionalmente jerarquizados, lo que denota una organización dual.

-
18. La participación creciente de autoridades políticas en las fiestas es frecuente en los Andes peruanos y suele relacionarse con procesos de resignificación de las festividades tradicionales y de las identidades locales. No solo cambia la función de las fiestas, sino que comienzan a formar parte de proyectos políticos y de construcción de identidades. En ese sentido, es importante tener en cuenta las agendas de los actores políticos que comienzan a tener injerencia en el ámbito festivo (Diez, 2016).
19. Se pueden identificar, por ejemplo, cambios en las fechas de realización de las fiestas, en los participantes y en los actos rituales. Quizá el caso más evidente es el de la fiesta de las cruces. Su organización, al ser asumida por la comunidad, pasó de ser una festividad celebrada por separado por grupos de personas a ser practicada en un solo día y lugar por toda la comunidad (organizada en cuadrillas).

La organización festiva incluye también cargos civiles que actualmente no se encuentran jerarquizados porque tienen orígenes diversos. Entre ellos destaca la junta directiva comunal, que ha adquirido preeminencia recientemente, pero que reproduce la complementariedad de los roles cívicos y religiosos que han tenido las autoridades locales desde tiempos prehispánicos. Estos cargos de orígenes diversos se integran en un sistema de redes superpuestas. Es así que conforman una estructura más o menos coherente que, más que ser invariable en el tiempo, es sumamente flexible. Esta característica es la que le ha permitido adaptarse a los diferentes contextos históricos por los que ha pasado la comunidad y ha hecho viable la celebración de las festividades tradicionales de Tintay hasta el día de hoy.

Reciprocidad asimétrica en el ámbito festivo

La participación y la colaboración de los tintaínos en las festividades pueden explicarse por diversos factores, entre los que destacan las formas de trabajo colectivo tradicional y de vínculos de apoyo recíproco entre los tintaínos que asumen cargos festivos.

En María Magdalena de Tintay se han identificado dos modos de trabajo colectivo ritualizados. En ambos casos se trata de formas de reciprocidad asimétrica, en las que quien solicita el apoyo de los comuneros tiene —temporalmente y en virtud de su cargo— un estatus superior a estos. Es asimétrica porque el apoyo no se devuelve mediante el ofrecimiento de un servicio idéntico (como en el *ayni*), sino a través de formas determinadas por la tradición de la comunidad.

La primera de estas formas es el trabajo colectivo que se observa en el *yarqa aspiy*, que corresponde a lo que Gelles (1984) y los propios tintaínos definen como una faena. Se trata de «un impuesto de trabajo realizado por la comunidad sobre la unidad doméstica» (Gelles, 1984, p. 307), efectuado por la junta directiva comunal sobre los comuneros calificados de Tintay y sus familias. Al ser un impuesto, incluye medidas coercitivas —una multa, que en 2019 fue de 50 soles— aplicadas a quienes no cumplen con el trabajo solicitado. De esta manera, la autoridad comunal garantiza la participación de una proporción importante de su población. El hecho de que el trabajo de limpieza de acequias se realice siguiendo esta modalidad de faena es una muestra más de la importancia que tienen el agua y la infraestructura hidráulica para la población de María Magdalena de Tintay.

La faena comunal del *yarqa aspiy* es indispensable para el desarrollo de la actividad agrícola, uno de los sustentos económicos principales de la mayoría de las familias de la comunidad.

En cambio, y siguiendo lo planteado por Gelles (1984), el trabajo colectivo de siembra de maíz realizado durante el *hatun yapuy* corresponde a una variedad de *minka*²⁰. Este tipo de trabajos son solicitados por un comunero que tiene un estatus superior (Fonseca, 1974). En este caso, se trata de los mayordomos, que actualmente cuentan con el apoyo de la junta directiva comunal para la convocatoria. A diferencia de lo que sucede en agosto, el trabajo de *minka* no es obligatorio. Resulta interesante constatar que, en términos generales, en los Andes peruanos la *minka* se suele asociar con cultivos como el de maíz, cuya siembra y barbecho requieren trabajo extra familiar (Gelles, 1984). Por esto mismo, ha sido una de las formas mediante las cuales se trabajaban tradicionalmente las tierras de las cofradías (Fuenzalida, 1970, p. 99). Además, una de las figuras que suele aparecer en la *minka* es la del *masa*, *masha* o yerno, cuyo vínculo con quien solicita el trabajo trasciende la celebración propiamente dicha²¹. Estas personas, además de participar del trabajo, deben realizar gastos para amenizar la actividad (proporcionan músicos, trago, comida, pirotecnia, además de un árbol pequeño cortado que será dejado en la parcela); todo ello, como parte de un complejo intercambio de regalos (Fonseca, 1974)²².

Además de ser formas de relación asimétrica, la faena del *yarqa aspiy* y la *minka* del *hatun yapuy* poseen varias características en común. Por un lado, al ser jornadas de trabajo ritualizadas, a ellas se superponen una serie de elementos festivos. Estos, en conjunto, pueden ser entendidos como la retribución inmediata que los cargontes están obligados a brindar a los comuneros que han participado en la tarea, de acuerdo con lo dictado por la tradición²³. Estos elementos son también lo que diferencia a estas jornadas

20. Durante el trabajo de campo no se pudo apreciar que los comuneros de María Magdalena de Tintay usaran este término para referirse al trabajo del *hatun yapuy*.

21. El *masa* también puede ser, en la práctica, otro familiar ceremonial o por afinidad.

22. Algo similar se puede decir respecto a la *herranza*, fiesta de marcación del ganado, otra jornada de trabajo ritualizada en la que el trabajo no es obligatorio y en la que se hace presente el *masa* o yerno. Sin embargo, en este caso la colaboración es más restringida a los familiares de quien hace la *herranza* y no se ha identificado que quien solicita el trabajo tenga un estatus mayor que aquellos a quienes pide apoyo.

23. Así, si bien el cargonte adquiere una mayor jerarquía, no puede decidir libremente cómo retribuir a sus trabajadores.

de trabajo de las faenas no ritualizadas que se dan en la comunidad²⁴. Así, los cargontes están obligados a agasajar a los trabajadores, brindándoles coca, comida y trago en momentos de descanso durante la jornada de trabajo. Una vez terminada esta, realizan recepciones en las que el agasajo continúa; en ellas también participan los comuneros más cercanos al cargonte. La contratación de intérpretes de música y danza —danza de tijeras y *qashwa* de *sequia* en agosto y *quimichu* y huaylia en octubre²⁵— es también parte de la retribución. Mientras que el *quimichu* ameniza el trabajo de la siembra, el resto de las comparsas entretienen a los comuneros en pasacalles, eventos competitivos y recepciones. Además, los cargontes deben solicitar permiso al *apu* Qarwarasu mediante un *pagapi* y saludan a los santos patronos desde las puertas de la iglesia. Todo esto, por supuesto, representa un gasto considerable para quien solicita el trabajo²⁶.

Para organizar ambas jornadas de trabajo, las labores se reparten entre cuatro cuadrillas que compiten entre sí para hacerlo mejor y más rápido. Al respecto, se puede decir que esta y otras formas de competencia refuerzan la pertenencia de los comuneros a las cuadrillas. Este tipo de división en grupos competitivos también se da en otras localidades de la zona y de los Andes peruanos, bajo la forma de *ayllus*, parcialidades u otras subdivisiones comunales (Fuenzalida, 1970; Gelles, 1984). Si bien tradicionalmente los hombres se encargan del trabajo en la acequia y la chacra y las mujeres se desempeñan como *muquq* o semilleras en el *hatun yapuy* y participan de la preparación de la comida y los agasajos, esto puede variar de acuerdo con las circunstancias.

Se pueden identificar, además, vínculos de reciprocidad asimétrica que los cargontes establecen con músicos, danzantes y otros especialistas cuya presencia es necesaria para el correcto desarrollo de una fiesta. Durante el trabajo de campo se observaron estos vínculos con los ejecutantes de *quimichu* del *hatun yapuy* y los del *waqrapuku* en la fiesta patronal, quienes se encargan de traer a los toros del diputado desde las zonas altas

24. En María Magdalena de Tintay, así como en otras comunidades, existen faenas seculares o no ritualizadas convocadas por la junta directiva de la comunidad, que no incluyen los elementos rituales existentes alrededor del *yarqa aspiy*.

25. El *harawí*, que también se ejecuta después de la jornada de trabajo del *hatun yapuy*, es ejecutado por los mismos trabajadores *taqlleros* y no por comparsas contratadas por el cargonte.

26. Según lo planteado por algunos investigadores, este tipo de retribuciones inmediatas ayudarían a redistribuir la riqueza del cargonte entre los miembros de la comunidad (Fonseca, 1974). Sin embargo, no se han hecho cálculos económicos que permitan corroborar esta afirmación para el caso de María Magdalena de Tintay.

y de acompañarlos durante el *toro velay*. Como retribución a sus servicios, los cargontes les ofrecen comida y trago durante el transcurso de la fiesta (en el caso de los ejecutantes de *waqrapuku*, en momentos específicos de la celebración).

Otro tipo de reciprocidad se da entre los cargontes y los comuneros a través de vínculos de parentesco de diferente tipo (consanguíneo, por afinidad o ceremonial). Si bien se trata de ofrecimientos voluntarios, muchas veces se espera que los parientes aporten a su cargonte de una u otra forma; de este modo, se ejerce cierta presión social sobre ellos. La cantidad de estos intercambios es mayor en los cargos de más importancia, como los de mayordomo y diputado. Se ha hablado ya del *masa* o yerno, en quien recaen las obligaciones más pesadas. Esta figura se puede entender como un «intruso» en la familia de los cargontes que, por esto mismo, tiene una posición inferior (Isbell, 1974)²⁷. En la fiesta patronal, el *capa apaykuy* es un intercambio ritualizado entre los diputados y sus compadres, entre los cuales hay un vínculo de reciprocidad asimétrica. Los compadres y comadres obsequian a los diputados sus distintivas capas, además de *inqalmas*, llicllas, polos y cajas de cerveza. Esta entrega es retribuida inmediatamente con trago, comida y una bienvenida efusiva. En términos más generales, algunos tintainos han señalado que se espera que los compadres y los familiares consanguíneos²⁸ apoyen a los cargontes ofreciendo comida, trago y, en algunos casos, comparsas de música; también, que visiten a los patrocinadores y formen parte de su comitiva.

Todos estos aportes son retribuidos por los cargontes en el transcurso de la fiesta. En las recepciones que organizan, los parientes son agasajados con comida y bebida, además de música. En el último día de la fiesta patronal, los cargontes visitan personalmente a los compadres, acompañados de músicos, y les ofrecen comida y bebida como muestra de agradecimiento por el apoyo brindado durante la fiesta.

27. Isbell (1974) menciona que, en la localidad de Chuschi (provincia de Cangallo, región Ayacucho), el *masa* debe realizar labores usualmente atribuidas a mujeres, como servir la chicha, y actuar como un personaje cómico. Algo similar ocurre en María Magdalena de Tintay, donde ayuda a servir la comida y puede ser objeto de la burla de los suegros, según lo señalado por los comuneros.

28. Se puede afirmar que los parientes por afinidad (parientes del esposo o la esposa) de uno de los cargontes son equivalentes a los parientes consanguíneos (Isbell, 1974), especialmente si se tiene en cuenta que el cargo es asumido por ambos cónyuges y no por una sola persona.

La abundancia de este tipo de vínculos basados en el parentesco y el hecho de que estén estrechamente relacionados con elementos claves en una fiesta —como la comida o la música— muestran que la red de parentesco sigue siendo un recurso indispensable para el cumplimiento de cargos y para la realización de festividades tradicionales (Isbell, 1974; Ráez, 2004, 2005). Durante la festividad y en sus preparativos, los cargantes deben acceder a los recursos que ofrece su red de parentesco, no solo para poder realizar una fiesta más ostentosa, sino para poder retribuir a quienes lo apoyan. Como en otras localidades (Isbell, 1974), se tienen expectativas más o menos diferenciadas de cada categoría de parentesco.

Como es de esperar, estos vínculos han sufrido algunos cambios a raíz de las transformaciones que se han dado en las festividades tradicionales de María Magdalena de Tintay y en la misma comunidad. La desaparición de los cargantes de algunas festividades ha implicado la de las relaciones de intercambio basadas en el parentesco que ellos requerían. En el caso del *yarqa aspiy*, el hecho de que los jefes de cuadrilla hayan comenzado a asumir como cargantes ha implicado que se espere que los braceros y sus familias colaboren en aspectos como la comida.

Quizás el cambio más significativo sea el aumento de contratos de músicos, danzantes, entre otros, en contextos festivos, lo que en algunos casos ha fomentado su especialización y ha propiciado que su arte sea su principal fuente de ingresos.

La relación con los músicos y danzantes resulta de especial interés, ya que en ella aparecen elementos que van más allá de la relación contractual propiamente dicha (en la que prima la retribución económica por el servicio ofrecido). Así, durante la celebración, músicos y danzantes son agasajados constantemente por el cargante y sus colaboradores —se les ofrece comida, bebida y un lugar dónde dormir si provienen de otra localidad—. En el *yarqa aspiy* y la huaylía de Año Nuevo se designa a un ayudante del cargante (el *capataz*) para que agasaje y atienda personalmente a músicos y danzantes. Al finalizar esta última fiesta se realiza, además, el despacho para agradecerles y despedirlos. Como se ha podido apreciar, estos elementos —agasajo y despacho— son los que suele ofrecer el cargante en las relaciones de reciprocidad asimétrica que lo involucran y que se superponen al vínculo contractual monetario.

Como se ha podido apreciar, durante todo el ciclo festivo de María Magdalena de Tintay se manifiestan diferentes vínculos de intercambio de servicios o bienes. Estos se caracterizan por ser parte de relaciones de reciprocidad asimétrica, en las que el servicio ofrecido no es igual a la retribución y uno de los participantes tiene un mayor estatus que el otro (Fonseca, 1974). Los términos del intercambio y su nivel de obligatoriedad son determinados no solo por los comuneros de mayor estatus, sino, sobre todo, por la tradición. Ocupan un lugar central los organizadores y los patrocinadores de la festividad (especialmente los cargontes, pero también las autoridades), quienes adquieren temporalmente un mayor estatus en virtud de su cargo. Del otro lado se encuentran todos los comuneros de Tintay²⁹. En algunos de estos vínculos, como los comprendidos en la faena y la *minka*, una gran cantidad de comuneros participan en una jornada de trabajo relacionada con la agricultura o la ganadería. En otras relaciones de reciprocidad asimétrica, comuneros específicos brindan productos y servicios necesarios para la realización de una fiesta. Destacan en este último grupo las obligaciones de los familiares de los cargontes, las cuales evidencian la importancia de las relaciones de parentesco para la realización de cualquier festividad (Isbell, 1974). A cambio de toda esta ayuda, los cargontes efectúan una retribución inmediata, principalmente en forma de agasajos; en algunos casos, se dan retribuciones posteriores.

Actualmente, estos vínculos basados en la reciprocidad asimétrica son claves para llevar a cabo las diferentes festividades de María Magdalena de Tintay. Mediante estos mecanismos, los cargontes pueden aligerar el gasto que supone el patrocinio de una fiesta, pues pueden repartirlo entre sus parientes y otros comuneros cercanos. Asimismo, es solo de esta manera que los organizadores pueden contratar a músicos, danzantes, entre otros, y acceder a la mano de obra necesaria para la realización de las diferentes actividades. El involucramiento de una proporción considerable de comuneros a través de estos mecanismos garantiza, además, parte de la afluencia a las celebraciones.

29. En esta sección se han puesto de relieve las festividades en las que participa toda la comunidad. Sin embargo, vínculos de este tipo también se dan en las celebraciones de carácter familiar en las que no hay cargontes. Se puede tomar como ejemplo la celebración del Día de Vivos y Día de Muertos. En ella se da un intercambio asimétrico entre los comuneros que tienen hornos y los que no los tienen, pero desean cocinar *buyllus*, palomas y *wawas* tradicionales. Los primeros permiten a los segundos cocinar sus bizcochos, pero se quedan con parte del producto.

De esta manera, las festividades actualizan los vínculos existentes entre los miembros de la comunidad, pues ayudan a mantenerla unida; esto ocurre, especialmente, en el caso de las relaciones de parentesco. También permiten reproducir la estructura del sistema de cargos y la jerarquía de los cargantes frente al resto de los comuneros (Isbell, 1974). Por otro lado, el uso de la reciprocidad asimétrica es el que posibilita el mantenimiento del vínculo de los comuneros con sus santos patronos y con el propio *apu* Qarwarasu. Así, es solo gracias a la sumatoria de apoyos recibidos por el cargante o patrocinador que este puede retribuir a la comunidad y servir como responsable de esta ante las entidades superiores.

Al igual que el sistema de cargos, ni las jornadas de trabajo ni el resto de los vínculos de reciprocidad asimétrica siguen un modelo estático, sino que su importancia y sus características han cambiado con el paso del tiempo. Como se dijo anteriormente, estos se han adaptado a las diferentes circunstancias históricas por las que ha pasado la comunidad, lo cual se observa en la conexión, a la vez monetaria y de reciprocidad asimétrica, que se tiene actualmente con músicos y danzantes. Ciertamente, el aumento de los contratos pagados no ha afectado las relaciones de reciprocidad y estas no necesariamente serían contradictorias.

Dualidad, complementariedad y unidad en las festividades tintainas

Un tercer elemento de la organización festiva en María Magdalena de Tintay que vale la pena destacar es que se puede identificar la presencia de dualidades opuestas, pero complementarias en las festividades y en algunas dimensiones la vida comunal. En términos generales, este modelo de oposiciones complementarias ha sido ampliamente registrado tanto en la región ayacuchana como en otras poblaciones de los Andes peruanos. Algunos investigadores también han podido identificar este modelo o alguno de sus componentes en localidades del área de influencia del *apu* Qarwarasu, como Cabana Sur, Sondondo y Andamarca (Arce, 2006a; Ossio, 1981, 1992; Palomino, 1984)³⁰. Para algunos de estos autores, las oposiciones complementarias trascienden el ámbito festivo y abarcan articuladamente todas las dimensiones relevantes de la vida de la comunidad (Palomino, 1984). En María Magdalena de Tintay, este tipo de figuras aparecen reiteradamente en las esferas festiva y religiosa y también

30. Palomino (1984) hace un recuento de las investigaciones que han permitido identificar el sistema de oposiciones duales complementarias en toda la región Ayacucho.

se manifiestan en algunos aspectos de la organización social y política de la comunidad campesina. A continuación, se presenta un recuento de las diferentes formas de organización dual identificadas en María Magdalena de Tintay, con énfasis en la manera en que están articuladas.

Tabla 23
Principales oposiciones duales identificadas
en María Magdalena de Tintay

Dimensión	Oposiciones duales
Religión	Dualidad de santos patronos: Santa María Magdalena y Santiago Apóstol
Organización festiva	Dos grupos de cargontes paralelos en fiesta patronal (cinco para Santiago Apóstol y cinco para Santa María Magdalena)
	Dos cargontes de huaylía que se confrontan en los <i>tupaykuy</i>
	Dos cuadrillas encargadas del <i>yarqa aspiy</i> que se confrontan en los <i>atipanakuy</i>
	Dos grupos de cuadrillas en contrapunto en la fiesta de las cruces
Organización comunal	División en cuatro cuadrillas que compiten en jornadas de trabajo
	Dos jefes por cuadrilla (presidente, secretario)
	Agricultores de zona baja-ganaderos de zona alta

Elaboración propia.

Un ámbito íntimamente relacionado con la organización festiva —y que la fundamenta— es el de las creencias religiosas de la mayoría de los comuneros de María Magdalena de Tintay. En esta esfera, la organización dual se manifiesta en la existencia de dos santos equivalentes y de igual jerarquía para los feligreses: Santa María Magdalena y Santiago Apóstol. Ambos tienen atributos diferentes pero complementarios: Santiago Apóstol es una imagen masculina y Santa María Magdalena es una imagen femenina. El primero está asociado al ganado equino, mientras que la segunda está vinculada al ganado vacuno —las dos especies han sido muy importantes para la economía de las familias campesinas de María Magdalena de Tintay hasta fines del siglo XX—. Coincidentemente, es la danza del *vaka taki* la que está más relacionada con Santa María Magdalena, mientras que el *kaway kawa* (vinculado a los caballos) se asocia a Santiago Apóstol.

El hecho de que haya dos santos de igual importancia en una misma comunidad campesina se suele asociar a la existencia de dos *ayllus* o

mitades de orígenes muy antiguos. Esto tendría que ver con la presencia de dos cofradías coloniales en una localidad (Fuenzalida, 1970; Palomino, 1984). En cambio, en María Magdalena de Tintay, la organización alrededor de dos santos habría surgido a raíz de la desestructuración social ocasionada por el incendio y el abandono del pueblo de Ukullaqta. Según la tradición oral tintaina, antiguamente habrían existido tres santos de la misma importancia (Santa María Magdalena, Santiago Apóstol y San Isidro Labrador). Del mismo modo, durante el trabajo de campo se pudo constatar que actualmente el culto a dos santos no está asociado a dos segmentos internos de la comunidad.

De forma similar al caso de la localidad de Sarhua (Víctor Fajardo, Ayacucho), estudiado por Palomino (1984), la dualidad de santos se corresponde con la organización al interior de la iglesia, de acuerdo con el género de los feligreses y de los propios santos. Durante el trabajo de campo se pudo constatar que los santos (San Felipe, Santiago Apóstol y San Francisco) son ubicados al lado izquierdo del altar, mientras que las santas (Santa María Magdalena, Santa Isabel y Santa Marta) están al lado derecho. Al medio del altar, en la parte superior, se ubica una imagen de la Virgen María y una representación del Espíritu Santo; delante, una figura de Jesucristo. Esta distribución se asocia a la de los feligreses en algunas misas observadas durante la fiesta de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol y en aquella realizada en homenaje a San Francisco. En ellas, los hombres se colocaban en las bancas al lado izquierdo del templo, mientras que las mujeres se sentaban en las bancas al lado derecho³¹ (Palomino, 1984).

Existe una divergencia entre el culto católico y el culto a las deidades andinas locales³². Esto se manifiesta de diversas maneras dentro y fuera del espacio festivo, en muchos niveles. Por ejemplo, en el espacio geográfico resulta interesante constatar que Santa María Magdalena y Santiago Apóstol permanecen en la zona intermedia del territorio comunal (y antiguamente se encontraban en la zona baja), asociados al ganado que se cría en estos

31. Esta distribución no se observó en las misas más concurridas. La distribución espacial identificada en María Magdalena de Tintay es opuesta a la encontrada por Palomino (1984) en Sarhua, donde lo masculino va a la derecha y lo femenino, a la izquierda.

32. En comparación con lo que señala Palomino (1984) respecto a que los personajes católicos están relacionados con lo que sucede después de la muerte y las deidades andinas están vinculadas con la vida terrenal, en Santa María Magdalena de Tintay los santos se asocian de múltiples maneras con la vida y se vinculan con fuerzas productivas importantes y con faenas ritualizadas como el *hatun yapuy*.



Distribución de santos en el altar de la iglesia durante misa en homenaje a San Francisco.

pisos ecológicos³³. En cambio, el *apu* Qarwarasu y sus *quchas* se encuentran en la zona más alta de Tintay y en la tradición oral se vinculan más al ganado auquénido nativo. A raíz de la dualidad de santos, se puede interpretar que, de cierta forma, el ganado vacuno y el ganado equino son opuestos, pero complementarios. A su vez, estos animales de origen europeo se oponen a los auquénidos, que están asociados al *apu* Qarwarasu. Por supuesto, estas oposiciones también tienen excepciones que son resultado del sincretismo religioso que se ha dado en los Andes peruanos. De esta forma, por ejemplo, la laguna Media Luna está asociada específicamente al ganado vacuno, a pesar de que este es de origen europeo.

El culto a los santos y al *apu* se daba (por lo menos hasta fines del siglo XX) en todos los poblados de la comunidad, independientemente del piso ecológico en que se ubicaran. Además, tradicionalmente en las zonas altas había algunas cruces y hasta hace pocos años se realizaba un culto a Santa Bárbara de Lunco, patrona del caserío de Lunco. Cada culto tiene sus propios oficiantes. Por ejemplo, el católico es presidido por el

33. Esta afirmación se puede extender al culto colonial a San Isidro Labrador, un santo asociado a la actividad agrícola, la cual se realiza casi exclusivamente en las zonas baja e intermedia de la comunidad.

párroco de Sucre y por el sacristán³⁴, que no necesariamente deben ser de la comunidad. Por su parte, quienes suelen realizar los pagos a la tierra son los *awkis*, que deben tener conocimiento y vínculo con el territorio comunal (es decir, con el *apu*, los *wamanis* y las *quchas*).

En algunas de las festividades tintaínas el énfasis está puesto en realizar homenajes a personajes católicos, mientras que otras se centran en el *apu* Qarwarasu y las lagunas. Al primer grupo pertenecen la huaylía de Año Nuevo, la fiesta de las cruces, la fiesta patronal, el *hatun yapuy* y la fiesta de San Francisco. En cambio, en el segundo se ubican el *yarqa aspiy* y la herranza. Sin embargo, en todas ellas debe haber un ritual de agradecimiento y pedido de permiso al *apu* Qarwarasu —el *pagapi* o *sayma*—; en la *sequia* también hay un ritual de saludo a los santos patronos en las puertas de la iglesia³⁵. Por otro lado, durante las celebraciones, los cultos a los santos y a las deidades andinas se realizan en lugares diferentes. Los primeros son homenajeados en la iglesia y en la plaza del pueblo; entretanto, las corridas de toros se hacen en las afueras del pueblo, en el sector Chacmapampa. En cambio, los *pagapis* en homenaje a los *apus* y *quchas* se llevan a cabo en la colina Aqechita Muju —cercana a Chacmapampa³⁶—, en las parcelas o en las mismas faldas del *apu* (Tinkunapampa)³⁷.

La organización festiva parte de estas oposiciones duales en el ámbito religioso y en ella también se manifiesta una estructura dual. En el sistema de cargos, el ejemplo más claro de ello es la ya mencionada división de los cargantes de la fiesta patronal en dos grupos paralelos, equivalentes e idénticos: uno para Santa María Magdalena y otro para Santiago Apóstol. El hecho de que haya dos mayordomos hace que la organización dual se extienda más allá de la fiesta patronal, de las celebraciones de carnavales y del *hatun yapuy*. En la fiesta de la huaylía de Año Nuevo, la dualidad se expresa en la existencia de dos cargantes paralelos que reemplazan a

34. Durante 2019, el sacerdote oficiante no pertenecía a la comunidad, mientras que el sacristán era tintaíno con formación en un seminario de Lima.

35. En las letras de los géneros musicales tradicionales de Tintay y las declaraciones y los discursos de los comuneros en el espacio festivo también aparecen alusiones a los santos patronos y al *apu* Qarwarasu. En la *puchqalla* del *yarqa aspiy* también se pudo presenciar un rezo de agradecimiento a Dios por la faena realizada.

36. Este ruedo taurino puede ser entendido como un espacio de encuentro entre ambos cultos durante la fiesta patronal, considerando que en esta fiesta se realiza el *pagapi*.

37. Esta distribución espacial parece denotar que, en el contexto festivo, el *apu* y las deidades andinas se ubican en la periferia, mientras que los santos católicos están en el centro del pueblo.

los cuatro *varayuy* encargados en tiempos antiguos. En cambio, la junta directiva comunal representa una forma más reciente de organización no dual, que mantiene la unidad, la cohesión y la continuidad de las celebraciones en tiempos de crisis del complejo festivo tintaíno.

La organización en cuatro cuadrillas, que se manifiesta en las celebraciones de la fiesta de las cruces, la *sequia* y el *hatun yapuy*, merece una explicación aparte. En efecto, se trata de la división de la comunidad en cuatro segmentos internos, entre los cuales se reparte una proporción importante de los comuneros de María Magdalena de Tintay. La adscripción a una u otra cuadrilla es por orden alfabético y de acuerdo con el apellido, por lo que se puede afirmar que está vinculada al parentesco y a una filiación patrilineal. Muchos informantes expresaron cierta identificación con su cuadrilla, lo cual se hace mucho más evidente en las celebraciones en las que estas cumplen un rol importante. Por otro lado, es interesante notar que la organización dual se replica en la existencia de dos jefes por cuadrilla (un presidente y un secretario).

Cabe acotar que la organización de una comunidad en segmentos internos patrilineales que siguen un principio de dualidad o cuatripartición está bien documentada en la región ayacuchana (Arce, 2006b; Fuenzalida, 1970; Ossio, 1981, 1992; Palomino, 1984)³⁸. Alternativamente, las divisiones internas suelen denominarse *ayllus*, barrios, cuadrillas o parcialidades. Pese a que reproducirían una estructura dual existente desde tiempos prehispanicos, estas subdivisiones son resultado de procesos históricos y de las desestructuraciones locales consecuentes (Ossio, 1981; Palomino, 1984). El caso de las cuadrillas de María Magdalena de Tintay no es la excepción³⁹. Si bien en la zona pueden observarse ejemplos de organizaciones duales previas a la llegada de los españoles, el ordenamiento a partir de cuadrillas ha sido resultado de la búsqueda de nuevas formas organizativas por parte de los tintaínos, como respuesta a los cambios estructurales que la comunidad ha sufrido durante toda su historia. El éxito de esta nueva forma

38. La cuatripartición es, para algunos de estos autores, la manifestación última de la existencia de dos grupos opuestos y del principio de dualidad (Palomino, 1984).

39. El término «cuadrillas» es también usado en otras localidades para denominar a subdivisiones de origen reciente, que reemplazan a agrupaciones más antiguas. Es el caso, por ejemplo, de San Miguel de Manchiri (distrito de Carapo, provincia de Huanca Sancos, en Ayacucho), donde los cinco *ayllus* antiguos fueron reemplazados por doce cuadrillas. Ambas localidades han sufrido cambios demográficos y desestructuraciones sociales en el siglo XX que obligaron a cambiar las subdivisiones antiguas.

cuatripartita ha garantizado su continuidad hasta la actualidad. Por otro lado, y a diferencia de muchos de los casos planteados por los autores antes mencionados, las cuadrillas no están jerarquizadas⁴⁰ y no son ubicables geográficamente. Tampoco tienen relación con la segmentación por barrios del pueblo de Tintay ni con la división por pisos ecológicos de la comunidad.

La organización cuatripartita de las cuadrillas de María Magdalena de Tintay se reproduce en las jornadas de trabajo comunales —dentro y fuera del ámbito festivo— en las cuales el trabajo se reparte entre las cuatro. Son dos cuadrillas las que asumen la organización del *yarqa aspiy* cada año y deben colaborar entre sí para la correcta organización y realización de la faena comunal. Además, las cuadrillas se organizan en competencias duales, como la que se da entre los danzantes de tijera en los *atipanakuy* de la *sequia*⁴¹. Algo similar sucede en el contrapunteo de música y danza que se lleva a cabo en la fiesta de las cruces, en la que las cuatro cuadrillas se organizan en dos grandes grupos (con dos cuadrillas cada uno).

Se ha podido identificar la presencia de esta organización en dos mitades opuestas pero complementarias en dos aspectos más de la vida comunal de María Magdalena de Tintay. Uno de ellos es la división de hombres y mujeres. En esta sección ya se han mencionado algunos ejemplos de esta dualidad, como el ordenamiento por género dentro de la iglesia, la división del trabajo de acuerdo con el género y el hecho de que los cargontes siempre son una pareja, con roles complementarios. A esto se debe añadir la complementariedad de funciones observada en la música y la danza. Durante el trabajo de campo se pudo notar que las mujeres asumen los papeles de cantantes, de ejecutoras de la *tinya* o *wankar* y de pastorcitas de huaylías; por su parte, los hombres se encargan del resto de roles. Además, comuneros y comuneras juegan a enfrentarse entre sí en algunas danzas, como el *kaway kawa* y el *chicochico* o *torotoro* de la herranza. Estas actividades, que toman la forma de competencias mano a mano en las que se representa de forma jocosa al ganado, también tienen algunas connotaciones sexuales.

40. El hecho de que las cuadrillas estén organizadas por números (primera, segunda, tercera, cuarta) no implica una estructura jerárquica, sino, más bien, una referencia al orden alfabético.

41. Lo mismo sucede con los músicos que compiten en el concurso posterior.

Otro aspecto, más directamente relacionado con la política de la comunidad, es cierta diferenciación entre los comuneros del pueblo de Tintay y los que residen en los caseríos altoandinos (Huaco, Lunco, Volcán de Ccarhuarazo y Pampaminas)⁴². Esta distinción se evidencia en la fiesta patronal, donde estos últimos tienen su propia danza (*paqucha*) y, hasta hace poco, su propio cargonte. Ambas mitades se unen en la celebración de la fiesta patronal y el *yarqa aspiy*, pues su presencia es importante en los dos casos. Sin embargo, se ha podido observar que los comuneros de caseríos altoandinos no participan en algunas festividades.

Esta división se hace más notoria fuera del ámbito festivo. En el aspecto económico, mientras que los comuneros que residen en el pueblo complementan agricultura y ganadería, los que viven en las zonas altas se dedican principalmente a la ganadería de auquénidos. Como se mencionó en el primer capítulo, a ello se sumó, en las últimas décadas, una diferenciación en el acceso a los servicios básicos que llegaron primero al pueblo de María Magdalena de Tintay y cuya cobertura aún no alcanza a la totalidad de caseríos altoandinos. Otro elemento es la conversión de buena parte de los comuneros de este último grupo a religiones cristianas evangélicas. Se pueden vincular estos contrastes con las diferencias que, de acuerdo con Salas y Castro (2017), han surgido entre los caseríos altoandinos y la mayoría de la población de la comunidad que reside en el pueblo.

En cuanto a la estructura política y social de la comunidad, también se han observado formas de organización cuatripartita, entre las que destaca aquella de cuatro cuadrillas. En todos los casos, al menos en el ámbito simbólico, no hay una jerarquización y todos los segmentos de la comunidad tienen igual valor. Estas mitades colaboran para la organización de la festividad, pero también compiten entre sí.

En María Magdalena de Tintay, las oposiciones duales contrapuestas no son únicas ni totales; las mitades de cada aspecto de la organización festiva, religiosa o comunal no se corresponden con las oposiciones en otras categorías.

42. Las diferencias entre comunidades de altura y el pueblo bajo existen en distintas localidades de los Andes peruanos y de la región Ayacucho (Fuenzalida, 1970; Palomino, 1984).

También debe tenerse en cuenta que, así como existen instancias de competencia y diferenciación entre las mitades de cada categoría, hay numerosos mecanismos de cohesión. En lo político, todos los comuneros —independientemente de su cuadrilla o de la población en la que viven— tienen los mismos derechos en la comunidad campesina, participan de la asamblea comunal y son representados por una única junta directiva. Los vínculos de parentesco unen a los comuneros de diferentes cuadrillas, así como a los del pueblo de María Magdalena de Tintay y a los de los caseríos altoandinos. La unión entre ellos se refuerza mediante los intercambios y los vínculos de reciprocidad asimétrica mencionados en la sección anterior, así como por la mutua colaboración fuera del ámbito festivo. Por otro lado, y de forma similar a lo que señala Arce (2006a), en las festividades en las que existen instancias ritualizadas de competencia entre mitades también hay momentos de solidaridad y colaboración. Incluso en el caso de la fiesta patronal, en la que hay dos cargontes paralelos, la celebración de ambos santos coincide en el comundía.

Así, la religiosidad y las festividades de María Magdalena de Tintay no son únicamente instancias en las que se manifiestan oposiciones duales, sino que también favorecen la cohesión de la comunidad. Toda la población católica del pueblo —e inclusive algunos comuneros que no profesan esta religión— se reúne alrededor de la fiesta patronal en homenaje a Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, que también puede entenderse como un espacio de construcción —y de reproducción— de identidad. El culto a un santo patrón y la interacción en un espacio celebratorio compartido evitan las fricciones entre los segmentos de la comunidad (Fuenzalida, 1970; Ráez, 2002). Entretanto, los cargontes, el sacristán y el párroco de Sucre pueden interpretarse como intermediarios que representan a toda la comunidad —y no solo a una de sus partes— ante los santos patronos (Ráez, 2004). Un factor igual de cohesionador es el culto al *apu* Qarwarasu, dador del agua para toda la comunidad. La unidad también se recrea, aunque con menor intensidad, en el resto de las celebraciones del calendario festivo.

En suma, la organización comunal de María Magdalena de Tintay se fue construyendo a partir de su origen colonial y, con más fuerza, a raíz de la reorganización de la comunidad luego del incendio de Ukullaqta a inicios del siglo XIX. Por otro lado, todas estas formas organizativas cobran un significado particular a la luz de las circunstancias actuales.

Además, la organización en mitades no es la única forma organizativa que ha adoptado la comunidad ni la única que se manifiesta en el complejo festivo tintáino. Destaca, por ejemplo, la unidad que representa la junta directiva comunal.

CAPÍTULO IV

EL *APU* QARWARASU COMO DADOR DE AGUA

Los capítulos anteriores se han centrado en la riqueza del repertorio de expresiones culturales y formas organizativas tradicionales en María Magdalena de Tintay. En su mayor parte, estas están atravesando un proceso de cambio y de adaptación a las circunstancias históricas y sociales por las que pasa actualmente la comunidad. No obstante, hasta el día de hoy forman parte de las celebraciones que conforman el ciclo festivo y, en algunos casos, de la vida cotidiana de los tintaínos. Por otro lado, algunas de estas manifestaciones han sido identificadas únicamente en María Magdalena de Tintay, hecho que ha sido resaltado por los informantes. En otros casos, estas se comparten con otras comunidades del área de influencia del *apu* Qarwarasu e incluso con poblaciones más alejadas.

Existen algunos elementos, símbolos y rituales que aparecen recurrentemente en las festividades de María Magdalena de Tintay, así como en las danzas y en las expresiones relacionadas con ellas. Uno de los aspectos que más destaca es la constante alusión al *apu* Qarwarasu, inclusive en festividades realizadas en homenaje a santos. No solo se lo menciona en las letras de las canciones y en el discurso de los propios comuneros, sino que siempre se le rinde homenaje mediante *pagapis* o *saumis* y otros actos rituales.

Esta presencia es solo uno de los indicadores que evidencian la relevancia del *apu* Qarwarasu como agente activo en la vida de los comuneros de María Magdalena de Tintay. El *apu* no solo domina la geografía mágico-religiosa de la comunidad, sino que literalmente es el accidente geográfico más prominente y visible en las zonas alta e intermedia.

Los comuneros de María Magdalena de Tintay consideran que el *apu* Qarwarasu les da vida a través del agua que provee. Es gracias a este elemento que los cultivos crecen y los animales viven y se reproducen; además, los pobladores beben cotidianamente el agua del *apu*. Al respecto, cabe mencionar que la zona del Qarwarasu es una importante cabecera de cuenca de la que nacen catorce ríos (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016), entre ellos, todos los que proveen de agua a Tintay. La importancia del Qarwarasu como dador de agua y de vida justifica que sea tratado con mucha consideración y respeto. Además, por este motivo, algunos comuneros mencionan que son «hijos» del *apu*. Por otro lado, el *apu* Qarwarasu suele estar acompañado de otros agentes activos (lagunas, fuentes de agua, *apus*) de la geografía viviente de la comunidad, los cuales aparecen con menor frecuencia, sin dejar de ser relevantes y poderosos.

Este capítulo profundiza en la relación que se establece entre la población de María Magdalena de Tintay y los agentes que conforman la geografía viviente —entre los que destaca el *apu* Qarwarasu—. Este vínculo es multidimensional, pues trasciende lo religioso y afecta la vida de la comunidad en varios ámbitos. Por un lado, la conexión con el Qarwarasu tiene una dimensión histórica, ya que desde tiempos prehispánicos las poblaciones utilizan el agua para su subsistencia. Así, la evidencia histórica y arqueológica muestra no solo un uso eficiente del recurso hídrico, sino la persistencia de un culto muy importante al *apu* Qarwarasu en toda su área de influencia. El vínculo tiene, además, una dimensión económica, puesto que es sustento de las principales actividades económicas de los tintayinos. La administración del agua requiere una elaborada organización intracomunal en la que autoridades han logrado mantener un orden respecto al manejo del recurso a lo largo del tiempo. La segunda sección del capítulo ahonda en las características de esta organización.

En tercer lugar, el manejo del agua y del territorio donde se encuentra el *apu* Qarwarasu cumple un rol muy importante en cuanto al vínculo que los comuneros de María Magdalena de Tintay establecen con agentes externos. Una última sección pone de relieve el aspecto simbólico, en el cual se hace más evidente la relación entre tintayinos y agentes de la geografía viviente.

VÍNCULO HISTÓRICO CON EL *APU* QARWARASU

Desde tiempos inmemoriales, el *apu* Qarwarasu ha proporcionado agua a los grupos humanos que han habitado el actual territorio de María Magdalena de Tintay. De este modo, entre pobladores, agua y *apu* se ha establecido un vínculo multidimensional que se ha mantenido de forma más o menos continuada. Así, hoy en día los comuneros de María Magdalena de Tintay refieren que la relación con el *apu* es muy antigua y se remonta inclusive a los tiempos en que —según su interpretación de la historia local— las primeras poblaciones se asentaron en Cheqchoy, sector ubicado en la zona más baja de la comunidad.

A partir de los documentos históricos y los hallazgos arqueológicos es posible afirmar que existió un importante culto al *apu* Qarwarasu en toda su área de influencia¹ desde antes de la llegada de los incas a la zona, por lo menos desde el periodo Intermedio Tardío. Ello ocurrió en paralelo al desarrollo de tecnologías y estrategias de manejo del agua, de las cuales aún queda evidencia. Lamentablemente, son escasas las referencias que permiten profundizar en las características de este vínculo. Esto se debe, en parte, a que el culto al *apu* fue censurado por las autoridades eclesiásticas y políticas durante la Colonia e incluso en tiempos de la República. Aun así, se puede afirmar que la relación —económica, política y religiosa— entre estas poblaciones y el *apu* Qarwarasu se ha mantenido de forma continua y es central hasta el día de hoy. Es muy probable que los primeros pobladores del área de influencia del *apu* Qarwarasu que consumieron el agua proporcionada por este hayan comenzado a establecer una conexión con él.

La importancia del Qarwarasu seguramente aumentó con el desarrollo de la ganadería y la agricultura. En paralelo, y por lo menos desde el periodo Intermedio Temprano, la aparición de andenes vino acompañada de la creación de sistemas y tecnologías de manejo del agua orientadas al mejoramiento de estas actividades económicas². Así, en andenes huarpa se han identificado canales poco profundos, revestimiento de arcilla y

-
1. Tal como se señaló en el capítulo 1, con este término se hace referencia a las poblaciones de las cuencas de los ríos Chicha y Sondondo que dependen directamente del agua proporcionada por el Qarwarasu. Estas poblaciones pertenecen a tres provincias de Ayacucho (Lucanas, Sucre y Víctor Fajardo) y una de Apurímac (Andahuaylas).
 2. El desarrollo de la infraestructura hidráulica estuvo acompañado del surgimiento de formas organizativas para el manejo del agua.

dispositivos para el control del agua (de río o de lluvia) que permitieron encausarla hacia los cultivos. Asimismo, se comenzaron a construir reservorios de agua artificiales, también llamados *cochas* o *quchas* (Kendall y Rodríguez, 2009, p. 25)³. Al mismo tiempo, la ganadería se vio beneficiada por la creación artificial de bofedales, mediante la inundación de pastizales (Ministerio de Cultura, 2019). Gracias a estas estrategias, las poblaciones huarpa lograron producir alimentos para una mayor población, a la vez que reducían las amenazas de eventuales sequías.

Durante la presencia wari, en el Horizonte Medio, el área de influencia del *apu* Qarwarasu formó parte de una primera estandarización de sistemas de riego. A la construcción de *quchas* de mayor envergadura se sumó la de un nuevo y más extenso sistema de andenes en la zona baja o quechua, destinado principalmente a la producción de maíz. Varios de estos andenes incluyeron sistemas de canales transversales subterráneos, hechos con lajas y recubiertos de barro, para la distribución de agua. Los muros verticales ayudaron a contrarrestar la erosión, distribuir el agua y efectuar su drenaje. Todo esto se logró mediante un uso administrativo eficiente de la mano de obra (Kendall y Rodríguez, 2009). Tras la caída de los wari como consecuencia de cambios climáticos que limitaron —justamente— la disponibilidad de agua, esta infraestructura agraria siguió siendo usada por soras, lucanas y otros pueblos, durante el Intermedio Tardío (1000-1450 d.C.).

Finalmente, la llegada de los incas a la zona implicó un mayor perfeccionamiento del sistema de manejo de recursos hídricos. Los andenes wari de la zona quechua fueron remodelados y se construyeron *quchas* más grandes. En este periodo, los canales de riego consistían en piedras asentadas con barro y revestimiento de arcilla y se buscó que siguieran el contorno del paisaje con una pendiente mínima (en la mayoría de los casos). El uso de complicados sistemas de ingeniería permitió el traslado de agua con la menor cantidad de sedimentos posible. En el área de influencia del *apu* Qarwarasu, la infraestructura hidráulica de esta etapa adquirió, en algunos casos, proporciones considerables, sobre todo en el valle de Chicha/Soras. Por ejemplo, un canal inca de más de 2 metros de ancho partía del río Huancané y trasladaba el agua por un trayecto de 20

3. Kendall y Rodríguez definen a las *quchas* como «pequeños estanques naturales que se transformaron en reservorios revestidos de arcilla o de piedra y áreas irrigadas definidas para cultivos en camas» (2009, p. 41). Aunque los primeros hallazgos de este tipo de reservorios de agua se realizaron en el altiplano, estos autores usan el mismo término para referirse a otros reservorios de agua en los Andes centrales.

kilómetros hasta Soras. En Laymecocha (distrito de Larcaay, provincia de Sucre), tres *quchas* con compuertas de piedra labradas estaban asociadas con canales de regadío y se estima que proporcionaban agua a 33 hectáreas de andenes, además de abastecer a un centro administrativo local (Kendall y Rodríguez, 2009). En el valle de Chicha/Soras, cerca de canales y ríos, también es posible encontrar piedras con marcas circulares que habrían ayudado a manejar el ciclo agrícola y la irrigación, juntamente con los quipus incas (Meddens, 2006).

Tal como en otras localidades del área de influencia del *apu* Qarwarasu, en María Magdalena de Tintay se han identificado restos de un complejo sistema hidráulico de tiempos prehispánicos, cuyo origen se remontaría al Horizonte Medio o incluso a periodos anteriores; por ejemplo, se han encontrado numerosos restos de este periodo en la zona baja de la comunidad (Díaz y Morales, 2020). A simple vista destaca un complejo sistema de andenerías que abarca la mayor parte de pendientes de la zona baja de la comunidad, entre el centro poblado de Tintay y el río Sondondo. Estos andenes cuentan con muros de contención hechos de piedra y su altura e inclinación varían de acuerdo con las características de la pendiente en la que se encuentran. Mientras algunos andenes están irrigados, otros han sido diseñados para el cultivo en seco.

En efecto, los andenes principales están asociados a un extenso y antiguo sistema de canales de regadío. En este, un punto de captación traslada el agua del río Qaqinkura (zona media) hasta las zonas bajas, pasando por el actual pueblo de Tintay, el pueblo colonial de Ukullaqta y los restos prehispánicos de Raqaraqay; finalmente, llega a los pies del cerro Pallpa Orqo, donde se encuentra otra población prehispánica del mismo nombre. Esta acequia se subdivide en acequias secundarias que llegan a los andenes; más adelante veremos cómo sucede esto. Los tramos de la acequia antigua observados durante el trabajo de campo habían sido construidos con piedra y barro, y en muchos casos fueron excavados en tierra o en grandes rocas. En algunos tramos, además, la acequia se volvía subterránea, lo cual facilitaba el paso de los comuneros. No se puede determinar con exactitud el origen de este sistema de acequias y es seguro que se ha modificado con el transcurso de los siglos, pero su asociación con los andenes y los restos arqueológicos adjuntos sugiere un origen prehispánico.



Andenerías de las laderas de Pallpa Orqo (izquierda) y restos de Ukullaqta (detrás de los árboles a la derecha de la foto).



Canal de agua secundario en resto arqueológico de Raqaraqay.



Restos de antigua acequia principal en la zona intermedia de María Magdalena de Tintay.



Detalle de andenes cerca al Hatun Ñan o camino principal.

En paralelo al desarrollo de estos sistemas de riego y manejo del agua, en toda el área de influencia del Qarwarasu comenzó a desarrollarse un importante culto al mismo *apu* —junto a otros hitos geográficos destacables— como agente dador de agua y de vida. Al respecto, algunos investigadores afirman que inclusive en el periodo Intermedio Temprano, en el valle de Sondondo «empezarían a tener vigencia los *apus* tutelares de Huachwayserca (Aucará), Qarwarasu (Chipao), Osqonta (Cabana), Aqaymarca (Andamarca)» (Ministerio de Cultura, 2017, p. 39). Por su parte, Aramburú menciona, acerca de los valles de Sondondo y Chicha/Soras, que «es muy posible que este *apu* tutelar [el Qarwarasu] haya sido venerado por los habitantes de la región desde el periodo Horizonte Medio» (2014, p. 75). Sin embargo, no se tiene conocimiento de las características que habría tenido el vínculo ceremonial con el *apu* en épocas tan tempranas.

En cambio, los documentos y las investigaciones existentes permiten comprender el vínculo religioso con el Qarwarasu durante el Intermedio Tardío. Para aquel entonces, el culto al *apu* era muy importante tanto entre los soras del valle de Chicha/Soras, como entre los rucanas antamarcas del valle de Sondondo. De hecho, esta deidad andina sirvió como un eje mágico-religioso que permitió estrechar los vínculos ideológicos, religiosos y de otra índole entre los dos valles y las dos etnias preíncas (Aramburú, 2014, p. 128)⁴.

Millones cataloga al Qarwarasu como una divinidad menor en el panteón andino, ya que se trata de una huaca que tenía una «audiencia reducida por límites étnicos» (2007, p. 33). Señala, además, que el *apu* fue la divinidad tutelar de la etnia soras que desde el periodo Intermedio Tardío ocupó el valle de Chicha/Soras y los distritos del valle de Sondondo que actualmente conforman la provincia de Sucre⁵. La importancia que tenía el Qarwarasu para esta etnia ya había sido observada en 1586 por Luis de Monzón, en su descripción del repartimiento de Atunsora. El corregidor indica que el

4. Ambos valles estaban unidos, además, por un camino que pasa por el sur del *apu* y que luego se integró en el Qhapaq Ñan Inca (Aramburú, 2014; Hyslop, 1992).

5. Aparentemente, el Qarwarasu no habría sido el único *apu* adorado por los soras, quienes se habrían considerado descendientes de la laguna Choclococha y también habrían rendido culto al *apu* Usquntay (Duviols, 1967; Urrutia, 1994). Esto plantea una diferencia con la forma en que el Qarwarasu es entendido hoy en día porque, si bien se le consideró proveedor o benefactor, no era necesariamente un ancestro. La pérdida del vínculo con Choclococha, como resultado de las campañas de extirpación de idolatrías durante la presencia española, podría haber ayudado a que el vínculo de parentesco sea trasladado al Qarwarasu, que es un referente geográfico más directo.

apu era la montaña más prominente de la encomienda y el principal hito adorado por la población.

Lo que en general adoraban es un cerro nevado que está en lo alto de la sierra desta provincia, que se llama Caruaraso, que quiere decir nieve amarilla, y por la mayor parte adoraban al sol y a la luna y estrellas, aguas y piedras [...] y aunque hay muchos otros cerros en su contorno, no son notables ni siguen orden. (1881a, pp. 222-223).

Monzón, quien también realizó una visita a la encomienda de Rucanas Antamarcas, no menciona directamente la existencia de un culto al Qarwarasu en dicho grupo étnico. En cambio, registra la adoración a *apus* locales y lagunas, para los cuales existían huacas y adoratorios. También señala la realización de sacrificios animales a los *apus* y de ofrendas de maíz, coca y comida para las lagunas.

[...] ansimesmo adoraban cerros altos, los que caían en la tierra de la parcialidad de cada uno, teniendo en estos cerros sus guacas y adoratorios, que eran unos como carneros de la tierra hechos de piedra, y otros carnerillos hechos de barro; y en estos adoratorios mataban cuies que son como conejos pequeños, y después quemaban toda esta carne y la ceniza la enterraban junto al adoratorio [...] ansimismo adoraban algunas lagunas que están en la tierra alta que hemos dicho puna y otros ofreciéndoles maíz, coca y otras cosas de comida. (1881b, pp. 242-243).

Definitivamente, el Qarwarasu fue uno de los *apus* más importantes para la macroetnia lucana. A partir de una lectura de Guaman Poma, Quichua señala que «los lucaninos remontaban su origen a la huaca Qarwarasu, la mayor montaña sureña de Ayacucho, ubicada entre los dominios de los lucanas y la etnia soras, para la cual sacrificaban carneros de la tierra y cuyes» (2015b, p. 15). Del mismo modo, Aramburu (2014) menciona que hay tres estructuras ceremoniales con hornacinas en Andamarca, cuyo lado norte se orienta al Qarwarasu, por lo que se interpreta que estuvieron destinadas a su culto.

Por todo lo indicado, es evidente que desde el Intermedio Tardío el Qarwarasu era un *apu* de importancia regional y la huaca de, por lo menos, dos etnias de diferente origen que mantenían una constante interacción. Esto se da en un ámbito cosmológico en el que las deidades y los demás

elementos sagrados tienen una materialidad y están inscritos en el espacio⁶. Así, se rendía culto a otros accidentes geográficos vinculados con el agua, como los cerros y las lagunas. Otros marcadores geográficos —como las *sayhuas*, *wankas* e incluso las *chullpas*— también eran considerados sagrados. En conjunto, vinculaban a las poblaciones con el territorio que ocupaban y con sus ancestros y eran agentes activos en la vida social de los grupos étnicos (Meddens, 2016). Además, como se evidencia en la cita de Monzón, muchas de estas huacas estaban asociadas a adoratorios e ídolos específicos.

Las poblaciones del área de influencia del Qarwarasu mantenían un vínculo recíproco con estos agentes sagrados inscritos en el territorio, entre los que destaca dicho *apu*. Esta conexión se renovaba por medio de ofrendas y sacrificios de animales. Es interesante notar que esta relación podía estar asociada con el parentesco, en tanto que una huaca establecía un vínculo con los ancestros o era un ancestro en sí misma.

Destacan algunos elementos de este culto/actualización del vínculo recíproco al *apu* que permiten establecer ciertos paralelos con el culto actual. Por un lado, todo parece indicar que —tal como sucede ahora— las ofrendas a las huacas se realizaban en lugares específicos, con una mayor sacralidad, en los cuales podía construirse un edificio ceremonial. El vínculo con el Qarwarasu y otras huacas quedaba a cargo de especialistas a los que se les otorga diferentes nombres en las crónicas y documentos coloniales⁷.

Las ofrendas realizadas por los andamarcas del valle del Sondondo también presentan algunas semejanzas con los *pagapis* actuales observados en el trabajo de campo. Así, en la descripción realizada por Monzón se pone de relieve la importancia de la coca y del maíz en las ofrendas, tal como en los *saumis de licencia* vistos en María Magdalena de Tintay. Quichua, por su parte, señala que el maíz:

6. A continuación, nos referimos, en términos generales, a las poblaciones del área de influencia del *apu* Qarwarasu. Si bien se trata de dos etnias diferenciadas (andamarcas y soras), estas estaban relacionadas en lo ideológico y religioso. Por otro lado, en las investigaciones revisadas se asume tácitamente que los grupos étnicos vinculados a la macroetnia chanka compartían un marco cosmológico similar y se habla de este en términos generales (véase, por ejemplo, Meddens, 2016; Stern, 1986; Urrutia, 1994).

7. De manera genérica se los denomina «hechiceros». Otras denominaciones son las de «guacamayos» y «*huacanqui*».

[...] destacó por su importancia ceremonial, por lo que se empleaba en las ofrendas hacia los elementos sacros y para ello se usaban las mazorcas con características extrañas, como mazorcas gemelas o de diversos colores, al cual Guamán Poma denominó de mal agüero. (2015, p. 35).

Por su parte, el citado cronista señala que las mazorcas eran usadas por «hechiceros» para dañar, hacer mal o matar personas, o para hablar con las huacas. En este último tipo de rituales se usaba también cebo, coca, metales preciosos y alimentos (Guaman Poma, 1615).

Durante la presencia de los incas, el culto al *apu* Qarwarasu siguió teniendo una importancia crucial entre soras y andamarcas. Tal era su trascendencia que es mencionado por Guaman Poma como una de las huacas del Chinchaysuyo que fueron adoradas por el propio Inca:

Que los ydolos y uacas mayores que sacrificaua muy mucho el Ynga hazia Chinchay Suyo: Zupayco, Zupa Raura, Quichi Calla, Paria Caca, Caruancho Uallullo, Ayza Bilca, Pacha Camac, Ancolla, Anca Cilla, Carua Razo, Razu Bilca. (1615, p. 275).

La incorporación del *apu* Qarwarasu al culto inca no solo evidencia su relevancia a escala regional, sino que también sugiere su extensión a otras poblaciones (en este caso, el Inca y grupos humanos allegados). Sin duda, esta es la primera muestra de su valor transregional o en el área andina sur, pues en este momento su culto se extiende más allá del ámbito de sus etnias o macroetnias tributarias.

La llegada de los españoles modificó la relación entre el *apu* Qarwarasu y los grupos humanos ubicados en su área de influencia, los cuales tuvieron que adaptarse progresivamente a las campañas de evangelización y de destrucción de las religiones nativas. En los años inmediatamente posteriores a la Conquista, la situación no supuso cambios considerables para los soras y los rucanas antamarcas (Stern, 1986). Las transformaciones más cruciales se dieron con la implementación y la consolidación del sistema colonial desde fines del siglo XVI. Fue así que la concentración de la población en reducciones de indios y el dramático descenso poblacional que sufrieron estos, así como otros factores sociales, implicaron el abandono de numerosos andenes, mientras que los sistemas hidráulicos asociados quedaron en desuso (Kendall y Rodríguez, 2009).

En el ámbito religioso, la imposición del catolicismo significó el paso a la clandestinidad del culto al *apu* Qarwarasu y a otras huacas de la zona. El clero católico, respaldado por las autoridades del sistema colonial español, comenzó a destruir sistemáticamente los ídolos y las huacas que encontraba; asimismo, quienes eran descubiertos rindiéndoles culto eran objeto de fuertes castigos. Sin embargo, esto no significó la desaparición de los ritos dedicados al *apu* Qarwarasu, sino su transformación y adaptación al nuevo contexto. De hecho, es posible afirmar que el *apu* mantuvo la importancia que había adquirido en tiempos prehispánicos.

A partir de los documentos y las investigaciones existentes se pueden identificar diferentes estrategias mediante las cuales el culto al Qarwarasu se mantuvo vigente a fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII. Al respecto, destaca la incorporación del *apu* dentro del movimiento milenarista Taki Onqoy, que se desarrolló entre las décadas de 1560 y 1580 en una amplia área que incluyó las encomiendas de Rucanas Antamarcas y Atunsora. Aún no son claros ni el origen ni las motivaciones del Taki Onqoy —o Ayra—, pero involucró a diferentes poblaciones en las actuales regiones de Huancavelica, Apurímac y Ayacucho. Asimismo, planteaba el rechazo a la cultura española en su totalidad y quienes lo predicaban invitaban a retomar el culto a las huacas, pues aseguraban que estas habían regresado y pronto acabarían con la presencia foránea. Quienes formaban parte del Taki Onqoy contactaban con sus huacas a través del ayuno y rituales de posesión que podían llevarlos a estados de trance con cantos y bailes frenéticos, que posiblemente le hayan dado nombre al movimiento (Duviols, 1967; Millones, 2007; Varón, 1990; Villegas, 2015).

La importancia que tuvo el movimiento entre los soras y los rucanas antamarcas determinó su inclusión en la campaña de extirpación de idolatrías dirigida por Cristóbal de Albornoz. De hecho, el visitador pasó por el pueblo reducción de Morcolla, a escasos kilómetros del actual pueblo de María Magdalena de Tintay, donde mandó a construir una iglesia y desde ahí ordenó destruir huacas y castigar a indios comunes y principales de poblaciones cercanas⁸.

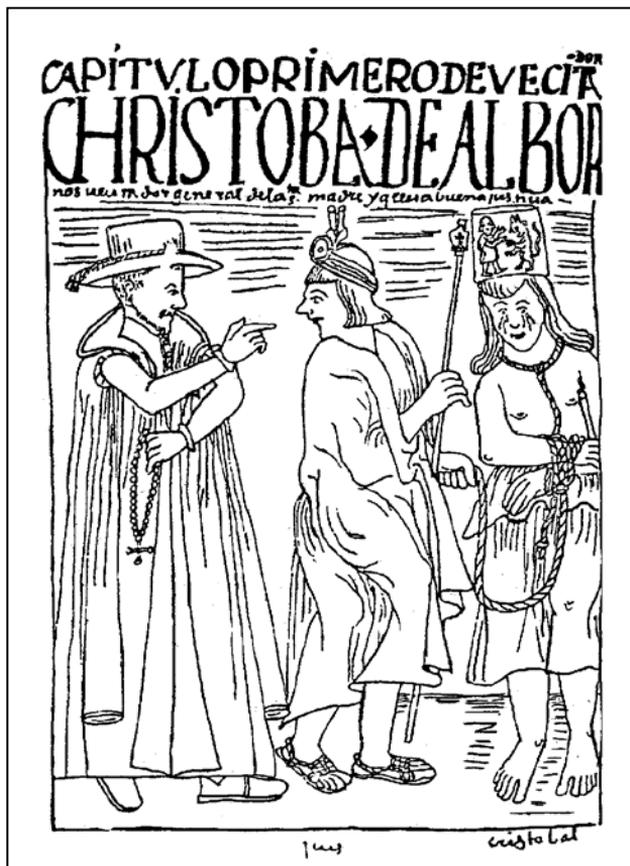
8. Las visitas de Cristóbal de Albornoz han quedado registradas en los documentos que presentó posteriormente a la Corona española y han permitido el desarrollo de investigaciones respecto del movimiento Taki Onqoy y —en términos más generales— de la forma que tomó el culto a las huacas en la zona. Este movimiento milenarista también ha quedado registrado en la crónica de Cristóbal de Molina.

Los documentos presentados por Albornoz, así como por el cronista Cristóbal de Molina, permiten afirmar que los impulsores del Taki Onqoy incluyeron al *apu* Qarwarasu dentro de su prédica. Ciertamente, fue mencionado por los promotores de este movimiento como una de las huacas que —lideradas por Pachacamac y Titicaca— se habían aliado para enfrentar y vencer al Dios de los cristianos. Esto se evidencia, por ejemplo, en el siguiente testimonio recogido por Albornoz, en el que también queda claro que el Taki Onqoy promovió el retorno a las costumbres y ofrendas de tiempos prehispánicos:

[...] muchos de los dichos naturales predicaban y publicaban y decían que no creyesen en Dios ni en sus santos mandamientos [...] mandándoles adorasen y ofreciesen de las cosas suyas naturales como son carneros, aves, tocto, chimbo, lampaca y carapa y mollos [¿mullu?] y plata y cantidad de comida y otras cosas, y que ellos eran mensajeros de las huacas Titicaca, Tiaguanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Caruavilca, **Carrhuarazo** y otros más de sesenta o setenta huacas que en nombre de ellas les predicaba, las cuales dichas huacas decían los dichos apóstatas que estaban peleando con el dios de los cristianos y que presto sería de vencida y que se acabaría su mita de mandar (Millones, 2007, p. 32, las negritas son nuestras).

La inclusión del *apu* Qarwarasu en el culto y en el discurso de los *taquiongos* es interpretada por Millones (2007) como una muestra del compromiso de los soras con el movimiento. Este hecho permite explicar el resurgimiento del Taki Onqoy en poblaciones cercanas a Oruro (actual Bolivia), afiliadas a dicha etnia. Por otro lado, es un reflejo de la importancia que tenía para aquel entonces el culto al *apu*, tanto entre los soras como entre los rucanas antamarcas. Incluso es posible pensar que el culto al Qarwarasu estaba extendido más allá de los valles más cercanos. Es solo a raíz de esta centralidad que puede ser elevado al nivel de huacas tan importantes como Pachacamac, Tiahuanaco o Titicaca. Asimismo, la aparición del Qarwarasu en el Taki Onqoy puede ser entendida como una primera estrategia de inclusión en un culto sincrético⁹.

9. El Taki Onqoy rechazaba todas las costumbres, los cultos y los objetos de origen español y promovía la recuperación de las costumbres andinas. Sin embargo, los *taquiongos* no anunciaban el retorno al tiempo de los incas, sino la llegada de un nuevo tiempo. Asimismo, se incluyeron algunos elementos de origen español e, inclusive, algunos relacionados con el culto católico (Millones, 2007).



Castigo a indio durante la campaña de extirpación de idolatrías de Cristóbal de Albornoz¹⁰, Guaman Poma.

Las visitas de Cristóbal de Albornoz también evidencian la continuidad de los cultos prehispánicos dentro del área de influencia del *apu* Qarwarasu y en paralelo al desarrollo del Taki Onqoy. Así, respecto a los soras (visitas a Morcolla y Atunsora), el visitador asevera haber descubierto más de seis mil huacas de diferentes tipos (*pacarinas*, *illas*, *mamasaras*, *vilcas*, *usnus*, entre otras), «las cuales los dichos naturales tenían por sus dioses

10. Al parecer, se trata de un oficiante o «hechicero», cuyo cabello largo (en comparación con la autoridad indígena que llevaba el cabello cortado a la usanza colonial) posiblemente implique que sea lucanas, etnia con la que Guaman Poma estaba más familiarizado. El condenado lleva una gorra en la que se indica su relación con el «demonio», representado con cola picuda, patas y cuernos de macho cabrío. La gorra se coloca a modo del sambenito que usaban los condenados por la Inquisición española. Que el oficiante esté llorando puede ser señal de humillación, al encontrarse semidesnudo y expuesto al escarmiento público.

criadores y les adoraban y ofrecían oro, plata, ovejas, aves, cuyes y muchas otras cosas» (Millones, 2007, p. 28). También identificó a numerosos «guacamayos» o sacerdotes de indios, oficiantes especialistas del culto a las huacas. Entre los cultos sobrevivientes identificados por Albornoz se encuentra el relacionado con el *apu* Qarwarasu. El visitador reconoce al menos dos grupos de huacas denominadas «Caruaraco» en los pueblos de Lurinsora y Chinchera (Millones, 1990).

Si bien Albornoz destruyó cientos de huacas y castigó a todos los guacamayos que identificó, no logró acabar en modo alguno con los cultos a los que estaban asociados. Dada la vigencia que tienen hoy en día los rituales al *apu* Qarwarasu y a otras huacas, es claro que este culto permaneció, aunque de forma clandestina. De hecho, Guaman Poma señala la persistencia de «hechiceros» en Chipao (hoy un distrito de Lucanas) a inicios del siglo XVII, cuando la campaña de extirpación de Albornoz había concluido. La supervivencia de estos cultos no siempre tomó la forma de una abierta oposición, como en el Taki Onqoy, sino que soras y rucanas antamarcas también negociaron e incorporaron algunos aspectos del rito católico, como se puede apreciar en los contextos funerarios de Iglesiachayuq (Norman, 2019).

Lamentablemente, no se han encontrado referencias del culto al *apu* después de la primera mitad del siglo XVII. Se tiene información de que se llevaron a cabo algunos intentos de explotación minera a pequeña escala en el cerro Qarwarasu, al menos a inicios del siglo XIX. Al respecto, el intendente Demetrio O'Higgins señala que una operación minera no pudo realizarse por diversos factores.

[...] [las vetas de plata del Qarwarasu] no se han podido trabajar por no haberse dado con el beneficio de los antimonios que contienen [...] y aunque el Coronel Don Martín de Armendaris en años pasados determinó a trabajar una veta gastando en ingenios más de 40 mil pesos, quedó sin fruto su proyecto, tanto por no acertar en el beneficio quanto porque los operarios se retiraban no pudiendo sufrir el intenso frío (Juan y De Ulloa, 1826, p. 628).

Las menciones al Qarwarasu como entidad sagrada y agente activo con el que se establece un vínculo vuelven a aparecer recién hacia mediados del siglo XX, en documentos e investigaciones sobre localidades de su área de influencia. El Qarwarasu surge como un agente de jerarquía superior, dador de agua, con el que los comuneros establecen una relación recíproca

que puede asemejarse a una conexión de parentesco, tal como se observa cuando se refieren a él como *tayta* o *taytanchik* Qarwarasu, por lo que es necesario darle ofrendas siguiendo determinados rituales. Un ejemplo de descripciones de este tipo se encuentra en la narración que realiza Barrientos de un viaje a pie de Puquio a Chilcayoc (provincia de Sucre).

[...] una vez terminada [la jornada del tercer día de caminata viniendo desde Puquio, saliendo de Chipao] divisan el gran Auqui y comentan, ahí está pues Taita Ccarhuarazo, llactanchi-urcco [el cerro de nuestro pueblo]. Llegan al panteón y entierran coca escogiendo los quintos y cigarrillos y el cañazo esparcen al aire, esto lo hacen en signo de saludo al apusuyo, taita y para empezar la subida de Ccello hay un manantial de agua [...] y sacan el sombrero, se persignan y le dicen «taitay Ccarhuarazo taita Ccampapermisuyquhuán cay Chilcayoccyacuchata upyaycusak» [padre mío Ccarhuarazo, con tu permiso esta agüita tomaremos]. (1971, pp. 8-9).

La trascendencia del *apu* o *awki* Qarwarasu también ha quedado reflejada en las obras literarias de José María Arguedas. Por ejemplo, en su novela *Yawar Fiesta* el Qarwarasu es mencionado como la montaña más elevada y el *apu* o *awki* de mayor jerarquía de toda la provincia de Lucanas (que en aquel entonces incluía a la provincia de Sucre). Los indios puquianos y lucaninos de la novela, que se consideran hijos del Qarwarasu¹¹, le rinden homenaje a través de diferentes tipos de ofrendas y consideran muy importante su favor y apoyo. Así, el *apu* aparece como un agente activo que toma partido y tiene la capacidad de influir —a veces de forma decisiva— en el desarrollo de los hechos de la novela. Esto lo hace tanto directamente como por intermedio de sus «hijos» más cercanos (el *layk'a* de Chipao y el toro Misitu).

El auki K'arwarasu tiene tres picos de nueve, es el padre de todas las montañas de Lucanas. Del camino a Ayacucho [...] la vista alcanza, en la lejanía azul, como en el extremo del mundo, los tres picos de nieve, clareando a la luz de sol entre los relámpagos y lo oscuro de las tormentas.
— ¡Ay taita! ¡K'arwarasu taita!
Los viajeros indios esparcen aguardiente, mirándolo con respeto; sus ojos se esfuerzan para distinguirlo bien tras de todas las cumbres.
— ¡Papay! ¡Jatun auki!
Los arrieros lucaninos le hablan con cariño, le saludan, rociando cañazo al aire. En sus ojos brilla la adoración al auki, al vigía, al cuidador de toda la tierra lucana. El K'arwarasu es, pues, la seña de la provincia de Lucanas (Arguedas, 2006).

11. Además, el Qarwarasu establece un vínculo de parentesco con los demás *apus* de la región y es entendido por Arguedas como el padre de todos ellos.

Como se ha podido apreciar, el vínculo que actualmente establecen los comuneros de María Magdalena de Tintay y de otras localidades con el Qarwarasu tiene un profundo trasfondo histórico. Y es que, a lo largo de la historia, el *apu* ha sido entendido como una entidad sagrada y crucial, capaz de actuar directamente en ciertas circunstancias. Su poder ha estado relacionado no solo con su prominencia en el paisaje de Sucre y Lucanas, sino también con su rol indispensable de dador de agua y, por ende, de vida.

En virtud de estas cualidades, desde el Intermedio Temprano se ha desarrollado un culto al *apu* Qarwarasu, con ciertas características distintivas. En este rito, las poblaciones establecieron un vínculo recíproco asimétrico. Esto no solo se manifiesta en términos de la pertenencia a un determinado territorio (sacralizado) cerca del que se encuentra el *apu*, sino también en términos de parentesco, ya que el Qarwarasu es considerado un ancestro de las personas e, inclusive, de otros *apus*. La conexión con el *apu*, por la cual se le tenía en gran consideración, se actualizaba periódicamente mediante diferentes tipos de ofrendas y sacrificios oficiados por especialistas. Aunque las ofrendas descritas han ido variando, desde tiempos prehispánicos destacó el uso de la coca y el maíz.

Los documentos históricos permiten afirmar que se dio un trato similar a otras entidades de menor jerarquía inscritas en la geografía del área de influencia del Qarwarasu, como lagunas o *apus* menores. Todo ello ocurrió en un ámbito conceptual de sacralización del espacio, vinculado al parentesco (Meddens, 2016). El *apu* Qarwarasu seguiría manteniendo la importancia que adquirió en épocas muy tempranas, pero la falta de documentos impide determinar la forma que tomaron estos cultos entre los siglos XVII y XX.

En paralelo al desarrollo de este culto, el agua del Qarwarasu fue objeto de una administración que se valió de formas organizativas y de tecnologías cada vez más complejas. La construcción de canales de irrigación, *quchas* y bofedales en tiempos prehispánicos permitió maximizar la producción agrícola y ganadera. Gracias a ello fue posible reducir las amenazas de eventuales sequías y garantizar el crecimiento de la población. Los saberes y las tecnologías relacionados con el manejo eficiente del recurso hídrico se abandonaron solo parcialmente durante la Colonia. De hecho, ciertos andenes y sistemas hidráulicos prehispánicos se siguen usando hasta el

día de hoy, inclusive, en María Magdalena de Tintay. Por otro lado, desde tiempos de la Colonia el *apu* también comenzó a verse como un recurso, debido a su potencial minero.

EL APU QARWARASU Y EL AGUA EN LA ECONOMÍA Y LA POLÍTICA INTRACOMUNAL

Pues hermanos nosotros agradecemos a nuestro apu Qarwarasu, que es cabecera de cuenca hidrográfica radial. Este apu para nosotros es nuestro padre. Efectivamente, nos da la vida con el líquido elemental hermanos, y por eso estamos festejando, y como de costumbre justamente hemos trabajado la limpieza de nuestros canales (Bartolomé Quintana, presidente de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay, en discurso previo a la *puchqalla* de la fiesta del agua, agosto de 2019).

Toda el agua usada para el desarrollo de la ganadería y la agricultura —principales actividades económicas de la mayoría de las familias comuneras de María Magdalena de Tintay— proviene del *apu* Qarwarasu. Por ello, suelen decir que el *apu* les da la vida por medio de este elemento. Inclusive el agua de lluvia usada en los cultivos de secano se concentra primero en los picos del nevado, antes de llegar a la comunidad. Además, el *apu* proporciona el agua que los comuneros beben cotidianamente; por ello, marca profundamente sus vidas. Cualquier cambio en el *apu* —ya sea ambiental o de otra índole— genera un impacto en la comunidad.

Por todo esto, tiene sentido que, en paralelo al culto al *apu* Qarwarasu, los comuneros establezcan un vínculo económico-productivo con él. En efecto, hasta el día de hoy sus aguas son objeto de una administración eficiente por parte de los pobladores, quienes utilizan tecnologías tradicionales y saberes transmitidos de generación en generación. La importancia que el agua de riego tiene para María Magdalena de Tintay hace que su manejo involucre formas organizativas, autoridades e instituciones, todas las cuales cumplen un rol fundamental en la vida cotidiana de la comunidad.

El vínculo económico con el *apu* Qarwarasu no está desligado de su culto, el cual se da en términos de una relación recíproca. Al contrario, ambas dimensiones —económica y religiosa— están en constante interacción y forman parte de la misma relación. Sin duda, el Qarwarasu no es solo un

recurso natural, sino también un agente capaz de actuar directamente en la vida de los comuneros.

Esta sección tiene como objetivo analizar la dimensión económico-productiva del vínculo con el *apu* Qarwarasu, así como la forma en que esta se manifiesta dentro de la organización comunal. Comenzaremos examinando cómo se usa eficientemente el agua del *apu* en la ganadería y en la agricultura, mediante la utilización de acequias, tecnologías y conocimientos tradicionales. Enseguida, describiremos la administración del agua en María Magdalena de Tintay, así como el funcionamiento de los organismos encargados de esta labor en la comunidad. Por último, profundizaremos en la dimensión religiosa del vínculo con el *apu* Qarwarasu y en el rol que esta cumple en las actividades económicas y en la política interna de la comunidad.

Usos del agua en la producción agrícola y ganadera

La agricultura y la ganadería son el principal sustento de la gran mayoría de familias comuneras de María Magdalena de Tintay. Estas actividades productivas requieren un uso eficiente del agua proveniente del Qarwarasu, única fuente de este recurso en la comunidad. Para lograrlo, los comuneros recurren a tecnologías y conocimientos tradicionales.

El manejo del agua en la agricultura no está exento de cierta heterogeneidad y varía dependiendo de las peculiaridades del piso ecológico donde se encuentre una parcela, del cultivo realizado y de la infraestructura disponible¹². Existen, por un lado, sectores enteros de la comunidad con parcelas de secano, en los que solo se usa el agua de la lluvia para los cultivos. Es el caso de aquellas más cercanas al río Sondondo, al oeste de

12. El principal cultivo en María Magdalena de Tintay —y en el distrito de Morcolla— es el maíz, seguido en importancia por la papa, la cebada y el trigo (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018; Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012; Ministerio de Agricultura, 2019; Municipalidad Distrital de Morcolla, 2007; PROVIAS Rural, 2005; Salas y Castro, 2017; Vargas, 2016; Villalobos, 2011). Sin embargo, dentro de la comunidad cada parcela se especializa en cierto tipo de cultivos, dependiendo de las aptitudes climatológicas de cada piso ecológico. En la zona baja (por debajo de los 3600 metros) se producen principalmente maíz y cereales (cebada, trigo y avena). Un piso intermedio, equivalente a la región natural suni, produce cebada y variedades de tubérculos (papa, oca, mashua, olluco), además de quinua, avena y hortalizas. Por último, algunos comuneros producen papa y pastos en los sectores ubicados en la zona alta de puna (por encima de los 4000 metros). Como es de esperarse, el calendario agrícola varía considerablemente de acuerdo con los cultivos producidos en cada piso ecológico e, inclusive, en cada sector.

la comunidad y en la zona de menor altitud. Debido al clima más cálido y húmedo, en estas tierras se cultivan maíz y árboles frutales. También son de secano las parcelas de mayor altitud destinadas a la producción agrícola (en sectores como Condormuqu y Kuchukuchu), ubicadas en las planicies de puna de la comunidad. Aunque estas tierras se destinan principalmente a la producción de pastos para el ganado, en ellas también se realizan algunos cultivos de tubérculos. En ambos casos, la producción agrícola debe adaptarse a la disponibilidad de agua de lluvia. La siembra se realiza en enero —inicio de la temporada de lluvias— y se cosecha cuando las precipitaciones se detienen.

Sin embargo, las tierras irrigadas abarcan una proporción considerable de las zonas baja (región natural quechua) e intermedia (región natural suni) de la comunidad¹³. El agua llega a estos sectores gracias a un conjunto de acequias, captaciones y reservorios; la mayoría de ellos, interconectados y articulados en un auténtico y extenso sistema de riego. Como se ha explicado, buena parte de esta infraestructura hidráulica data de tiempos antiguos. Su asociación con andenes y restos arqueológicos en la parte baja de la comunidad permite afirmar que un gran tramo ya existía desde antes de la llegada de los españoles e, inclusive, desde periodos anteriores al Intermedio Tardío. La infraestructura prehispánica siguió utilizándose durante los siguientes siglos gracias a las jornadas de mantenimiento y al conocimiento tradicional heredado por sus usuarios. No obstante, algunas de sus partes se han dejado de usar y han sido reemplazadas por infraestructura hidráulica reciente.

El sistema de riego de María Magdalena de Tintay se articula alrededor de una acequia principal de varios kilómetros de extensión. El agua del canal proviene de varias tomas diferentes; la más importante es la del río Qaqinkura, ubicada en la zona de puna de la comunidad¹⁴. Desde allí, el agua es conducida a la toma de Kuytu, que recoge agua del río del mismo nombre. La acequia principal traslada el agua de estas dos tomas hasta

13. Información del INEI revela que, en 2012, 100.1 de las 106.2 hectáreas usadas para cultivos transitorios en el distrito de Morcolla estaban irrigadas (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012). En María Magdalena de Tintay, cerca del 70% de parcelas cuentan con agua de riego (Alberto Castro, comunicación personal, julio de 2020).

14. Actualmente, la comunidad tiene proyectada la construcción de una captación para el agua del río Santine, ubicado cerca del caserío de Pampaminas. Esta no se ha podido culminar, debido a la declaratoria de estado de emergencia nacional por la llegada de la COVID-19 al Perú.



Tramo de acequia principal construido con cemento por encima del canal antiguo.

el pueblo de María Magdalena de Tintay, atravesando la zona de altitud intermedia de la comunidad. Cerca del pueblo se encuentra el reservorio Quchapampa, laguna artificial que existe desde tiempos antiguos, según los comuneros. Desde ese punto, el agua es trasladada a la zona baja de la comunidad, pasando por los restos de la población prehispánica de Raqaraqay y el pueblo colonial de Ukullaqta. En este tramo, el canal conecta con la captación de Millpo, que recoge agua del río Huancamayo, al oeste de la comunidad¹⁵. La acequia principal llega hasta las faldas del cerro Pallpa Orqo, cerca de los restos arqueológicos del mismo nombre.

15. Según algunos tintañinos, el río desaparece por completo durante la temporada seca.

Es posible asumir que buena parte de esta acequia existió desde tiempos prehispánicos. Hasta hace pocos años se usaba un canal antiguo que en algunos tramos había sido elaborado con tierra y rocas, mientras que en otros se había excavado directamente sobre la roca. Esta estructura contaba con plataformas de piedra a modo de puentes, las cuales permitían pasar a los comuneros y a sus animales.

No obstante, en la década de 2010, la mayor parte de la acequia principal y de la infraestructura hidráulica asociada fue reconstruida siguiendo el trazo del canal antiguo. Esta remodelación fue posible gracias a dos proyectos diferentes financiados por el Estado y ONG. Por ello, casi toda la acequia principal está canalizada y construida con cemento, lo que facilita su mantenimiento. En las zonas de mayor inclinación se han habilitado pozos de reposo que permiten reducir la velocidad con la que discurre el agua. Los ingenieros también han reconstruido con cemento las tomas de Millpo y Kuytu. De este modo, únicamente el tramo que conecta la toma de Qaqinkura con Kuytu ha quedado sin refaccionar.

En distintos tramos, la acequia principal da origen a canales secundarios que conducen el agua directamente a las parcelas de cada familia comunera. Estos también se conectan con las andenerías que ocupan buena parte de las pendientes de la zona baja. Destacan los canales asociados a los sectores de Runaruna (zona media), Qechwa, Millpo y Huajlía (zona baja)¹⁶; algunos de estos sectores también cuentan con tomas independientes de la acequia principal¹⁷. Recientemente, no se han realizado trabajos de canalización en las acequias secundarias, por lo que se siguen usando los canales antiguos de piedra y barro.

Hasta el día de hoy, en todas las parcelas irrigadas se sigue trabajando con riego por gravedad; no se ha identificado el uso de tecnologías más recientes. Sin embargo, el manejo del riego en andenes supone una técnica aparte. En ellos, cada comunero debe soltar el agua de manera controlada y en pequeñas cantidades, para que se empoce cerca de los muros de contención de piedra. Solo así se puede pasar a regar el siguiente andén. En algunos casos, el uso de los andenes implica llevar a cabo faenas de

16. Las acequias secundarias también alimentan a otros sectores, como Cheqchoy, Achasqa, Perqa, Qaitoma y Tranca.

17. Así, por ejemplo, la toma de Millpo conecta también con un canal independiente que traslada agua al sector Huajlía. El sector Qechwa, por su parte, cuenta con su propia toma en el río Otoro.



Canal secundario del sector Qechwa.

mantenimiento. Para estas tareas, las familias comuneras reciben el apoyo de los *yachaq* de andenerías, especialistas depositarios de un conocimiento transmitido desde tiempos muy antiguos¹⁸.

El uso del agua para otras actividades productivas es más bien sencillo. En las zonas bajas, la ganadería¹⁹ se sirve del sistema de riego desarrollado

18. Los conocimientos de los *yachaq* de andenerías —diferentes de los *yachaq* oficinantes de *pagapis* o *awkis*— subsisten hasta el día de hoy debido a que son transmitidos a discípulos más jóvenes, escogidos entre los comuneros de María Magdalena de Tintay. Antiguamente, los comuneros conseguían el apoyo de los *yachaq* de andenerías por medio de *ayni*. Hoy en día, en cambio, los *yachaq* son contratados a cambio de un jornal.

19. María Magdalena de Tintay tiene una producción ganadera considerable. Destaca la crianza de ganado auquénido, vacuno y ovino; algunos comuneros también crían caballos, burros, cabras y cerdos (Gobierno Regional de Ayacucho, 2018;

para la agricultura. En cambio, en la zona alta de puna los auquénidos beben directamente de los ríos y bofedales. Según los comuneros de María Magdalena de Tintay, estas aguas tienen la ventaja de tener un alto contenido de azufre, lo que impide la aparición de parásitos que puedan afectar a los animales. El agua del Qarwarasu también está relacionada con el desarrollo de la pesca de truchas, actividad que las familias comuneras desarrollan en mucha menor medida en las cercanías del río Sondondo²⁰.

Por último, es importante tener en cuenta que el agua potable —que también proviene del Qarwarasu— está asociada a un sistema independiente. Actualmente, esta es captada en las tomas de Pulpuqsali (cerca del pueblo de María Magdalena de Tintay) y Cieneguilla (en el sector Achasqa, en la zona de puna)²¹. El agua de estas tomas es conducida a un reservorio cercano a Quchapampa, donde es clorada periódicamente. Desde allí, las tuberías la reparten a las viviendas del pueblo de María Magdalena de Tintay²².

Sistema de gestión de recursos hídricos

La complejidad del sistema de riego de María Magdalena de Tintay y la importancia que tiene la agricultura como actividad económica hacen necesaria la existencia de una serie de instituciones y autoridades dentro de la comunidad, encargadas exclusivamente de la administración del agua y del mantenimiento de las acequias. Para llevar a cabo esto último se han desarrollado variantes del trabajo comunal tradicional. Tal como ha sucedido con el resto de formas organizativas en María Magdalena de Tintay, las denominaciones, las funciones y las características de estas autoridades y jornadas de trabajo han cambiado con el transcurso de los

Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012; Salas y Castro, 2017; Vargas, 2016; Villalobos, 2011). Al igual que en la agricultura, en cada piso ecológico se crían especies diferentes. Así, mientras que la zona intermedia de la comunidad está destinada principalmente al ganado vacuno, en la zona baja también se cría tradicionalmente ganado caprino. En la zona alta de puna, en cambio, los comuneros de caseríos altoandinos se dedican principalmente a las alpacas y llamas.

20. Algunos comuneros señalan que es posible pescar en las lagunas de la zona de puna de María Magdalena de Tintay. Sin embargo, es necesario hacer un *pagapi* especial para poder llevar a cabo esta actividad.
21. Según los comuneros de María Magdalena de Tintay, la toma de Pulpuqsali es más antigua. No obstante, con el paso de los años la demanda de agua potable aumentó, por lo que fue necesaria la construcción de la segunda toma.
22. En el primer capítulo se mencionó que, además del pueblo de María Magdalena de Tintay, únicamente el caserío de Huaco cuenta con acceso a la red pública de agua potable. En el caso de este caserío, el agua potable es trabajada en un sistema independiente. Los comuneros del resto de caseríos deben abastecerse de agua de pozos, ríos y puquiales.

siglos, y de manera más rápida en la segunda mitad del siglo XX, como se verá a continuación. Pese a ello, los comuneros de María Magdalena de Tintay han buscado activamente mantener ciertas estructuras organizativas tradicionales.

Hacia mediados del siglo XX, en María Magdalena de Tintay existía un antiguo sistema de administración de agua, encabezado por un *yaku* alcalde (alcalde de aguas). Esta autoridad, cuyo origen se encuentra en el sistema colonial de cabildos de indios, portaba como distintivo una vara de madera con adornos de metal, de la que colgaba una cruz. Al ser una autoridad *varayuq*, era tratado con respeto por todos los comuneros. El *yaku* alcalde se encargaba de repartir el agua a cada una de las parcelas de la comunidad, de acuerdo con un cronograma establecido. También tenía la potestad de convocar a faenas de mantenimiento y limpieza de las acequias. Para el cumplimiento de sus funciones, contaba con dos subordinados que lo apoyaban, pero que, según el testimonio de los comuneros, no tenían un nombre específico. Uno de ellos era el responsable de fiscalizar el reparto y las faenas, mientras que el otro manejaba los bienes y los ingresos económicos. Por otro lado, el sector Qechwa y las parcelas aledañas contaban con su propio *yaku* alcalde, de menor jerarquía, cuyas funciones eran idénticas a las del alcalde de aguas de toda la comunidad²³. Todas estas autoridades eran escogidas periódicamente por los comuneros, mediante una votación a mano alzada.

El sistema tradicional de administración de aguas cambió drásticamente a raíz de la implementación de la Ley General de Aguas, promulgada por el gobierno de Juan Velasco Alvarado en 1969²⁴. En respuesta a los requerimientos del Estado peruano, los comuneros tuvieron que adaptar su sistema de administración del agua a la normativa vigente.

Como resultado, hoy en día María Magdalena de Tintay cuenta con su propia comisión de regantes, con personería jurídica inscrita en Registros

23. Según los informantes, la existencia de un *yaku* alcalde exclusivo para Huajllá responde a que este sector incluye parcelas que están muy alejadas del pueblo de Tintay. Hasta el día de hoy, el comité de regantes del sector Qechwa administra todo un valle menor y llega inclusive a las parcelas cercanas al sector de Cheqchoy, en el extremo norte (y de menor altitud) de la comunidad.

24. Lo estipulado por dicha ley se ha precisado mediante el Reglamento de Organización Administrativa del Agua (decreto supremo 057-2000-AG). En la quinta disposición complementaria de este reglamento se reconoce, además, la existencia de comités de regantes.

Públicos. Esta instancia agrupa exclusivamente a los usuarios de agua de la comunidad y está supeditada a la autoridad de Administración Local del Agua (ALA) del Bajo Apurímac-Pampas, con sede en Andahuaylas²⁵. De acuerdo con lo estipulado por el Reglamento de Organización Administrativa del Agua, cuenta con una Junta Directiva integrada por siete miembros (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, protesorero y dos vocales). Estas autoridades son escogidas en asamblea comunal mediante una votación a mano alzada.

Las funciones de la comisión central de regantes en María Magdalena de Tintay son equivalentes a las del *yaku* alcalde, autoridad a la que reemplaza. Por tanto, es responsable de distribuir el agua de la acequia principal entre los diferentes sectores. También debe verificar que la acequia principal esté en buenas condiciones, para lo cual debe coordinar y encabezar —junto con la junta directiva comunal— las faenas comunales para su mantenimiento. Como parte del cumplimiento de estas dos tareas, la junta directiva de la comisión tiene la potestad de imponer una multa a los usuarios que cometan alguna infracción (como faltar a las faenas, por ejemplo)²⁶.

Además, en la comunidad existen cuatro comités de regantes reconocidos por la ALA Bajo Apurímac-Pampas²⁷ —correspondientes a los sectores de Qechwa, Huajlía, Runaruna y Millpo—, que tienen una menor jerarquía que la comisión central de regantes y están supeditados a dicha entidad²⁸. En estos participan los usuarios de agua que cuentan con parcelas irrigadas en el sector correspondiente. Asimismo, están encabezados por una junta directiva de tres personas (presidente, secretario, tesorero) escogidas mediante una votación a mano alzada, para un periodo de dos años. La elección se lleva a cabo durante las reuniones de usuarios, en lugares específicos de cada sector²⁹.

25. La ALA Bajo Apurímac-Pampas, a su vez, es una dependencia de la Autoridad Administrativa del Agua (AAA) Pampas-Apurímac.

26. La junta directiva también se encarga de realizar gestiones administrativas relacionadas con el uso del agua (como la solicitud de reconocimiento o uso de aguas) ante la ALA Bajo Apurímac-Pampas.

27. De acuerdo con el Reglamento de Organización Administrativa del Agua, los comités de regantes son entidades dependientes de una comisión de regantes y están regulados por su reglamento; asimismo, apoyan en la realización de trabajos de limpieza, mantenimiento de canales y distribución de aguas.

28. Además, existen otros comités de usuarios de agua organizados por sector, que son más pequeños y no han sido reconocidos por el ALA Bajo Apurímac-Pampas.

29. Por ejemplo, el comité de regantes de Qechwa se reúne en el punto denominado Samarinapata (punto de descanso), dentro del mismo sector. En estas reuniones también se escoge a los alféreces para la faena de limpieza del agua del año entrante.

La junta directiva de un comité de regantes es la encargada de distribuir el agua entre los usuarios de su sector, así como de velar por el mantenimiento de las acequias secundarias que se encuentran en él. Con la finalidad de lograr esto último, tiene la potestad de convocar a faenas de trabajo entre los usuarios del sector. También puede aplicar multas en caso de que no cumplan con estas tareas o cometan alguna otra infracción; el dinero obtenido se destina a comprar insumos y herramientas para el mantenimiento de las acequias³⁰. Por otro lado, los comités de regantes tienen la responsabilidad de informar a la comisión central sobre la situación de los canales de su sector y las faenas que van a realizar. El comité, por su parte, debe coordinar con ellos en caso de que se decida llevar a cabo labores de mayor envergadura.

En primera instancia, es posible pensar que el sistema de administración de agua dentro de María Magdalena de Tintay tiene un origen contemporáneo. Sin embargo, una mirada más minuciosa permite identificar que perduran formas organizativas más antiguas y tradicionales que se han adaptado a la estructura impuesta por el marco legal.

Un ejemplo de ello es que, según los informantes consultados, el mecanismo de reparto de aguas dentro de cada sector sigue siendo el mismo que se usaba antaño. Al inicio de la temporada de siembra, los comuneros deben acercarse al presidente del comité de regantes de su sector para solicitar que se les asigne agua para una fecha determinada. Para que el pedido tenga más fuerza, los usufructuarios de parcelas cercanas suelen organizarse para actuar en conjunto. De esta manera, el presidente de la junta de regantes va organizando un cronograma de acuerdo con la disponibilidad de cada comunero y según el orden en el que se realizan las solicitudes. Aunque en teoría este tipo de organización podría generar una gran variabilidad, los informantes señalan que el cronograma de reparto de aguas es prácticamente el mismo año tras año.

Una muestra de la superposición de formas organizativas tradicionales y contemporáneas es el hecho de que quien asume el cargo de presidente de la comisión central de regantes es llamado *yaku* alcalde por una cantidad considerable de comuneros. Ello se debe a que las funciones de ambos son

30. En caso de que el dinero obtenido mediante multas no sea suficiente para la adquisición de estos insumos y herramientas, un comité de regantes puede pedir apoyo a la junta directiva de la comunidad campesina.

prácticamente las mismas. De hecho, durante el trabajo de campo se pudo apreciar que el presidente de la comisión central de regantes sigue usando la vara de mando del *yaku* alcalde durante ceremonias como el *yarqa aspiy* o la fiesta del agua³¹.

Por último, es importante mencionar que se siguen realizando faenas de limpieza de acequias siguiendo la usanza tradicional. Así, durante el año se efectúan varias faenas festivas, como aquella destinada a la limpieza y al mantenimiento de la acequia principal, denominada *yarqa aspiy*, *sequia* o fiesta del agua. Por su parte, cada sector realiza sus propias fiestas del agua en momentos diferentes del año. Si bien estas son organizadas por los comités de regantes, las patrocina un cargante denominado alférez, que se ofrece voluntariamente para asumir el cargo durante un año. Los alféreces tienen la obligación de ofrecer chicha y comida a los braceros asistentes a la faena y pueden contratar a danzantes de tijeras o músicos para la fiesta.

La estructura de las fiestas del agua de cada sector es bastante semejante a la de la acequia principal. En ellas, los comuneros no están organizados en cuatro cuadrillas, sino que solo participan los usuarios de agua que usufructúan parcelas en el sector en el que se realiza la faena. Estos comienzan la faena en la parte más baja de la acequia, desde donde suben hasta el punto en que se conecta con la acequia principal. Este trabajo puede demorar varios días; una vez terminado, los comuneros cantan la *qashwa* de la *sequia* (también presente en el *yarqa aspiy* de la acequia principal) y *harawis* en el camino de regreso al pueblo de María Magdalena de Tintay.

De esta manera, el manejo actual del agua responde, en buena medida, a lo establecido por ley —o al menos eso podría suponerse a simple vista—. Sin embargo, detrás de ello se manifiesta, entre otros factores, el uso de canalizaciones que corresponden a tiempos antiguos y que requieren el uso de técnicas tradicionales y de especialistas. La misma gestión del agua incluye elementos de la organización tradicional que se han adaptado al contexto actual.

31. Esta percepción no es compartida por la totalidad de la comunidad. De hecho, hay algunos comuneros que consideran que el *yaku* alcalde es una autoridad inexistente en la actualidad. Otros investigadores tampoco han podido encontrar esta figura en la práctica, aunque han oído hablar de su existencia.

EL AGUA Y EL *APU* QARWARASU: PERSPECTIVAS LOCALES Y EXTERNAS

Hasta este punto, ha sido posible constatar la importancia que tienen el *apu* Qarwarasu y el agua que este proporciona para los comuneros de María Magdalena de Tintay. Por ello, no sorprende que ambos cumplan un rol fundamental en el vínculo que la comunidad establece con agentes externos. Esto se hace evidente, sobre todo, en ciertos procesos e interacciones relacionados con el uso del recurso hídrico, en los que se hace manifiesta la perspectiva multidimensional que los comuneros de María Magdalena de Tintay mantienen respecto al *apu* Qarwarasu y el agua. Dicha perspectiva, en la que las concepciones previamente existentes se actualizan en una coyuntura específica, influye decisivamente en las acciones que toman los comuneros.

En las diferentes circunstancias históricas que han atravesado, los comuneros han tenido que relacionarse con una gran cantidad de actores externos. Por ejemplo, en cuanto al manejo de agua —y tal como se ha señalado—, los comuneros de María Magdalena de Tintay deben interactuar con las diferentes autoridades reguladoras del recurso hídrico (ALA y AAA) y con diversas instituciones particulares y estatales.

La relación de los tintaínos con otras comunidades e instituciones no ha estado exenta de conflictos vinculados al agua, al *apu* y al territorio. Este es el caso de la definición de linderos entre María Magdalena de Tintay y comunidades como Huacaña, Soras, Chipao y Morcolla, incluso en los terrenos del *apu* Qarwarasu. Desde hace cinco años, María Magdalena de Tintay disputa con Querobamba un territorio dentro del cual está la toma de agua Ccaccenkora, fuente primaria del recurso hídrico, sobre el que se ha proyectado hacer una represa. Los tintaínos están muy atentos a su desarrollo debido a la experiencia que tuvieron con las actividades de exploración minera realizadas por la empresa Laconia cerca del caserío de Huaco, en las cercanías del *apu* Qarwarasu, iniciadas en 2013 e interrumpidas en 2015.

La oposición a la actividad minera incluyó también a otras comunidades del área de influencia del *apu* Qarwarasu, articuladas en frentes de defensa distritales y provinciales que recibieron el apoyo de diversas instituciones y ONG como APRODEH y CooperAcción. Cuatro paros y la presentación de

recursos de revisión al Ministerio de Energía y Minas, así como el inicio del diálogo con la ONDS, fueron acciones previas a la paralización definitiva del proyecto minero Kimsa Orcco en enero de 2015.

La concepción local del agua y del *apu* Qarwarasu ha sido preponderante en el discurso, las agendas y las estrategias usadas por los comuneros para la defensa de sus intereses y también ha marcado profundamente su memoria colectiva.

Investigaciones como las de Vargas (2016) y Salas y Castro (2017) proponen la existencia de dimensiones superpuestas en el discurso de los tintaínos, las cuales reflejan la multidimensionalidad del vínculo con el *apu* Qarwarasu. Estas serían, siguiendo a Vargas (2016): dimensión histórica, dimensión económica y dimensión religiosa; a las que se incorporaría la dimensión ambientalista, identificada por Salas y Castro (2017).

En la dimensión ambientalista se pone énfasis en el Qarwarasu como cabecera de cuenca de especial importancia, pues provee de agua a numerosas comunidades de las regiones de Ayacucho y Apurímac³². El *apu*, cuyas nieves están amenazadas por el calentamiento global, alberga también un ecosistema único y privilegiado que debe defenderse de cualquier actividad. Salas y Castro (2017, p. 23) aseguran que este discurso surgió como resultado de la interacción con especialistas y organizaciones ambientalistas contactados por los tintaínos residentes en Lima. Esta dimensión va de la mano con la dimensión económica (Vargas, 2016, pp. 102-107). Como se ha mencionado anteriormente, la ganadería y la agricultura dependen del agua del Qarwarasu, por ello, para los tintaínos la explotación minera significaría la pérdida de su principal sustento económico, así como una transformación radical de su estilo de vida.

El vínculo con el Qarwarasu y el territorio también se establece desde una dimensión histórica (Vargas, 2016, pp. 98-102). El *apu* se entiende como un elemento alrededor del cual se desarrollan diversas prácticas culturales. Los comuneros de Tintay se habrían relacionado con él desde tiempos ancestrales, tal como evidencian los restos arqueológicos ubicados en el territorio comunal. De esta manera, el Qarwarasu es un elemento clave en la identidad de María Magdalena de Tintay.

32. Algunos comuneros afirman que las aguas que nacen del Qarwarasu llegan hasta la región Arequipa.

Una tercera dimensión es la religiosa, que pone de relieve el carácter ritual de la relación con el *apu* Qarwarasu como benefactor. Desde esta perspectiva, es un agente que da vida a través de sus aguas. Además, es sagrado y se le rinde culto por medio de una serie de rituales. Desde este discurso, el Qarwarasu es un agente capaz de actuar en la vida de los comuneros e, incluso, sobre la actividad minera³³. Por ello, se entiende que esta generaría que «no haya vida» para los tintainos; además, afectaría a una entidad apreciada por la comunidad (Salas y Castro, 2017). En los testimonios recogidos durante la investigación, este discurso aparece íntimamente relacionado con los argumentos medioambientales.

El *apu* Qarwarazu es el que nos provee más que nada agua. Ese es el foco principal que el *apu* Qarwarazu más antes, el año 70 cuando nosotros éramos niños, 70, 80, todo era blanco. Entonces ese es el matriz del agua pues para toda la zona alrededor. No solamente para Sucre sino Lucanas, Sucre, Arequipa también, al otro lado, para Arequipa también hay un riachuelo que nace. Y para Andahuaylas, por el río Chicha. Entonces, para nosotros es una divinidad porque nos da el agua. Sin el agua, no hay vida (Emiliano Pomahualca, entrevista personal, noviembre de 2019).

Por sus características, la dimensión religiosa es la más proclive a generar equívocos³⁴. Por ello, las empresas e instituciones que han actuado en la zona perciben al Qarwarasu desde su materialidad, con lo cual se deja de lado su agencia como montaña tutelar. Lo mismo sucede en otros conflictos socioambientales acontecidos en los Andes peruanos durante el último auge minero (De la Cadena, 2010; Li, 2013; Salas, 2019). En otras palabras, el Qarwarasu ha sido interpretado de formas radicalmente distintas por los actores, quienes partieron de concepciones de la realidad con premisas muy diferentes. Los agentes externos —la minera, las ONG y los especialistas de distintas instituciones— entendieron al Qarwarasu como un objeto y un recurso natural, cuyo valor radicaba en alguna de sus cualidades (su carácter de cabecera de cuenca, los minerales que alberga, su vínculo con la identidad de la población). Si bien los comuneros de María Magdalena de Tintay asimilaron parte de esta perspectiva, también

33. De hecho, Vargas recoge un testimonio en el que un comunero asegura que la empresa Buenaventura «ha[n] hecho exploraciones, como es un *apu*, tenía[n] que hacer sus *pagapus*, pero como no han hecho han desaparecido sus minerales, después ya le dieron a la empresa Laconia» (Vargas, 2016, p. 105).

34. El concepto de «equívoco» fue inicialmente propuesto por Viveiros de Castro (2004) y ha sido aplicado a contextos de explotación minera en los Andes peruanos por varios investigadores (De la Cadena, 2010; Salas, 2019; Salas y Castro, 2017).

entienden al *apu* como una entidad dadora de vida y capaz de intervenir en la cotidianidad y en las decisiones de la comunidad (Salas y Castro, 2017).

El discurso multidimensional de los tintaínos, en el que se superponen las dimensiones ambientalista, histórica y religiosa, cumplió un rol importante en la defensa del *apu* Qarwarasu durante el desarrollo del conflicto minero. Asimismo, facilitó el apoyo de agentes externos, como ONG y especialistas. En efecto, María Magdalena de Tintay y las comunidades de las provincias de Sucre, Lucanas, Andahuaylas y Víctor Fajardo mantuvieron un argumento semejante que logró la paralización del proyecto minero (Vargas, 2016).

La importancia del Qarwarasu como *apu* ha sido enfatizada por los comuneros en reiteradas ocasiones. La Municipalidad Provincial de Sucre también suscribió esta narrativa, lo cual se evidencia en su participación en los encuentros entre comunidades desarrollados anualmente en Tinkunapampa, denominados *tinkuqpata*. En ellos se presentan danzas (como la danza de tijeras) y rituales (*pagapis*, por ejemplo), a través de los cuales los asistentes renuevan sus vínculos con el *apu* (Salas y Castro, 2017, p. 37).

En conclusión, el discurso de los comuneros de María Magdalena de Tintay revela que hay diversos motivos por los cuales el *apu* Qarwarasu es considerado vital para la comunidad; entre ellos, su importancia ambiental, histórica y religiosa. Por otro lado, evidencia que la forma en que los tintaínos entienden al Qarwarasu está históricamente situada, pero se adapta y responde a coyunturas específicas. De otra parte, también cumple un papel significativo la interacción con actores externos, cuyas perspectivas han sido asimiladas por los comuneros. En ese sentido, es posible afirmar que en el conflicto minero se dio lo que Salas denomina «estructura coyuntural del equívoco» (2019, p. 287). Es decir, las categorías culturales que generaron el equívoco estuvieron históricamente situadas y respondieron a las acciones interesadas de los agentes (Salas, 2019). Como ya se ha mencionado antes, la adaptación a una coyuntura específica no resta valor a las concepciones respecto del *apu*. Al contrario, muestra cómo las ideas que pueden tener un origen muy remoto se siguen actualizando hasta el día de hoy como parte de la tradición de la comunidad y como cultura viva. Esto es especialmente cierto para la concepción del Qarwarasu como agente dador de vida. En definitiva, la adaptación de esta narrativa a esta coyuntura particular ha contribuido a que se sigan reproduciendo

prácticas relacionadas con el vínculo de reciprocidad con el *apu* —a veces de formas nuevas— y a que se ponga énfasis en la relación de los tintainos con su territorio.

ASPECTOS SIMBÓLICOS DEL VÍNCULO CON EL *APU* QARWARASU Y EL AGUA EN MARÍA MAGDALENA DE TINTAY

Tal como se ha podido observar, tanto el agua como los hitos geográficos del territorio comunal asociados con el recurso hídrico son cruciales y multidimensionales para los comuneros de María Magdalena de Tintay. Del mismo modo, el valor del agua proveniente del Qarwarasu ha hecho que este sea objeto de culto desde tiempos tan antiguos como el periodo Intermedio Temprano. Este culto, identificado por arqueólogos y etnohistoriadores, se ha adaptado a las diferentes coyunturas históricas, dialogando con la religión católica y con otras formas de ver al nevado. Gracias a esta capacidad adaptativa y a que varios elementos asociados se continuaron practicando en secreto, el culto al *apu* Qarwarasu —y a otros hitos geográficos relacionados con el agua— se ha mantenido hasta el día de hoy.

El agua y el territorio de María Magdalena de Tintay están cargados de significado para los tintainos. Ello excede la perspectiva científica y objetiva que concibe a la naturaleza como una fuente de recursos, como un universo separado de la cultura y la sociedad humanas. De este modo, los tintainos señalan que una serie de hitos geográficos ubicados dentro del territorio comunal son también agentes poderosos que constantemente actúan en la vida de la comunidad³⁵. Estas entidades también existen en otras localidades de los Andes peruanos. Aunque no poseen un nombre genérico único, diferentes especialistas las han denominado «seres-tierra» (*earth beings*), *ruwales*, *tirakuna* o *wakas*³⁶. En todos estos casos, se trata

35. Los tintainos también reconocen la existencia de entidades similares fuera del territorio comunal. Sin embargo, ninguna de ellas tiene una influencia significativa en la vida de los comuneros de Tintay. En esto se diferencia de la mayoría de comunidades de los Andes peruanos en las que se han realizado estudios sobre religiosidad.

36. Las denominaciones de *earth beings* (De la Cadena, 2010; Stensrud, 2016, 2019), *tirakuna* y *ruwales* (Salas, 2019) ponen énfasis en la materialidad de estos seres, que «son» lugares específicos «en» y «con» los que habitan las poblaciones andinas. De hecho, el término *ruwales* es una quechuzación del castellano 'lugares', mientras que *tirakuna* lo es de 'tierras'. El término *earth beings*, por su parte, ha sido propuesto en una serie de investigaciones recientes en inglés; este significaría «seres-tierra» en español. Por su parte, el concepto *wakas* establece una continuidad con la religiosidad prehispánica. Al no incluir exclusivamente a seres con una materialidad

de sujetos con subjetividad, que comen, piensan, sienten, desean y actúan. Interactúan entre ellos de forma similar a como lo hacen los humanos, pues establecen familias, amistades y rivalidades³⁷. También se relacionan con los seres humanos, frente a los cuales demuestran constantemente su jerarquía superior y gran poder. En efecto, estas entidades son las que dan vida a plantas, animales y humanos, pero también pueden quitarla o producir un gran daño. Su jerarquía se evidencia en el hecho de que pueden entender a los humanos y actuar sobre ellos, pero no puede ocurrir lo contrario. Hombres y mujeres suelen verlos solo como hitos geográficos y únicamente en circunstancias muy especiales y peligrosas (sueños, encuentros aislados, rituales mediados por especialistas), como personas. Debido a que de los «seres-tierra» dependen la vida y la muerte de los humanos, es necesario establecer con ellos relaciones de reciprocidad y respeto, caracterizadas por las ofrendas y la cohabitación (Salas, 2019). Estos agentes también son ordenadores espaciales por excelencia, ya que delimitan sectores, comunidades y hasta grupos étnicos. En este contexto general se pueden encontrar diferentes tipos de entidades con atributos diferenciables (García, 1998).

En María Magdalena de Tintay destaca, entre todas las entidades, el Qarwarasu, pues es la de mayor jerarquía y altura. La población local y regional lo define como un *apu* o señor. Es percibido, asimismo, como dador de vida porque de él surge el agua con la que subsisten los comuneros. Esta conceptualización se extiende a otros espacios de lo que se puede entender como la geografía viviente de María Magdalena de Tintay, como las lagunas de las zonas altas del territorio comunal, consideradas «encantadas» por los comuneros. Lo mismo sucede con una serie de *apus* de jerarquía comparativamente menor, cuyo culto está correlacionado con sectores específicos de la comunidad mayor de María Magdalena de Tintay. Todos ellos son agentes diferenciables —sin dejar de ser parte del *apu* Qarwarasu— con los que los comuneros deben establecer vínculos de reciprocidad. Su poder y su don también están asociados al agua; esta no es un recurso inerte, sino que es la Yakumama, una entidad a la que también se agradece y respeta.

asentada en lugares específicos, abarca también a entidades como los ancestros, los humanos mitificados y diferentes objetos sacralizados (García, 1998). Aunque todos estos seres han sido identificados en María Magdalena de Tintay, su importancia es menor.

37. Además, estos seres tienen su propio ganado, que suele ser identificado por los humanos como animales salvajes que viven cerca de estos «seres-tierra» (Salas, 2019).

En este marco conceptual y ontológico, el agua, la tierra y la vida están profundamente relacionadas. Todas ellas son agentes con subjetividad y ánima; además, comparten la misma sustancia. Tal como señalan investigaciones recientes (Salas, 2019; Stensrud, 2016, 2019), este marco conceptual también se evidencia en las prácticas que conforman el patrimonio cultural inmaterial de una localidad. A través de estas, los «seres-tierra» existen y se les debe tener respeto pues son dadores de vida; por ende, debe mantenerse con ellos una relación de reciprocidad basada en la entrega de ofrendas de comida.

En María Magdalena de Tintay, el *apu* Qarwarasu y otros «seres-tierra» se hacen presentes en numerosas prácticas tradicionales. Así, el *apu* ha sido mencionado en algún momento en todas las festividades observadas, inclusive, en aquellas asociadas al culto católico. También es nombrado en composiciones musicales y en algunas danzas tradicionales. La geografía viviente de María Magdalena de Tintay se hace especialmente relevante en la *sequia* o fiesta del agua³⁸, en la cual participan los danzantes de tijeras o *danzaq*, quienes mantienen un vínculo particular con el *apu*.

Una expresión de patrimonio cultural inmaterial sobresaliente son los *pagapis* o pagos a la tierra, mediante los cuales se busca agradecer y dar ofrendas al Qarwarasu y a otros agentes de la geografía viviente. Estos rituales, que tienen que ser oficiados por un especialista, trascienden el ámbito festivo y también se llevan a cabo en el contexto de actividades productivas y de política interna de la comunidad. Asimismo, las entidades de la geografía viviente son parte central de la mayoría de las tradiciones orales de María Magdalena de Tintay³⁹. En ese sentido, los comuneros

38. La fiesta del agua está particularmente ligada al espacio geográfico de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay. No solamente se lleva a cabo en los distintos puntos de la acequia principal, sino que incluye una visita al *apu* Qarwarasu, quien brinda el agua que corre por las acequias. El hecho de que la festividad esté asociada con el agua pone al *apu* en primer plano. Entre los actos rituales realizados destacan los pagos a la tierra o *pagapis*, mientras que entre las danzas la más importante es la danza de tijeras.

39. En María Magdalena de Tintay, como en otras localidades, existen diferentes tipos de narraciones orales. Algunas investigaciones (Allen, 1993; Salas, 2019) distinguen entre los *kwintus* (narraciones de eventos ocurridos en el pasado que no han traído consecuencias en el presente) y los *chiqaq* (narraciones de eventos recientes o antiguos que han traído consecuencias palpables en la vida de los comuneros o en la geografía viviente de una localidad). Mientras que los primeros suelen hacer referencia a historias protagonizadas por animales, los segundos narran las acciones de *apus*, lagunas y otros «seres-tierra» con agencia (Salas, 2019). En María Magdalena de Tintay existen ambos tipos de narraciones. Entre los *chiqaq*, es posible separar una serie de narraciones acontecidas en un pasado remoto y otras que fueron experimentadas por los mismos narradores o miembros de su familia más

atribuyen a las acciones de estos agentes diversas enfermedades culturales⁴⁰ como el susto.

Por supuesto, debe tenerse en cuenta que María Magdalena de Tintay no es la única comunidad en la que existen estas concepciones respecto al *apu* Qarwarasu. Diferentes investigaciones recogen la importancia de este agente en un área que abarca localidades como Soras (Villegas, 2015) y Chilcayoc (Barrientos, 1971) en la provincia de Sucre; así como Chipao (Ministerio de Cultura, 2017; Quispe, 2011), Cabana Sur y Andamarca en la de Lucanas. Rengifo (2010) incluso registra ceremonias de *tinkado* dedicadas al *apu* en el distrito de Pacucha (Andahuaylas, departamento de Apurímac). Es posible afirmar que a lo largo del área de influencia del Qarwarasu este *apu* es concebido como un agente central en la vida de las personas, quienes deben rendirle respeto. También es mencionado en composiciones de artistas populares ayacuchanos y en la obra de José María Arguedas.

A continuación, analizaremos la forma en que el *apu* Qarwarasu y otros hitos geográficos son concebidos como agentes en los discursos, las narraciones y las prácticas de María Magdalena de Tintay. Para ello se toma en cuenta no solo lo señalado por los comuneros durante la investigación, sino también las diferentes expresiones del patrimonio cultural inmaterial relacionadas con el *apu* (*pagapis*, música, danzas, narraciones)⁴¹. Es mediante este discurso y esta práctica que estas entidades son conceptualizadas.

Como se ha observado a lo largo del libro, la conceptualización del Qarwarasu como un agente dador de vida a través del agua es fundamental y es el tema que se analiza en la primera parte de esta sección. Posteriormente, se describe cómo los tintaínos conciben a otros agentes que forman parte de la geografía viviente de la comunidad, entre los que destacan las lagunas y los *apus* de menor jerarquía. Luego, nos centramos en la forma que toma el vínculo de reciprocidad y respeto que los comuneros establecen con

cercana. Los primeros son puestos en cuestión por algunos comuneros, quienes los consideran cuentos o tradiciones. En cambio, los segundos son considerados casi unánimemente como hechos fácticos que demuestran la agencia del *apu* Qarwarasu u otras entidades.

40. Enfermedades que no están asociadas directamente con la ciencia médica.

41. Mientras algunos *pagapis* y rituales mencionados a continuación han sido observados por los investigadores durante el trabajo de campo, otros han sido reconstruidos a través de los testimonios de los comuneros. De esta forma se han podido identificar rituales que suelen ser realizados en secreto, como la *minka de agua*.

estos agentes. Para ello, es necesario detenerse en las características de ciertas expresiones de patrimonio cultural inmaterial, como los *pagapis* y la danza de tijeras.

El apu Qarwarasu y el don del agua

El nevado conocido como *apu* Qarwarasu es la entidad de mayor valor y jerarquía dentro del espacio simbólico de la comunidad campesina de María Magdalena de Tintay. Esta característica, dentro de un espacio entendido como una geografía viviente, es concomitante a su importancia como fuente del recurso agua que surte no solamente a María Magdalena de Tintay, dentro de cuyo predio se encuentra el nevado, sino a una serie de cabeceras de cuenca que proveen de vida a diversos centros poblados en las provincias de Sucre, Lucanas y Andahuaylas.

Como ya se mencionó en el primer capítulo, el Qarwarasu es un volcán inactivo compuesto por ocho picos rocosos principales, siete de los cuales se ubican en el territorio comunal de María Magdalena de Tintay. En él se originan numerosos lagunas y ríos que confluyen en las cuencas del Sondondo y del Chicha. Esto lo convierte en una importante cabecera de cuenca del centro-sur ayacuchano. Además, sus faldas son un importante ecosistema que aloja a decenas de especies vegetales y animales, algunas de las cuales están en peligro de extinción. Asimismo, en él se pueden encontrar metales como cobre, oro y plata.

En María Magdalena de Tintay existen diferentes interpretaciones respecto de lo que «es» el *apu* Qarwarasu y estas tienen que ver con marcos ontológicos diferentes y superpuestos, así como con la pertenencia a distintas religiones⁴². Sin embargo, los tintainos unánimemente enfatizan que se trata de un cerro que proporciona agua a la comunidad; recurso que hace posible la agricultura, la ganadería y, en último término, la vida humana⁴³. En este hecho radica su importancia. De este modo, son numerosas

42. En las últimas décadas, un grupo creciente de tintainos se han incorporado a iglesias evangélicas.

43. Es interesante notar que, en términos generales, los atributos y las cualidades del Qarwarasu identificados por los tintainos siempre tienen algún impacto observable en la vida cotidiana o en elementos del paisaje del territorio comunal. Esto puede asociarse al hecho de que, en tanto es un lugar, sus características se construyen a partir de la interacción entre las personas y su materialidad (Salas, 2019).

las menciones al Qarwarasu como cabecera de cuenca hidrográfica, punto de captación de agua o manantial:

[El Qarwarasu] es un cerro que nos mantiene en cuestión de agua. Para todos lados se derrama el agua. De ahí tomamos acá, en diferentes lugares, no sé hasta dónde llega el agua (Artemio Pariona, entrevista personal, agosto de 2019)⁴⁴.

Muchos tintainos, incluyendo a los que residen en Lima, consideran que el Qarwarasu es un *apu*, un ser de jerarquía superior con personalidad propia y con la capacidad de influir en la vida de los seres humanos. Diferentes investigaciones realizadas en la región Ayacucho⁴⁵ coinciden en afirmar que el término honorífico *apu* se usa para designar a seres poderosos que habitan en las montañas o «son» las montañas mismas. En muchos casos, los *apus* son entendidos como divinidades o montañas sagradas que dan vida a los hombres y al resto de seres vivos. En efecto, son los *apus* los que dan el agua, que en algunos casos es entendida como sangre o semen fertilizante (Montoya, 2015; Ossio, 1992):

En los cerros viven los Dioses (*Apus, Wamanis*⁴⁶, *Hirkas, Hilakatas*). De ellos brota el agua que es la vida, la esencia. El agua hace fecundable a la tierra y la vida es posible gracias a que la tierra ofrece alimentos y el pasto para el ganado (Montoya, 2007, p. 35).

Esto hace que los *apus* sean percibidos también como dioses tutelares, protectores o «padres» de las poblaciones cercanas y se vinculen, además, con el ganado. Se trata de entidades respetadas y consultadas con las que las personas deben mantener un vínculo recíproco mediante ofrendas, lo cual es indispensable para el mantenimiento de la vida.

44. En términos generales, los comuneros señalan que el Qarwarasu provee de agua a otras localidades aparte de María Magdalena de Tintay.

45. Véanse, por ejemplo, las publicaciones de Ossio (1992), Delgado (1984), Montoya (2007, 2015) y García (1998). Para el caso de María Magdalena de Tintay, una definición similar es proporcionada por Vargas (2016). Por otro lado, conceptualizaciones semejantes de lo que es un *apu* pueden encontrarse en diferentes localidades de la región andina. Al respecto, véanse, por ejemplo, las investigaciones realizadas por Arroyo (2011, 2016) alrededor del culto al *apu* Wamanrazu en la región Huancavelica.

46. En la mayor parte de la bibliografía, el término *wamani* o *huamani* es equivalente al de *apu* y es usado en diferentes localidades de la región ayacuchana. En María Magdalena de Tintay, sin embargo, el término *wamani* es usado muy pocas veces.



Óscar Vega, comunero de María Magdalena de Tintay residente en Lima, caminando hacia uno de los picos del Qarwarasu durante un *pagapi*.



Riachuelo en las cercanías del Qarwarasu.

La mayoría de tintaínos define al *apu* Qarwarasu como una entidad masculina de origen desconocido, que «es» la montaña —y no un espíritu que vive en ella—, un ser sagrado:

Wamani, nuestros *wamanis* es prácticamente como nuestro ángel. A todos los cerros les decimos «nuestro *wamani*», pues ¿no? Entonces, generalizando. Entonces, *apu wamani*, *apu waman*, algo así. Entonces, se escuchan bastantes recuerdos digamos de ellos (Irineo Zanca, entrevista personal, noviembre de 2019).

Así como la principal cualidad del Qarwarasu como montaña es que es una cabecera de cuenca, su principal característica como *apu* —mencionada constantemente en toda la investigación— es que da vida a los tintaínos y a los animales mediante el agua que proporciona:

Si el *apu* Qarwarasu no existiera, particularmente creo que no existiría la llama o la alpaca. Entonces es por eso, por ese agradecimiento, ellos dan ese, esa ofrenda bailando estilo *paqucha*, vistiendo así *paqucha*, [para] agradecer al *apu* Qarwarasu. Anteriormente bailaban siempre mirando hacia el *apu*, en dirección al *apu*, pero ahora ya bueno pues [...]. Para ellos es un dios, porque si no fuera eso no tendríamos agua, no tendríamos pastos. Principalmente agua (Irineo Zanca, entrevista personal, noviembre de 2019).

Desde esta perspectiva, el agua que el Qarwarasu ofrece no solamente llega a los tintaínos por medio de ríos canalizados después en las acequias. El agua de lluvia es también un don del *apu*. Tal como señalan algunos informantes, cuando va a llover, las nubes se concentran primero cerca de los picos del Qarwarasu y después comienza a llover en María Magdalena de Tintay y en otras localidades cercanas. Por ello, tanto los tintaínos como los pobladores del vecino distrito de Asquipata (provincia de Víctor Fajardo) realizan pagos y otros rituales para pedirle al *apu* que brinde la lluvia necesaria para sus cultivos. Entre estas ceremonias destaca la *minka de agua*, de la que se hablará más adelante. Asimismo, el *apu* Qarwarasu tiene la capacidad de producir granizadas.

Sin duda alguna, la vinculación del *apu* Qarwarasu con el agua lo convierte en una entidad sumamente poderosa, de cuya voluntad depende la vida de los tintaínos. Por medio de esta dotación de agua, el *apu* se convierte en el benefactor de los tintaínos, así como de sus ganados y sus demás animales. Es gracias a este don que es posible regar las chacras y

dar de beber al ganado. Algunas personas señalan, además, que el *apu* es el dueño directo de algunos animales, como las vicuñas y los toros que viven en las planicies cercanas a la zona alta de la comunidad⁴⁷. Por otro lado, el Qarwarasu es descrito en algunos relatos como «un señor con muchas riquezas». Desde esta perspectiva, su jerarquía superior y su agencia sobre la vida comunal son indiscutibles.

Así como el Qarwarasu puede dar la vida a través del agua, puede quitarla si es que así lo desea. Este tipo de «daño» suele suceder cuando alguien camina muy cerca del *apu* o no cumple con los rituales, como los *pagapis*, que son necesarios para mostrarle respeto. En algunos casos, incluso un *pagapi* que no es lo suficientemente bueno puede ser rechazado y quien lo ofreció también recibe daño del *apu* si es que no hace otro inmediatamente⁴⁸.

Uno de los atributos más importantes del *apu* Qarwarasu es que cuida del ganado, pero también puede hacer que este muera o se pierda. El daño también puede recaer en las personas, en la forma de enfermedades potencialmente mortales si no son tratadas adecuadamente por un *yachaq* o especialista en el vínculo con el *apu* y los seres no humanos. Las dolencias son variadas y pueden entenderse como enfermedades culturales. Por ejemplo, algunos informantes señalan que cuando alguien sube al Qarwarasu sin hacer el *pagapi* correspondiente, la enfermedad podría llegar a «comerle el corazón». Como resultado, la persona comienza a escupir sangre y muere a los pocos días. Otras dolencias son el malestar generalizado que se siente cuando «te come la tierra» del *apu* Qarwarasu, así como las enfermedades catalogadas como susto y mal de ojo.

Según los propios tintainos, el *apu* Qarwarasu puede aparecerse en sueños a quienes sufren estas dolencias. En estas circunstancias, suele tomar la forma de un hombre alto y apuesto con sombrero y poncho blanco, quien monta un caballo blanco con bridas de oro. Esta apariencia

47. En ese sentido, lo afirmado por los tintainos guarda semejanza con lo relatado por José María Arguedas en su novela *Yawar Fiesta* (1941). En ella, los campesinos de Puquio consideran que el toro Misitu pertenece al Qarwarasu y deben realizar un pago para que este se los entregue.

48. Este tipo de casos, en los que las personas realizan *pagapis* pero estos son rechazados, pueden denotar que el *apu* Qarwarasu y otras entidades no humanas pueden ser arbitrarias y caprichosas en ciertas circunstancias (Salas, 2019). Sin embargo, esto también podría ser resultado de la dificultad que tienen las personas para entender sus designios.

tiene correlación con las cumbres que antes fueron nevadas (las prendas de color blanco) y con su calidad de *apu* pudiente (el caballo blanco con bridas de oro). También puede tomar la forma de un anciano vestido de blanco. Con este aspecto, el Qarwarasu es capaz de enamorar a la persona o confrontarla, exigiéndole un determinado pago a cambio de su vida. Aunque en algunos casos el conflicto se resuelve en el mismo sueño⁴⁹, usualmente es necesaria la acción de un *yachaq*, quien da remedios al afectado⁵⁰ y realiza ofrendas en su nombre.

Las narraciones recopiladas durante la investigación y por el escritor Yauyo (s.f.) muestran que el *apu* Qarwarasu también ha impactado en la vida de las personas de otras formas; de ello hay evidencias en la geografía de la comunidad. En uno de estos relatos, situado en la época colonial, un sacerdote católico se dirigía al *apu* Qarwarasu con la finalidad de bendecirlo y así poder extraer metales preciosos. Sin embargo, cuando llegó a uno de sus picos observó a un toro rojo que, «echando candela», corrió hasta meterse en una laguna cercana. El cura entró en pánico y se convirtió en piedra, al igual que su caballo y su sacristán. Como resultado, en el sitio denominado Curarumi («cura de piedra») se puede encontrar una formación rocosa con forma humana, que es el sacerdote transformado. Asimismo, las estatuas de su caballo y su sacristán se pueden encontrar en el sitio denominado Caballoccasa⁵¹.

En otro relato, se indica que una avioneta se acercó a los picos del Qarwarasu para poder identificar vetas de minerales. Esto no fue del agrado del *apu*, quien hizo que la nave cayera a una zona inaccesible cerca del pico Razuwillka y todos sus tripulantes murieran. Según esta narración, los restos del accidente permanecerían cerca de los picos del *apu* hasta el día de hoy. Otra historia, recopilada por Yauyo (s.f.) cuenta cómo un hombre pobre tuvo que dormir en una roca cercana a los picos del Qarwarasu. Luego de escucharlos hablar en la noche, despertó al lado de una olla llena

49. Así, por ejemplo, una tintaína destacó que el *apu* Qarwarasu la intentó seducir en sueños, pero ella no se lo permitió; como consecuencia, no tuvo ninguna dolencia.

50. Cuando la tierra del *apu* «agarrar» a una persona, se le puede curar dándole de comer excremento de vicuña con hierbas, tratamiento que debe ser acompañado con un *pagapi* (Alberto Castro, comunicación personal, junio de 2020). Esta dolencia también puede afectar a una persona cuando esta se cae en un sector cercano al Qarwarasu; en este caso, el mal se puede evitar comiendo inmediatamente tierra del lugar.

51. En algunas versiones, el sacerdote es acompañado de una mula y no de un caballo. En el relato recopilado por Yauyo (s.f.), el sacerdote supo del lugar debido a que en él un pobre del pueblo de Aucará recibió del *apu* una olla repleta de oro.

de oro. La noticia llegó a oídos de un rico, quien intentó hacer lo mismo, pero despertó transformado en una taruca; el hombre murió trágicamente al intentar regresar a su pueblo.

De la descripción hecha de las dolencias y los relatos mencionados se desprende que el *apu* Qarwarasu tiene la capacidad de percibir las acciones de los humanos, las cuales interpreta desde su propia subjetividad y juzga como causales de castigo. De este modo, se constituye en un protector de su propio espacio, pues impide y castiga cualquier acercamiento no mediado por una petición ritual, así como cualquier otro incumplimiento. Resulta interesante constatar que, en todas las narraciones aludidas, el Qarwarasu decide causar la muerte a hombres poderosos que ambicionan volverse más ricos con los metales preciosos que alberga.

Del mismo modo, puede notarse que las personas con poca preparación difícilmente pueden entender los mensajes del *apu*. Solo en determinadas circunstancias les es posible oírlo o verlo en su forma humana; además, estos encuentros son potencialmente peligrosos⁵². Como se ha dicho, el Qarwarasu aparece en su forma humana en los sueños de las personas a las que ha enfermado. Por este medio puede comunicarse directamente con ellas, para, ocasionalmente, exigirles determinados pagos. Desde esta perspectiva, los sueños no son representaciones oníricas construidas por el individuo que sueña, sino mensajes que el *apu* comunica a los pobladores a modo de «iluminaciones». En ese sentido, uno de los relatos recopilados por Yauyo (s.f.) muestra que también es posible oír hablar al *apu* o a sus picos si se permanece cerca de ellos durante la noche⁵³. Por lo demás, los designios del *apu* solo pueden ser entendidos mediante la lectura de ciertos indicadores. En contraste, los *yachaq* son capaces de entender cotidianamente los mensajes del *apu*, con el que se comunican en sueños e, incluso, durante la vigilia⁵⁴.

52. El hecho de que los *apus* puedan ver a los humanos, pero no viceversa, demuestra que los *apus* tienen una jerarquía superior.

53. La peligrosidad de este tipo de encuentros radica en la posibilidad de morir o verse transformado en un ser no-humano, tal como en el relato de Yauyo (s.f.). Podemos señalar que un encuentro de este tipo con no-humanos tiene el potencial de alterar la subjetividad humana a tal punto que es imposible volver al estado anterior (Salas, 2019).

54. Aun así, un contacto constante con el Qarwarasu puede resultar peligroso para los mismos *yachaq*, cuya subjetividad puede verse afectada hasta la muerte (Alberto Castro, comunicación personal, junio de 2020).

Además de vincularse con los seres humanos de María Magdalena de Tintay —y otras localidades de su área de influencia—, el *apu* Qarwarasu se relaciona con otros *apus* de su misma jerarquía. Se considera que es esposo del nevado Sara Sara, *apu* femenino ubicado entre las provincias de Parinacochas y Páucar del Sara Sara, quien le tejía los ponchos blancos que usaba cotidianamente (es decir, la nieve que cubría sus picos). Algunos tintañinos señalan que Qarwarasu compite con su hermano Razuwillka (*apu* masculino de la provincia de Huanta) por el amor de Sara Sara. Cuando está celoso o molesto, suelta granizada, relámpagos y truenos. Asimismo, otro relato recogido por Yauyo (s.f.) cuenta cómo el Misti, *apu* masculino de la ciudad de Arequipa —más poderoso y rico que Qarwarasu—, conquistó a su esposa. La contienda los habría llevado hasta Palacio de Gobierno, donde el *apu* de Tintay conversó con el presidente de la República. Esta sería la razón por la cual el Qarwarasu ya tiene sus nieves permanentes⁵⁵. En estas narraciones, el Qarwarasu no solo aparece como agente con subjetividad propia, capaz de sentir emociones, sino que también se muestra entablando (o perdiendo) vínculos de parentesco con entidades de su misma jerarquía, del mismo modo que los humanos.

Aunque de manera menos clara, el *apu* Qarwarasu también interactúa constantemente con los santos católicos de María Magdalena de Tintay. Algunos informantes señalan que, eventualmente, Santiago Apóstol visita la pampa ubicada en la zona alta de la comunidad e interactúa con el *apu*. Asimismo, es importante recordar que este es el que brinda el agua gracias a la cual sobreviven los cultivos y los animales que protegen los santos:

Más que nada es Santiago el que se relaciona con el *apu*, porque se ha ido [a las zonas altas]. Claro, que está en Tintay, pero la historia nomás dice que se fue arriba [...] montado en su caballo a corretear los campos, eso siempre cuentan. María Magdalena cría a su vaca en la parte baja, cría su vaca, pero de todas maneras María Magdalena agradece al *apu* por la lluvia. (Emiliano Pomahualca, entrevista personal, noviembre de 2019).

Como se ha podido apreciar, los comuneros de María Magdalena de Tintay se apoyan en más de una narrativa para describir al Qarwarasu, en algunos casos, de manera superpuesta. Así, cuando se habla del «*apu* Qarwarasu» se puede hacer referencia tanto a una montaña que es una

55. Si bien los tintañinos consultados señalan que la desaparición de las nieves perpetuas del *apu* Qarwarasu es resultado del calentamiento global, es posible que atribuyan este hecho a las acciones de los propios *apus*.

cabecera de cuenca hidrográfica, como a una entidad viviente y dotada de voluntad y agencia. En cualquiera de los dos casos, el hecho de que el Qarwarasu proporcione agua a María Magdalena de Tintay lo convierte en el hito geográfico (o agente no humano) más importante de todo el territorio comunal. Debido a que las personas le causan alteraciones, sin respetar su calidad de agente, el Qarwarasu es capaz de afectar la vida de la comunidad y de cada uno de sus individuos. En este aspecto, ambas perspectivas coinciden en el cuidado del *apu*.

Esta percepción del Qarwarasu se refleja en numerosas expresiones del patrimonio cultural inmaterial. Los testimonios recogidos durante el trabajo de campo muestran que se considera que el *apu* tiene capacidad de percibir, interpretar, juzgar y actuar a raíz de las acciones de los seres humanos. El don del agua, así como las desgracias que puede ocasionar, responden a su voluntad; por todo ello, se le considera tanto como a otros *apus*, como el Sara Sara, el Razuwillka y el Misti.

Otros agentes de la geografía viviente

Si bien el *apu* Qarwarasu es el hito geográfico más importante de María Magdalena de Tintay, no es el único ser-tierra (De la Cadena, 2010; Stensrud, 2016, 2019) o agente no humano de jerarquía superior. En realidad, dentro del territorio comunal, los tintainos identifican decenas de entidades que toman la forma de cumbres elevadas, lagunas y corrientes de agua. Todas ellas adquieren sacralidad y conforman lo que podría denominarse la geografía viviente de María Magdalena de Tintay. En efecto, el significado que se les atribuye se reconstruye en la práctica cotidiana de los comuneros.

Estos lugares, que a la vez son agentes no humanos, comparten algunas características entre sí y con el *apu* Qarwarasu. Todos ellos son percibidos de forma superpuesta como hitos geográficos y entidades con subjetividad propia, capaces de actuar a partir de lo que observan. Desde esta perspectiva, son dadores de vida, relacionados con el agua proveniente del Qarwarasu que permite sobrevivir a los comuneros, a sus cultivos y a sus ganados. También pueden quitar la vida si así lo desean, de modo que tienen la potestad de actuar sobre la vida de la comunidad. Estas entidades se vinculan, además, con la Yakumama (Madre Agua) y la Pachamama (Madre Tierra).

Adicionalmente, se debe tener en cuenta que estos agentes no humanos están jerarquizados y poseen una cualidad fractal; es decir, dentro del espacio donde se materializa uno de estos «seres-tierra» pueden identificarse otros de menor jerarquía. La entidad más poderosa —en este caso, el Qarwarasu— «contiene» otras dentro de sí, a las cuales subordina. La identificación de los seres de menor jerarquía depende del contexto social y de la ubicación espacial de las personas (Salas, 2019, p. 203).

A continuación, repasaremos los diferentes tipos de agentes no humanos que conforman la geografía viviente de María Magdalena de Tintay. Más que enumerar aquellos que existen en la comunidad, se busca presentar sus cualidades más resaltantes, agrupándolos en tres categorías. Hacia el final de la sección se mencionan algunos ejemplos de seres no materializados en formaciones geológicas, así como de lugares que no poseen subjetividad ni agencia, pero aun así son importantes para los tintaínos.

Picos del Qarwarasu

Se considera que todos los picos del Qarwarasu conforman un único *apu* —todos son parte de él—, pero cada uno tiene su propia entidad y nombre. La jerarquía de cada uno de los picos por separado es mucho menor; de hecho, no todos los tintaínos saben cómo se llaman. No existe un consenso respecto a la cantidad de picos que tiene el Qarwarasu ni sobre los nombres de aquellos de menor importancia⁵⁶.

A partir de los testimonios se pueden identificar más de diez picos que componen el *apu* Qarwarasu: Qarwarasu, Razuwillka, Wamanrazu Hutqa Inti, Santiago, San Marcos, San Valentín, Qalalo, Bonitoyocc, Huayhuachuri, San Martín, Caporal y Galera⁵⁷. La mayoría de los tintaínos consultados dijo que el primero es el pico de mayor altura. Ello reafirma la jerarquía superior del *apu* frente a sus picos, los cuales son entendidos como sus subordinados⁵⁸.

56. Alternativamente, los distintos informantes señalaron que el *apu* Qarwarasu cuenta con tres, cinco, seis, siete, ocho o hasta once picos con nombres diferentes.

57. Los comuneros consultados no conocen el motivo por el cual los picos llevan estos nombres. Algunos señalan de forma crítica que los nombres asociados a santos han sido puestos por los españoles durante la Colonia, con lo cual desaparecieron los nombres originales.

58. Algunas personas mencionan que el resto de los picos son los «discípulos» o «hijos» de Qarwarasu. Estos términos se usan también para designar el vínculo que el *apu* mantiene con entidades de menor jerarquía.

El vínculo que el *apu* Qarwarasu mantiene con otras entidades de jerarquía superior a los seres humanos (*apus*, santos) se manifiesta en el nombre de algunos de sus picos. Este es el caso de Razuwillka y Wamanrazu. El primero, uno de los más altos del nevado, es el de mayor rango⁵⁹. Este y el segundo comparten nombre con otros dos *apus* del sur peruano⁶⁰, homonimia que parece reafirmar la alianza que hay entre ellos, en términos de parentesco e intercambio (Arroyo, 2016)⁶¹. Por otro lado, los nombres San Marcos y Santiago hacen referencia a santos católicos asociados al ganado que pasta en las planicies cercanas a la zona alta de María Magdalena de Tintay⁶². La existencia de estos picos refuerza la idea presentada líneas arriba de que Santiago Apóstol mantiene cierto vínculo con el Qarwarasu; no obstante, las características de este nexo no son conocidas por los propios tintaínos. En cuanto al pico denominado Hutqa Inti, algunos comuneros señalan que debe su nombre a que es el primero en recibir el sol. Otros nombres de picos identificados por algunos informantes son Qalalo, Huayhuachuri, San Martín, Caporal y Galera o Gala.

En ciertas narraciones, los picos del Qarwarasu se presentan como agentes independientes que tienen su propia personalidad y agencia. Algunos tintaínos señalan, por ejemplo, que el pico Razuwillka es inaccesible y le atribuyen el accidente de avioneta descrito anteriormente. Asimismo, en uno de los cuentos recopilados por Yauyo, Wamanrazu aparece conversando con Qarwarasu durante la noche (s.f., p. 21). En el

59. De hecho, algunos tintaínos afirman que Razuwillka —y no Qarwarasu— es el pico de mayor altitud.

60. El Wamanrazu es una montaña ubicada en la región Huancavelica, entre la provincia del mismo nombre y la de Castrovirreyna. Las prácticas alrededor de este *apu* han sido estudiadas a profundidad por Sabino Arroyo (2016).

61. Como se mencionó líneas arriba, algunos informantes consideran que Razuwillka es hermano de Qarwarasu. En Huancavelica, ambos *apus* son considerados hermanos menores de Wamanrazu. Los comuneros de la zona, además, denominan Qarwarasu a uno de los picos menores de dicho *apu*. Arroyo (2016) señala que la vinculación de los tres *apus* mayores en una estructura de parentesco permite una triangulación que facilita los intercambios políticos, económicos y culturales entre poblaciones con acceso a diferentes recursos. Esto habría hecho posible la actividad de los antiguos arrieros y comerciantes que se desplazaban entre las regiones de Huancavelica y Ayacucho, respaldados por los vínculos (e intercambios) entre los tres *apus*. El autor plantea, además, una segunda triangulación entre Razuwillka, Wamanrazu y Waytapallana (nevado ubicado en el distrito de Huancayo, departamento de Junín, *apu* originario de la etnia wanka (Arroyo, 2016, p. 227).

62. Como se ha señalado en capítulos anteriores, Santiago Apóstol está fuertemente asociado a los caballos. Si bien no existe ninguna fiesta realizada en homenaje a San Marcos, unas piezas de artesanía denominadas «cajones de San Marcos» son usadas y enterradas en un pago a la tierra durante la herranza. Esto podría denotar cierta vinculación entre el santo y el ganado en María Magdalena de Tintay. Es importante considerar que, en otras localidades de los Andes peruanos, San Marcos suele relacionarse con el ganado vacuno.

pagapi de la fiesta del agua observado durante el trabajo de campo, el cual se realiza en las zonas altas de la comunidad, fueron frecuentes los ofrecimientos a varios de los picos como entidades independientes. Sin embargo, en la mayor parte de las narraciones, testimonios y prácticas se trata a todos ellos como parte del *apu* Qarwarasu.

Como se puede apreciar, los picos del Qarwarasu son agentes secundarios con subjetividades diferenciables, sin dejar de ser parte del *apu*. Muchos de sus nombres aluden a entidades de jerarquía superior con las que se vincula el *apu*. Los picos forman parte del *apu* Qarwarasu, pero no pierden por completo su singularidad ni su capacidad de actuar sobre la vida de los seres humanos. Por ende, ocasionalmente se los trata como entidades diferenciadas. Esto depende, en parte, de la ubicación espacial del individuo (su cercanía a los picos).

Lagunas y fuentes de agua

En la zona de puna de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay hay numerosas lagunas de diferentes tamaños. Muchas de ellas son consideradas por los tintaínos como «encantos» y, en algunos casos, como *apus* menores. Desde esta perspectiva, se trata de agentes con subjetividad propia que, a pesar de tener una jerarquía menor que la del *apu* Qarwarasu, tienen el poder de afectar la vida de los seres humanos. Muchos tintaínos las mencionan en sus *pagapis*, refiriéndose a ellas con respeto.

De este modo, las lagunas y otras fuentes de agua constituyen una segunda categoría de entidades no humanas dentro de la geografía viviente de María Magdalena de Tintay. Las más importantes —y las más mencionadas por los tintaínos— son las lagunas Media Luna, Warmiqucha, Isiqucha, Asnaqucha, San Valentín, Mulluqucha⁶³ y Yanaqucha, ubicadas en la zona de puna del territorio comunal. Los comuneros mencionan lagunas

63. El nombre Mulluqucha parece aludir al *spondylus (mullu)*, molusco bivalvo de color encarnado originario del Pacífico ecuatorial, que fuera un objeto precioso para el culto y el intercambio durante el período prehispánico. Un lago homónimo existe en el distrito de Tanta (Yauyos, Lima), en la cadena montañosa dominada por otro *apu* importante, el Pariacaca. Sin embargo, no se han encontrado referencias al molusco denominado de esta manera. La laguna tampoco se relaciona con el personaje mítico Mullu, del que se hablará más adelante. Mulluqucha también es llamada Champaqucha, ya que en ella hay siete pequeñas islas flotantes en las que crece pasto (champa).

muy pequeñas ubicadas en los picos del *apu* y llamadas igual que estos (lagunas Santiago, Wamanrazu, Caporal).

La mayoría de estos nombres hacen referencia a características distintivas. Así, por ejemplo, se denomina Isiqucha («Laguna Ese») a una laguna grande en forma de la letra «S», mientras que Asnaqucha («Laguna Olorosa») es una laguna pequeña con un fuerte olor debido a la presencia de azufre en sus aguas⁶⁴. El nombre Warmiqucha («Laguna Mujer»), por su parte, indica que la laguna es, además, una entidad femenina. Si bien Mulluqucha también lo es, hay lagunas masculinas (San Valentín)⁶⁵ o que no poseen un género definido.

En tanto entidades no humanas, se considera que el principal atributo de estas lagunas es el agua que poseen. Tal como sucede con el *apu* Qarwarasu, se considera que ellas dan el agua con la que viven los tintainos, la cual llega en forma de ríos (que también alcanzan a otras localidades), pero también como lluvia. De hecho, las lagunas son capaces de controlar el clima, pues generan lluvia, granizadas y truenos. Es mediante el agua que las lagunas influyen cotidianamente en la vida de los habitantes de María Magdalena de Tintay, así como en los ganados y en los cultivos. Debido a ello, estas entidades son incluidas en el don y en el vínculo de reciprocidad que los tintainos deben mantener con el Qarwarasu.

La relación entre el *apu* y las lagunas radica, precisamente, en que el agua que estas emanan proviene de él. De hecho, frecuentemente se percibe a las lagunas como ojos de agua del Qarwarasu. Asimismo, son entidades diferenciables, pero a la vez forman parte del *apu*.

El poder de todas estas lagunas se explica, también, porque son «encantos». Esta cualidad está asociada al hecho de que en ellas viven otros seres no humanos, como los *amarus* y las sirenas (o *serenas*)⁶⁶. Los primeros toman la forma de animales (toros, vacas, gatos), cuya presencia

64. Otro nombre que se le da a la laguna Warmiqucha es el de Pirqaqucha, que hace referencia a unos cercos de piedra (*pirqa*) que fueron levantados cerca de la laguna.

65. Al igual que algunos picos del Qarwarasu con nombres de santos, la asignación del nombre de un personaje católico a una laguna importante que cuenta con poderes sobrenaturales es un tema en el que es necesario profundizar.

66. Arce (2006) utiliza el término *serenas* para denominar a seres con las mismas cualidades en el valle de Pampamarca (distrito de Aucará, provincia de Lucanas). Tanto este autor como Yauyo (s.f.) señalan que parte del cuerpo de las sirenas es el de un pez.

precede el inicio de granizadas o tormentas eléctricas fuertes⁶⁷. Las segundas, en cambio, toman la forma de mujeres hermosas y también se las puede encontrar cerca de cascadas y cataratas. Según la tradición, poseen un canto muy hermoso, con el que cautivan a las personas que caminan por la zona, las cuales pueden terminar entrando en las fuentes de agua, desapareciendo para siempre. Es más probable escuchar a las sirenas cerca del carnaval, cuando los ríos y las lagunas alcanzan su mayor caudal. Así, el vínculo de estos seres con el agua —que se puede entender como la fuente de su poder y su peligrosidad— es indiscutible. Además, su presencia contribuye a que las lagunas sean lugares peligrosos y, por ende, se evite pasar muy cerca de ellas.

Que las lagunas sean «encantos» también se relaciona con su capacidad de «encantar»; es decir, de dañar o matar a las personas que se acercan a ellas. Así pues, las posibilidades de que esto suceda aumentan si es que no se tienen en cuenta las normas de respeto (*pagapi, t'inkar*). Se dice que, si alguien mira de cerca una laguna, sus aguas empiezan a moverse. Esta puede «agarrar» a la persona, que comenzará a temblar y a sentirse mareada. En los casos más graves, podría verse arrastrada por la laguna y, literalmente, desaparecer en ella⁶⁸:

Si tú te atreves a tirar piedra, sí, empieza a juntarse la nube rapidito de cualquier momento y empieza a llover granizada con trueno [...] puedes pasar así, mirar, pero no atreverte a tirar piedras, molestar. (Emiliano Pomahuallca, entrevista personal, noviembre de 2019).

Al igual que el *apu* Qarwarasu, las lagunas también tienen la capacidad de enfermar o matar personas si no se les da el trato o el respeto adecuado; ello incluye que alguien esté cerca por causas accidentales⁶⁹. Se ha informado de casos de lagunas que se «comen» a quienes les han faltado el respeto por no realizar los rituales requeridos⁷⁰. Las personas «comidas» pierden repentinamente su vitalidad, su cuerpo se seca y oscurece, para finalmente

67. También se los puede equiparar al toro mencionado en la historia de Curarumi, que desapareció en la laguna y espantó al sacerdote que visitaba el Qarwarasu.

68. Para explicar estos sucesos, algunos tintaínos señalan que los bordes de algunas lagunas son en realidad trozos de tierra flotantes y que debajo de ellos hay agua. Caminar en estas zonas puede generar que la tierra «tiemble» por el peso de la persona o que esta se hunda parcial o totalmente.

69. De hecho, algunas personas atribuyen el accidente de avioneta a la acción de una laguna, aunque no la nombran.

70. El tintaíno que identificó este hecho señaló también que sucedió en Viernes Santo, fecha en la que las lagunas y la tierra en general «estarian vivas». En esta fecha, por lo tanto, el poder de los seres no humanos de la geografía viviente sería mayor.

morir poco tiempo después. Términos como «jalar» o «comer» pueden hacer referencia al hambre y al resentimiento de estas entidades cuando no se respetan las relaciones que se mantienen con ellas (Salas, 2019).

Asimismo, las lagunas tienen la potestad de interactuar con los humanos por medio de sueños, en los cuales les anuncian enfermedades o les exigen una retribución por el incumplimiento de alguna norma. Por ejemplo, el siguiente testimonio describe cómo la laguna Mulluqucha daña a un tintaino en sus sueños por no haberse acercado a ella con el respeto requerido:

Cuando nosotros fuimos, descansamos encima de la laguna de Mulloqucha, [...] mi sobrino se fue «voy a buscar pedrosasahui» [...] se fue ya más allá y apareció encima de la laguna, entonces le digo: «Alex, ven, ¿adónde vas? Alex, ven». Entonces viene, pero traje bastante. Entonces le dije: «y ¿cómo te has encontrado?». «No, me apareció bastante, yo ya estaba cuando ustedes me llamaron ya estaba encima de la laguna». Y entonces esa noche me cuenta, me dice «tía, me he soñado». «¿Qué te soñaste?». «Mira, una señora cortó mi mano», dice. «Oye», le digo, «pero ¿para qué te has ido allí? ¿Para qué te has ido allí? Eso es malo, no has pagado coca». «No, no he pagado». «Tienes que pagar por ahí, échale doce quintitos de coca en nombre de la laguna, déjalo allí en el desierto». Entonces cuando regresamos ya lo pone, él solo se ha ido más lejitos de nosotros, ahí le habrá puesto pues. (Zoila Medina, entrevista personal, julio de 2020).

El poder, la agencia y la subjetividad de las lagunas también se manifiestan en los relatos que existen sobre ellas. Destaca la historia de Mullu⁷¹, considerado como el hijo de Warmiqucha⁷² y descrito como un hombre sin dientes. En este relato, un comunero de Tintay que pasaba cerca de la laguna vio a una mujer y a un bebé (Mullu) en sus orillas. Al darse cuenta de que estaba siendo observada, la mujer —que pertenecería a la laguna o sería la laguna misma— se metió en el agua y desapareció, abandonando al bebé. Enseguida, el comunero decide criar al niño como su propio hijo. Tiempo después, al joven Mullu se le aparece en sueños una mujer vestida de blanco (la laguna Warmiqucha), quien le indica que

71. El nombre es significativo, dado que *mullu* es también un objeto precioso usado en rituales prehispánicos.

72. En algunas versiones del relato, Mullu es hijo de Warmiqucha y de Qarwarasu. En ellas, el ganado que recibe Mullu es dado por el *apu*. Esto parece indicar que el Qarwarasu puede establecer relaciones de parentesco con «seres-tierra» de menor jerarquía ubicadas dentro de su área de influencia. En la versión recogida por Yauyo (s.f.), el protagonista del relato es llamado Jamllu.

construya varios corrales en un sector específico de la comunidad y que los tape completamente con lana de alpaca y oveja⁷³, para luego dormir allí. Cuando Mullu cumple con estas indicaciones, los corrales se llenan con cientos de llamas y alpacas. Se le dio la posibilidad de quedarse con estos ganados siempre que se alimentara únicamente de sus sesos y su sangre, que matara a los animales con una aguja (*yauri*) y recogiera su sangre en un plato de madera (*chuwa* o *qonopa*). Mullu disfrutó de estas riquezas durante varios años y se casó con una joven de Tintay. Sin embargo, un día ella mató a un animal usando un cuchillo y puso su sangre en un plato de loza. Como resultado, todo el ganado se escapó de los corrales y fue hacia la laguna Warmiqucha. Para contener su avance, Mullu construyó un enorme corral cerca de la laguna, el cual se puede observar hoy en día. A pesar de ello, no pudo impedir que todos sus animales entraran en la laguna. Desesperado, entró también y desapareció para siempre. En efecto, este relato muestra a Warmiqucha como una entidad que puede tomar forma humana y, por tanto, tener hijos humanos. Esta historia habla de la propiciación del ganado como un don de la laguna y de los rituales sacrificiales necesarios para este fin. Además, esta entidad puede decidir retirar este beneficio si es que no se cumplen ciertas prerrogativas.

De esta manera, algunas lagunas o *quchas* de María Magdalena de Tintay son percibidas en la comunidad como entidades acuáticas no humanas o entidades del nivel terrestre que interactúan cotidianamente con los seres humanos. Al igual que el *apu* Qarwarasu, tienen su propia voluntad, así como la capacidad de percibir, juzgar y actuar a partir de las acciones de las personas. En cambio, los mensajes de las lagunas solo pueden entenderse en determinadas circunstancias, razón por la cual es necesario un acercamiento ritual a estas entidades. Adicionalmente, su poder se asocia al agua del *apu*, que se encargan de repartir a la comunidad. Ya que son «encantos», pueden beneficiar a una persona o perjudicarla; incluso pueden llegar al extremo de consumirla en vida. Así, a pesar de que están subordinadas al *apu* Qarwarasu, siguen teniendo una mayor jerarquía que los seres humanos y su poder es tal que cualquier persona que pase cerca de ellas debe hacerlo con sumo respeto y, en lo posible, realizar *t'inkas* o *pagapis*. Por otro lado, estas fuentes de agua son también espacios en los que habitan criaturas igual de poderosas, como las sirenas y los *amarus*.

73. En algunas versiones, los corrales son construidos en el sector denominado Aukiyuyuq; en otras, en Achkacorral (nombre que literalmente significa «mucho corral»).

Dentro de este esquema general destaca el caso de Media Luna. Esta laguna, cuyo nombre también hace referencia a su forma, se ubica en el sector Huayllacha, a menor altitud que el resto y más alejada del *apu* Qarwarasu. Es comparativamente más pequeña y tiene la peculiaridad de no estar asociada a ningún río⁷⁴, pero es más profunda que las demás. Sus contornos son de roca sólida, lo que le da la apariencia de un pequeño cráter.

A las características peculiares de esta formación geológica se suma el hecho de que es considerada una entidad con mayor poder y jerarquía que el resto de lagunas, con lo cual adquiere la categoría de *apu*. Se ha identificado una mayor cantidad de menciones a Media Luna como una laguna capaz de generar granizadas y atrapar a las personas que se le acercan demasiado. Al no estar relacionada con los ríos, no se la vincula tan frecuentemente con el agua que llega a la comunidad. En cambio, Media Luna está fuertemente asociada al ganado, especialmente al vacuno⁷⁵:

Media Luna es encanto. Entonces cuando, por ejemplo, una persona se acerca, inmediatamente aparecía el viento y la lluvia de la granizada, con sus respectivos rayos y relámpagos. Entonces, mucha gente no nos atrevíamos a acercarnos. Pero dice que una noche, la laguna encantó, de ahí salían los animales, los toros, las vacas, salían de allí. Y en eso, uno de ellos, por decir, una de las alpacas, nosotros cazábamos, y nos recogía la alpaca para adentro, con todo y dueño. En ese momento te convertías todo adentro millonario [...] pero adentro ya no sales ya. Bueno, será cierto. Porque mis abuelos me contaban de que debajo de la laguna hay una ciudadela inmensa, donde existen animales abundantes. (Irineo Zanca, entrevista personal, noviembre de 2019).

Este testimonio sobre Media Luna indica que esta posee su propio ganado, el cual habita en una ciudadela llena de riquezas al interior de la laguna. Estos animales salen durante la noche y pueden ser observados por los comuneros. La interacción con este ganado puede conducir a que la persona sea «jalada» por la laguna y, por ende, que deje de existir para el

74. Se puede asumir que la laguna Media Luna es alimentada por aguas subterráneas provenientes del *apu* Qarwarasu.

75. No se ha encontrado ningún vínculo entre Media Luna y Santa María Magdalena, pese a que ambas son protectoras del ganado vacuno. Sin embargo, todos los testimonios hacen referencia al rol de las lagunas como protectoras o propiciadoras del ganado y, en cierto modo, como sus propietarias originales, tal como se ve en la historia de Mullu y la laguna Warmiqucha, dado que el ganado sale de ellas y a ellas puede volver si no se realiza el tratamiento ritual apropiado.

resto de seres humanos⁷⁶. Durante la vigilia se puede apreciar una pequeña roca que sobresale de la laguna; según algunos informantes, se trataría de uno de los toros que le pertenecen.

Un relato tradicional le atribuye a Media Luna el origen del ganado vacuno de María Magdalena de Tintay. En esta narración, el ganado de los comuneros proviene de una primera vaca, propiedad de una familia que en tiempos antiguos se asentó en la comunidad. Poco después de su llegada, de la laguna salió un toro que copuló con el animal. De esta manera, es gracias al don brindado por Media Luna que María Magdalena de Tintay cuenta con abundante ganado vacuno.

Desde esta perspectiva, adquiere sentido que Media Luna tenga hasta hoy la capacidad de actuar sobre el ganado de los tintaínos y sea clave en la reproducción y la protección de los vacunos. Por tanto, resulta lógico que el incumplimiento de las expresiones de respeto frente a ella pueda generar que las cabezas de ganado se pierdan o mueran. Considerando que la crianza de vacunos es una de las actividades más importantes en la economía familiar de los comuneros de María Magdalena de Tintay, es razonable que Media Luna sea uno de los *apus* de mayor jerarquía, solo por debajo de Qarwarasu. A ella no solo se le ofrecen pagos en épocas específicas del año, sino que se le dedican diversas canciones. De hecho, la importancia de Media Luna es tal que se le tiene consideración incluso en otras comunidades de la provincia de Sucre, cercanas a María Magdalena de Tintay.

Las cualidades propias de las lagunas también se extienden a otros cuerpos de agua, como las cataratas de Puchkilanka y Qorimaqma. La primera se encuentra en un farallón cercano al pueblo de Tintay, por encima del río Teneria, mientras que la segunda se ubica cerca del lindero con el distrito de Querobamba. De esta última se dice, además, que tiene oro (*qori*) en su interior.

Puchkilanka y Qorimaqma son también «encantos» y «seres-tierra» con agencia y poder sobre los seres humanos. Asimismo, son conocidas las sirenas de Puchkilanka. Yauyo (s.f.), por ejemplo, recoge el relato

76. Nuevamente, la interacción directa entre «seres-tierra» y humanos representa un cambio tal para estos últimos que dejan de ser humanos o de pertenecer a su mundo (Salas, 2019).



Laguna Media Luna.

sobre una niña que, al acercarse demasiado a una catarata, desapareció, para luego aparecer transformada en una sirena ricamente ataviada y con una hermosa voz. Por su parte, algunos informantes señalan que, si una persona se aproxima a Qorimaqma sin hacer un *pagapi*, rápidamente comienza a granizar.

Ambas entidades tienen un vínculo especial con los músicos y con los danzantes de María Magdalena de Tintay. Es así que se acostumbra que los aprendices de estas artes vayan a una de las cataratas para que esta les dé sus dones en la interpretación de música y danza tradicional. Para ello, es necesario hacer el *pagapi* correspondiente. Según algunos tintaínos, aunque los artistas actualmente van a Puchkilanka, Qorimaqma tiene mayor poder y jerarquía⁷⁷.

Apus menores

Una tercera categoría de agentes no humanos identificados por los tintaínos dentro de la geografía de su comunidad son los *apus menores*. Se trata de una serie de cerros y colinas de menor altitud que el Qarwarasu, que

77. La práctica de asistir a la catarata Qorimaqma para recibir sus dones ya no se da en la actualidad. De hecho, hay quienes afirman que se está olvidando su poder.

pueden seguir siendo entendidos como *apus*. Por tanto, tienen la capacidad de actuar sobre la vida de los seres humanos. Sin embargo, son menores no solo porque están subordinados al Qarwarasu y tienen menos poder que este, sino porque su radio de influencia suele ser más reducido y estar limitado a los sectores más cercanos.

Como resultado, dentro del territorio comunal de María Magdalena de Tintay existen decenas de *apus* menores. Los comuneros que realizan alguna actividad económica en un sector realizan *pagapis* y mantienen un vínculo con los *apus* relacionados con él⁷⁸. Así, por ejemplo, quienes tienen —o han tenido— parcelas agrícolas en el sector Qechwa consideran *apus* a las montañas Pallpa Orqo, Sinqata y Qalamuqu. Es posible que el área de influencia de un *apu* menor incluya a más de un sector. De este modo, Sinccata también tiene influencia sobre el sector ganadero de Huascuya, en el que se encuentra. También se puede identificar como *apus* menores a cerros ubicados cerca del pueblo de María Magdalena de Tintay, como Aqechita Muju⁷⁹.

Tal como sucede con el Qarwarasu, en términos generales se considera que los *apus* menores tienen la capacidad de proporcionar agua por medio de ríos y lluvia. También están relacionados con el ganado, ya que protegen al que se encuentra dentro de su área de influencia. Se procura mantener una relación de respeto con los *apus* menores, ya que, en su calidad de agentes, «brindan» favores a los tintainos. Así, se han identificado *pagapis* que son realizados en su nombre, en los que se les pide que sigan proporcionando agua. Si alguien no cumple con este respeto, su ganado puede perderse o morir y, ocasionalmente, él mismo puede recibir daño.

Para entender la forma en que los *apus* menores influyen en la vida de los comuneros, se puede tomar el ejemplo de Pallpa Orqo. Se trata de un cerro ubicado en la parte baja de la comunidad, que domina el paisaje y es visible desde la mayor parte de esta. Se caracteriza por tener, en su cima, una meseta de difícil acceso, que —hasta hace pocos años— contaba

78. Los tintainos también recuerdan a *apus* menores que están en otros sectores. Sin embargo, desconocen a aquellos de menor importancia, así como a los que se encuentran en sectores muy alejados. Así, por ejemplo, no supieron identificar a ningún *apu* menor de los caseríos de altura de la comunidad.

79. Se considera que este *apu* es una entidad femenina.

con una gran cantidad de árboles nativos⁸⁰. Su vínculo con el agua es limitado, ya que por él no pasa ningún río. Sin embargo, cuenta con un manantial de agua y en su meseta se acumula el agua de lluvia, formando pequeñas lagunas. Además, antiguamente por debajo de Pallpa Orqo pasaba agua subterránea. Esto se hacía evidente por el sonido emitido por unos profundos huecos ubicados en la meseta, denominados *paqaris*, que, según lo informado por los comuneros, pueden enfermar a las personas que se acercan mucho a ellos⁸¹. De esta manera, este *apu* menor también proporciona agua a los tintaínos que realizan actividades ganaderas en él, aunque en menor medida.

Pallpa Orqo también tiene poder sobre los ganados de sectores cercanos. De hecho, la meseta ubicada en su cima —que es usufrutuada por la comunidad campesina— se alquila para el pastoreo de ganado vacuno durante los primeros meses del año⁸². La realización de un *pagapi* adecuado y el mantenimiento del respeto a este *apu* menor garantizarán que los vacunos se alimenten y crezcan. De lo contrario, las cabezas de ganado pueden caer por los farallones y morir. Pallpa Orqo también es considerado por algunos como un «encanto», ya que puede «encantar» y generar mal de ojo (*qawarirunqa*) a los bebés de meses de nacidos que pasan cerca. Para evitar esto, la tradición indica que los niños que se trasladan a las parcelas del sector Qechwa deben tener puesta una cinta roja en su cabeza.

De esta manera, los *apus* menores se constituyen en «seres-tierra» con poder sobre el agua, los ganados y, en última instancia, las vidas de los humanos. Así como brindan agua y protegen el ganado, pueden hacer daño. Esto depende de las acciones de las personas, que son percibidas y generan una reacción en los *apus* menores. No obstante, su capacidad y su margen de acción son notoriamente más limitados que los de los «seres-tierra» nombrados anteriormente. Tampoco se los menciona apareciendo con forma humana o estableciendo relaciones de parentesco entre ellos.

80. En 2014, un incendio se propagó por toda la cima de Pallpa Orqo, haciendo que desaparezca la mayor parte de los árboles en ella.

81. Los tintaínos consultados señalan que actualmente ya no se escucha el sonido de los *paqaris*.

82. Estos meses corresponden a la temporada de lluvias, en la que se forman las lagunas de agua de lluvia y los manantiales tienen un mayor caudal. La falta de agua durante la temporada seca convierte temporalmente a la meseta de Pallpa Orqo en un lugar en el que difícilmente se pueden realizar actividades ganaderas.



Meseta Pallpa Orqo vista desde el camino de bajada al sector Qechwa.

Los *apus* menores se encuentran, por lo demás, subordinados al *apu* Qarwarasu. Se debe notar que ambos comparten no solo sus cualidades principales y su calidad de «seres-tierra», sino también canciones y *pagapis*. Cualquier ofrecimiento a los *apus* menores también debe estar dirigido al Qarwarasu, ya que es el «mayor» de todos. Todo esto parece indicar que los *apus* menores pertenecen a la jurisdicción del *apu* mayor y están contenidos en él:

Siempre se dirigen sus canciones al *apu*. Y también de la zona de nosotros, pero a los *apus* chicos [...]. Nosotros, los que vivimos más acá, que somos de Huascuya, tenemos un *apu* llamado Sinqata. Ese *apu* Sinqata nosotros siempre también dedicamos, damos gracias, agradecimiento a los *apus* pequeños, pero siempre respetando al *apu* mayor. (Emiliano Pomahualca, entrevista personal, noviembre de 2019).

La Yakumama y la Pachamama

En esta sección se han puesto de relieve la importancia y el poder de todos los «seres-tierra», debido a que, en buena medida, proporcionan el agua necesaria para que los humanos puedan sobrevivir. Los cambios en la dotación de agua, relacionados o no con la agencia de estas entidades,

pueden comprometer tanto el desarrollo de actividades económicas como la vida misma de los comuneros de María Magdalena de Tintay. Esto cobra sentido incluso si se considera al agua como un recurso inerte.

Sin embargo, el agua que emana el Qarwarasu no es simplemente un recurso, sino que es percibida por una proporción importante de tintañinos como la Yakumama (Madre Agua). Es decir, se trata de un agente femenino con subjetividad propia, capaz de actuar por voluntad propia y de entender las acciones de los seres humanos. Desde esta perspectiva, la Yakumama no es simplemente agua, sino que tiene vida propia y es fuente de vida. Según los tintañinos, este vínculo es similar al que tienen una madre y su bebé lactante. Debido a que la dotación de vida depende de su voluntad, se la menciona en ciertos *pagapis*, mediante los que se le solicita que genere buenos cultivos y alimente a los animales. La Yakumama también aparece en algunas canciones tradicionales de María Magdalena de Tintay.

A diferencia de lo que sucede con el resto de entidades no humanas, la Yakumama está presente de manera simultánea en gran parte del territorio comunal de María Magdalena de Tintay; por ende, tiene un carácter ubicuo. Podemos afirmar que esta fuente femenina de vida conecta a todos los «seres-tierra» entre sí y a estos con los seres humanos, las plantas y los animales (Stensrud, 2019)⁸³. No obstante, también se señala que la Yakumama llega gracias al Qarwarasu, que es quien da el agua.

Parte del poder de los «seres-tierra» también radica en su vínculo con la tierra, sobre la que actúa el agua para que los cultivos y el pasto florezcan. La tierra también constituye una entidad femenina viva con subjetividad propia —aunque menos mencionada por los tintañinos— denominada Pachamama. Varios informantes dijeron que esta, de forma similar a la Yakumama, da vida a personas, plantas y animales por voluntad propia. Por ello, la nombran en rituales como los *pagapis*.

Tal como sucede con otros «seres-tierra», la Pachamama es capaz de hacer daño a algunas personas. Se dice, por ejemplo, que puede aparecer en los sueños, en los que toma la forma de un perro (Alberto Castro,

83. La autora antes citada encuentra, en la provincia de Caylloma (Arequipa), una concepción de la Yakumama muy semejante a la que se ha hallado en María Magdalena de Tintay (Stensrud, 2019).

comunicación personal, julio de 2020). De esta manera, puede atacar a la persona, lo cual representa el inicio de una enfermedad relacionada con la tierra. De hecho, anteriormente se han mencionado aquellas enfermedades en las que la tierra «agarra» a ciertos comuneros.

La forma en que la Pachamama es entendida en María Magdalena de Tintay es ambigua, ya que, por un lado, hace referencia a la tierra en términos generales, pero también se puede aludir a la tierra de un determinado lugar que está supeditada a las entidades que lo rigen.

Ciertamente, tanto la Yakumama como la Pachamama pueden ser consideradas «seres-tierra», ya que son agentes no humanos relacionados con el territorio; tienen un poder considerable y, además, pueden percibir, juzgar y actuar a voluntad sobre los seres humanos. A pesar de ello, pertenecen a un orden diferente respecto a todas las entidades ya mencionadas. Ante todo, porque no hacen referencia a lugares o fenómenos geográficos específicos y ubicados en un sitio determinado. La Yakumama y la Pachamama, cuyos nombres indican que son progenitoras y femeninas, trascienden lugares y su carácter es ubicuo. Solo se puede acudir a ellas a través de los dioses locales que las transmiten, dado que no tienen un centro u origen determinado. Sin embargo, no están completamente subordinadas al *apu* Qarwarasu, quien provee el agua, pero no la «crea», así como tampoco al ganado o las plantas.

EL APU QARWARASU E IDENTIDAD

Indiscutiblemente, el *apu* Qarwarasu es un elemento crucial de la identidad de los comuneros de María Magdalena de Tintay. Su centralidad se justifica por varios motivos que ya han sido expuestos en este capítulo. Asimismo, es la formación geológica más importante de la región y, por tanto, en el territorio de Tintay. Debido a su altura, los tintaínos señalan que es visible desde zonas tan alejadas como la provincia de Vilcashuamán o las localidades cercanas a la Reserva Nacional Pampa Galeras (provincia de Lucanas). Unánimemente se afirma que es el *apu* Qarwarasu el que provee agua —y, por ende, la vida— a María Magdalena de Tintay. Así pues, gracias a la provisión de este agente/recurso es posible realizar actividades tan importantes como la ganadería y la agricultura. Además, desde la perspectiva de los tintaínos, se interactúa cotidianamente con el

Qarwarasu ya que es un agente de jerarquía superior con el que se debe mantener un vínculo de reciprocidad y respeto. El uso del término «padre» (*taytanchik*) para denominar al *apu* evidencia la cercanía que tienen los comuneros con este.

Por todo ello, tiene sentido que la mayoría de tintaínos incluyan al *apu* Qarwarasu en sus representaciones de un «nosotros» colectivo, tanto en el ámbito discursivo como en la práctica de expresiones de patrimonio cultural inmaterial. La forma en que esto sucede puede tener ligeras variaciones. Algunas personas destacan que el Qarwarasu es la montaña más representativa ubicada dentro del territorio de la comunidad, en su calidad de formación geológica. Otras lo mencionan como parte del «nosotros» de la comunidad en tanto agente con jerarquía superior, al cual consideran su padre, su *apu* o su ángel guardián. En ese sentido, se estima que mantiene una estrecha vinculación con la identidad comunal debido a que es una entidad que protege y sustenta la vida, sin la cual esta no sería posible. Asimismo, durante la investigación se registraron numerosas menciones al *apu* como «nuestro» *apu* Qarwarasu, con lo cual se pone de relieve el nexo con María Magdalena de Tintay.

La centralidad del *apu* en la identidad de los tintaínos también se hace evidente en la práctica de las expresiones de patrimonio cultural inmaterial consideradas representativas, las que ya han sido mencionadas en todo el libro. Así, la realización de *pagapis* antes del inicio de todas las festividades muestra que el *apu* Qarwarasu cumple un rol importante en todas ellas y, además, propicia su correcto desarrollo. El *apu* adquiere un papel especialmente protagónico en la fiesta del agua o *sequia*, puesto que se prepara y se celebra la llegada del agua proveniente de este. Adicionalmente, las menciones al Qarwarasu son constantes en las letras de canciones de una cantidad importante de géneros musicales tradicionales de Tintay, como el huaino, el toril y la herranza. La música de *paqucha*, por su parte, contiene varios versos cantados íntegramente en quechua que hacen referencia al *apu* y a elementos de las zonas altoandinas. Asimismo, varios informantes consideran que, solo gracias a la voluntad del *apu* Qarwarasu, los músicos y los danzantes pueden desarrollar correctamente sus actividades durante un evento festivo, por lo que ellos mismos deben realizarle un *pagapi*. De otra parte, si se toma en cuenta la cualidad fractal de las cataratas de Puchkilanka y Qorimaqma, el don de los artistas proviene, en última instancia, del agua del *apu* Qarwarasu.

En efecto, no solo son constantes las menciones al Qarwarasu en las prácticas culturales consideradas representativas por los tintayinos, sino que muchos de ellos creen que el *apu* es quien hace posible la realización de estas actividades.

El *apu* Ccarhuarazo emergió, por un lado, como un dador natural de agua a las comunidades circundantes y a las cuencas asociadas y, por otro lado, como nodo alrededor del cual se articulaban una serie de prácticas culturales relacionadas con la identidad de las comunidades de la zona y con sus prácticas religiosas. (Salas y Castro, 2017, p. 32).

El vínculo del *apu* Qarwarasu con la identidad de los comuneros de María Magdalena de Tintay también es palpable en el uso de su nombre para denominar a locales y a artistas representativos. Por ejemplo, la Asociación Mutual Progresista María Magdalena de Tintay (que agrupa a los comuneros residentes en Lima) cuenta con dos locales para el desarrollo de actividades internas y el más grande de ellos ha sido llamado «Apu Ccarhuarazo». Del mismo modo, como ya se ha mencionado, uno de los danzantes de tijeras del pueblo de Tintay ha tomado para sí el nombre de «Apu Ccarhuarazo». Otros artistas señalan que también desearían poder usar ese nombre, debido a que es percibido como el *apu* de la comunidad, al que todos deben respetar.

De esta manera, el *apu* Qarwarasu se constituye en uno de los elementos más significativos en la construcción de una identidad por parte de los comuneros de María Magdalena de Tintay. Al afirmar esto se deben considerar algunos aspectos. Por un lado, que la centralidad del *apu* Qarwarasu en la identidad de los tintayinos es solo una manifestación de su importancia multidimensional en virtud de la cual cumple un rol fundamental en la economía, la política y las expresiones culturales de la comunidad.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que María Magdalena de Tintay no es la única comunidad que establece un vínculo con el *apu* Qarwarasu. Las aguas que parten de él llegan a numerosas localidades en las provincias de Sucre, Lucanas, Víctor Fajardo y Andahuaylas. Muchas de ellas también mencionan al *apu* en sus *pagapis* y, en opinión de algunos tintayinos, también pueden ser consideradas sus «hijas». Esto es especialmente cierto para las localidades y las comunidades más cercanas al *apu*, en los distritos de Querobamba, Morcolla, Huacaña, Soras (provincia de Sucre) y Chipao

(provincia de Lucanas). La importancia que el *apu* tiene en estos lugares ha sido recogida en un conjunto de investigaciones (Cavero, 2001; Quispe, 2011; Villegas, 2015). De hecho, podemos afirmar que el Qarwarasu está «vinculado a las etnias de los rucanas, soras y otros pueblos del sur de Ayacucho» (García, 1998, p. 58), con lo cual se erige como un *apu* de importancia regional y como un marcador étnico (Arroyo, 2016).

Considerando que la coyuntura de cada localidad es específica y diferente de las del resto, resulta complicado realizar una comparación respecto a la forma en que se establece el vínculo con el Qarwarasu. Sin embargo, esto no resta valor a la centralidad que el *apu* tiene en María Magdalena de Tintay.

CONCLUSIONES

A lo largo de este libro, hemos descrito y analizado la diversidad de expresiones de patrimonio cultural inmaterial practicadas por los habitantes de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay, ubicada en el distrito de Morcolla (provincia de Sucre, departamento de Ayacucho). Dicha comunidad constituye una unidad política y territorial que agrupa al centro poblado homónimo y a cuatro caseríos de altura, cercanos al *apu* Qarwarasu (Huaco, Lunco, Volcán del Ccarhuarazo y Santa Bárbara de Lunco). Las personas de estas localidades participan en diversas dinámicas y procesos, a raíz de los cuales se puede afirmar que conforman un colectivo unificado. Por un lado, su pertenencia a la comunidad implica que se involucren en distintas actividades e instancias como las faenas comunales y las asambleas. Por otro, los comuneros del pueblo y de los caseríos están unidos por numerosos vínculos de parentesco consanguíneo, ceremonial y por afinidad. Entre ellos, además, aún se efectúan constantes intercambios de productos y de mano de obra, los cuales han tomado diferentes formas (trueque, *ayni*, *minka*, relaciones de compra-venta)¹. El valor de estos vínculos se hace evidente y se reafirma en las celebraciones relacionadas con el calendario festivo o el ciclo de vida, las más importantes de las cuales llegan a reunir a prácticamente la totalidad de los comuneros. La unidad de María Magdalena de Tintay se hace patente, además, en el hecho de que todos los comuneros se identificaron como «tintaínos»² y en que hay lemas célebres en el ámbito local. Este es el caso de la tautología «Tintay es Tintay», que subraya lo único y excepcional de la comunidad.

-
1. Sin embargo, prácticas como el *ayni* y el trueque son menos frecuentes en la actualidad.
 2. En cambio, los tintaínos no se identifican como morcollinos, término que hace referencia al distrito de Morcolla y a su capital distrital. En la práctica, la jerarquía superior de este pueblo es constantemente cuestionada.

La existencia de un colectivo unificado es, en realidad, resultado de un largo proceso histórico. Como se ha explicado anteriormente, en el actual territorio de la comunidad María Magdalena de Tintay se ha comprobado la presencia de pobladores huarpa (Intermedio Temprano) y wari (Horizonte Medio), luego de los cuales aparecieron grupos humanos probablemente emparentados a la etnia soras (Intermedio Tardío). Muestra de ello son los numerosos yacimientos arqueológicos correspondientes a asentamientos y contextos funerarios (Díaz y Morales, 2020), así como un complejo sistema de andenerías que abarca buena parte de las laderas del piso ecológico quechua de la comunidad. Con la llegada de los españoles, estas poblaciones fueron reducidas en el pueblo denominado actualmente Ukullaqta o Coolavin Llaqta, relacionado con el Auqui Ayllu Coolavin. Según las fuentes consultadas, los tintaínos descienden de los miembros de este *ayllu* que fueron relocalizados en el actual pueblo de Tintay tras el incendio que arrasó el pueblo antiguo a inicios del siglo XIX (hecho que sigue siendo recordado en las narraciones tradicionales). Durante el siglo XX, la unidad de este colectivo fue ratificada por el reconocimiento de María Magdalena de Tintay como comunidad indígena en 1955, así como en procesos como la reivindicación de las tierras ocupadas por el hacendado Mora en las décadas de 1970 y 1980. Más recientemente, la comunidad —en tanto institución política y colectivo unificado— debió responder al inicio de un proyecto de exploración minera realizado por Laconia South America en las faldas del *apu* Qarwarasu. Si bien el proceso debilitó algunos vínculos entre comuneros (Castro, 2016; Cisneros Vásquez, 2015; Salas y Castro, 2017), también unió a buena parte de la comunidad en torno a un discurso de defensa.

Es preciso tener en cuenta que los comuneros residentes en Lima y en otras ciudades del país también son tintaínos y forman parte activa de este colectivo. Desde su formación, las comunidades de migrantes se han organizado en instituciones que han promovido numerosas actividades internas, como réplicas de festividades tradicionales y campeonatos de fútbol. En un contexto como el actual, en el que el campo está estrechamente conectado con los centros urbanos (de Grammont, 2004), son constantes las visitas de los migrantes a Tintay, así como las comunicaciones con sus familiares que aún permanecen en el pueblo, ya sea por la vía telefónica o por redes sociales. Con ello se ha podido constatar la participación activa de varios de ellos en prácticamente todas las celebraciones de María Magdalena de Tintay.

Como colectivo organizado, los tintáinos llevan a cabo un conjunto de expresiones de patrimonio cultural inmaterial, cuya práctica se encuentra en proceso de cambio y está relacionada —en mayor o menor medida— con el contexto económico, social y político de la comunidad. En estas expresiones son frecuentes las referencias a diversas entidades de jerarquía superior, que toman la forma de accidentes geológicos y conforman lo que se podría denominar la «geografía viviente» de la comunidad María Magdalena de Tintay. Tal como son representadas y experimentadas, las entidades son capaces de brindar vida y riquezas a las personas, pero también tienen la potestad de quitarlas. Los tintáinos hasta el día de hoy establecen un vínculo con estas, cuyo mantenimiento mediante el ritual ocupa un lugar importante en la totalidad del calendario festivo. Destaca la relación con el *apu* Qarwarasu, punto más alto del territorio comunal, dador de vida por medio del agua y «padre» de los comuneros, a quien se le dedican numerosas ofrendas. Su importancia trasciende el ámbito festivo y se hace tangible en la producción agropecuaria, la organización social y la política de la comunidad.

EXPRESIONES DE PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN MARÍA MAGDALENA DE TINTAY

Hasta el día de hoy, una proporción importante de tintáinos sigue llevando a cabo una serie de expresiones culturales catalogables como patrimonio cultural inmaterial³. A lo largo del libro se ha puesto especial énfasis en las fiestas y en las celebraciones rituales, así como en la música y en las danzas que en ellas se practican⁴. Entre las primeras se pueden enumerar la huaylía de Año Nuevo, los carnavales, la fiesta de las cruces o *qashwa Santa Cruz*,

3. Se ha denominado «patrimonio cultural inmaterial» a un conjunto de prácticas y conocimientos transmitidos por los tintáinos de generación en generación y que actualmente son valorados por una proporción importante de las personas vinculadas a la comunidad. Se han incluido, además, expresiones que han dejado de practicarse, pero siguen siendo recordadas por los comuneros adultos y adultos mayores. El patrimonio cultural inmaterial incluye, de esta manera, expresiones culturales muy heterogéneas, cuyo significado y valoración pueden variar dependiendo de cada persona, del contexto y de su adaptación a través del tiempo.

4. El énfasis en este tipo de expresiones de patrimonio cultural inmaterial responde a varios motivos. Por un lado, a que los propios tintáinos consideran que algunas de estas festividades y danzas son las más representativas de su patrimonio cultural. Estas expresiones, por otro lado, efectivamente han sido practicadas por la gran mayoría de tintáinos, de modo que constituyen una instancia de encuentro y de reafirmación de lazos entre ellos. Esto no sucede en el caso de otros tipos de expresiones —el ejemplo más claro es el de la producción artística—, cuya práctica se ha visto restringida a unas pocas personas o incluso han dejado de practicarse.

la fiesta patronal de Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, la limpieza de acequias o *sequia*, la siembra de parcelas destinadas a los santos o *hatun yapuy* y el Día de Vivos y el Día de Muertos. Entre las segundas destacan el huaino, el *inka tusuy*, las *qashwas* (de *sequia* y de la fiesta de las cruces), el toril, el *vaka taki*, el *kaway kawa*, la *paqucha*, la danza de tijeras, el *harawi* y la huaylía.

Aunque la cantidad de personas que participan de estas expresiones varía, algunas de ellas (como la fiesta patronal) reúnen a varios cientos de personas, con lo cual adquieren dimensiones considerables. Esta celebración y algunas danzas practicadas exclusivamente en la comunidad se han convertido en importantes símbolos identitarios de los tintayinos. Las festividades mencionadas, por otro lado, se celebran durante todo el año y están organizadas en un calendario festivo.

En María Magdalena de Tintay existen otras expresiones de patrimonio cultural inmaterial. Entre ellas se pueden identificar la producción artística plástica (textilería, cerámica, cerería y la producción de utensilios diversos de uso cotidiano), una rica tradición oral y un conjunto de formas organizativas tradicionales (cuadrillas, *yaku* alcalde y distintas formas de *minka*)⁵. Algunas de estas expresiones están relacionadas con el ámbito festivo. Este es el caso de algunos tipos de producción artística, de formas organizativas tradicionales y de la producción de platillos tradicionales. De este modo, la práctica constante de las celebraciones ha asegurado la continuidad de las expresiones hasta la actualidad. Otras manifestaciones, en cambio, trascienden el ámbito festivo y no están directamente vinculadas a él.

Se debe tener en cuenta que estas expresiones de patrimonio cultural inmaterial no solo son consideradas valiosas por los tintayinos, sino que están profundamente asociadas a otras dimensiones de la vida comunal⁶.

-
5. La continuidad de estas formas organizativas ha sido garantizada no solo por su rol en contextos festivos, sino por su uso en diferentes actividades a lo largo del ciclo productivo agrícola (y ganadero, en menor medida). Del mismo modo, otros factores han influido en la continuidad de otras expresiones de patrimonio cultural inmaterial en María Magdalena de Tintay.
 6. Algunas expresiones, sin embargo, han perdido su relevancia para otras dimensiones de la vida comunal. Es el caso, por ejemplo, de la producción artesanal de vestimenta y objetos de uso cotidiano en cerámica y madera, que han sido desplazados casi por completo por prendas y utensilios de fabricación industrial. Este hecho parece haber sido un factor trascendental en la dramática reducción —desde fines del siglo XX— de la cantidad de tintayinos que se dedican a estas actividades.

Tomemos como ejemplo las festividades tradicionales. En el ámbito económico, el calendario festivo está íntimamente ligado con el ciclo agrícola. De hecho, algunas de las celebraciones de la comunidad María Magdalena de Tintay —como la *sequia*, el *hatun yapuy* y la herranza— pueden entenderse como faenas ritualizadas, ya que se desarrollan en torno a formas de trabajo colectivo como faenas y *minkas* (Fonseca, 1974; Gelles, 1984). La práctica de estas fiestas es funcional para el correcto desarrollo de las actividades agrícolas y pecuarias de la mayoría de los comuneros. Por otro lado, los vínculos de parentesco y amistad entre los comuneros son indispensables para que las festividades se realicen de manera adecuada, tal como sucede en otras localidades (Isbell, 1974; Ráez, 2005). Además, estas celebraciones constituyen instancias importantes en la reproducción y en el mantenimiento de estos vínculos, los cuales contribuyen a asegurar la cohesión de la comunidad. Al respecto, las instituciones y las autoridades políticas comunales cumplen un rol fundamental en la organización y en la realización de las festividades y estas y algunos rituales operan del mismo modo en relación con las funciones de las autoridades. Por último, es importante considerar que estas tradiciones tienen un profundo trasfondo histórico. Continuando con el ejemplo de las festividades, un análisis de la organización festiva muestra cómo algunos cargotes y formas de trabajo colectivo tienen su origen en tiempos coloniales o prehispánicos, respectivamente. Las características de estas formas organizativas han variado en el tiempo y se han ido adaptando a diferentes contextos históricos y sociales.

De esta manera, es posible afirmar que la comunidad campesina María Magdalena de Tintay cuenta con una serie de expresiones de patrimonio cultural inmaterial, cuya significancia para la mayoría de tintayinos es indiscutible. El valor de estas expresiones puede ser explicado en términos de identidad, memoria y discurso, así como en cuanto a su vinculación con otras dimensiones de la vida comunal.

EL APU QARWARASU COMO AGENTE EN LA VIDA COMUNAL DE MARÍA MAGDALENA DE TINTAY

En la mayoría de estas expresiones de patrimonio cultural inmaterial es constante la mención —o, vista desde otro ángulo, la participación directa o indirecta— de un conjunto de agentes no humanos, a los que los tintayinos

asignan una jerarquía superior. Esto sucede, por un lado, con diversos personajes católicos, entre los cuales destacan Santa María Magdalena y Santiago Apóstol, patronos del pueblo de Tintay. El hecho de que casi todas las celebraciones del calendario festivo —incluyendo la fiesta de mayor afluencia, la fiesta patronal— se realicen en homenaje a estos santos es una muestra de la vigencia de la religión católica entre la mayoría de los tintaínos. La relevancia de los personajes católicos, sin embargo, trasciende el ámbito religioso y festivo y llega a tener cierta significancia en las actividades productivas de la comunidad. Tradicionalmente, a los santos se les ha asignado parcelas para cultivo y, además, los santos patronos están vinculados directamente a cierto tipo de ganados (vacas y caballos). Por su parte, las cruces, consideradas milagrosas, aseguran la buena producción agrícola, ya que evitan la afectación de los cultivos por heladas y otros fenómenos. La importancia de los santos patronos también tiene un correlato histórico, pues, según la tradición oral, cumplieron un rol primordial en la relocalización del Auqui Ayllu Coolavin en el actual pueblo de María Magdalena de Tintay. La trascendencia de los personajes católicos en la vida comunal de María Magdalena de Tintay, aunque evidente, es un tema que debe seguir siendo explorado en posteriores investigaciones.

En cuanto a las expresiones de patrimonio cultural inmaterial de María Magdalena de Tintay también es constante la mención a un grupo de accidentes geológicos ubicados dentro del territorio comunal, entre los que destaca la montaña Qarwarasu. Al analizar estas expresiones y las declaraciones de los comuneros, es posible notar que se las entiende de diversas maneras que se superponen entre sí y no se contradicen⁷. La referencia a una u otra de estas concepciones responde a factores tales como el contexto de enunciación, la religión y la formación de cada tintaíno.

Por un lado, se menciona a estos accidentes geológicos como hitos geográficos distintivos de la comunidad, en los cuales se llevan a cabo un conjunto de historias o prácticas significativas. Fuera del ámbito festivo, es frecuente que se valore a algunos de ellos en tanto fuentes de agua. En este primer sentido, que pone énfasis en la materialidad de estos hitos, radica parte de la importancia y el valor simbólico que les atribuyen los tintaínos.

7. En ese sentido, si bien están relacionadas con presupuestos ontológicos diferentes, en realidad no hay una contradicción inherente.

También es frecuente que se aluda a estos hitos como agentes con intencionalidad, que tienen la capacidad de percibir las acciones de los humanos y actuar en el mundo social. Es así como el Qarwarasu y los cerros de menor tamaño son entendidos como *apus*. Este término es usado en numerosas publicaciones académicas que abordan el culto a lo que consideran «deidades» andinas (Arroyo, 2011, 2016; Delgado, 1984; Montoya, 2015; Rengifo, 2010; Villegas, 2015, entre otros). Sin embargo, consideramos que el concepto de «seres-tierra» (*earth beings*) (De La Cadena, 2010; Stensrud, 2016, 2019) permite comprender mejor la diversidad de agentes que se pueden encontrar en María Magdalena de Tintay, lugar que incluye lagunas y entidades de carácter más ubicuo (Yakumama, Pachamama).

Es preciso recordar que la mayoría de tintaínos entienden al Qarwarasu y a otros «seres-tierra» como agentes con nombre propio e intencionalidad, con capacidad de percibir y de juzgar las acciones de otros seres. Muchos de ellos pueden tomar forma humana en ciertas circunstancias, sin dejar de lado su materialidad como hitos geológicos. Tienen una jerarquía superior a la de los seres humanos y la capacidad de actuar en las vidas de las personas que se encuentran dentro de su área de influencia. Este hecho está asociado al rol que muchos de ellos tienen como dadores de vida a través del agua, fundamento vital que también trasciende su materialidad y es concebido como una entidad con nombre propio (Yakumama). Así, estos «seres-tierra» brindan constantemente el don del agua a los tintaínos y, si es su deseo, también pueden quitárselos. Según el trato que se les dé, pueden ser generosos o no y, a partir de ello, permitir la reproducción de la vida o ser causal de muerte. Estas entidades se relacionan entre sí y están jerarquizadas (Arroyo, 2016). Destaca entre todas ellas el *apu* Qarwarasu, punto más alto de la comunidad —y de toda la provincia de Sucre— y dador de toda el agua que llega a la comunidad María Magdalena de Tintay. Debido a estas cualidades, muchos tintaínos lo consideran poderoso, rico y «padre». A su vez, el Qarwarasu contiene dentro de sí a otros «seres-tierra» de menor jerarquía.

La presencia que tienen el *apu* Qarwarasu y otros «seres-tierra» en las expresiones de patrimonio cultural inmaterial de María Magdalena de Tintay responde a su jerarquía superior y a la importancia del agua que brindan para el sustento de la vida de los tintaínos. La centralidad que adquieren en la vida comunal está plasmada en las narraciones orales recopiladas en

esta y en otras investigaciones (Yauyo, s.f.), en las letras de composiciones en géneros musicales tradicionales y en el significado atribuido a algunas danzas. Estas entidades tienen, además, una presencia constante en las festividades y rituales practicados por los tintaínos, los cuales fueron observados durante la investigación. Esto es especialmente cierto en el caso de algunas fiestas-faenas ritualizadas, como la herranza o la *sequia*, en las que su rol como dadores de vida a través del agua adquiere protagonismo y se entiende como indispensable para garantizar la producción agrícola y ganadera de los comuneros. Asimismo, se considera que el Qarwarasu y algunas fuentes de agua específicas son las que otorgan su don a músicos —arpistas, violinistas— y danzantes de tijeras, quienes deben guardarles el debido respeto. El vínculo es especialmente importante en el caso de estos últimos, quienes adoptan el nombre de este u otros *apus* y cumplen un papel de mediadores entre estos y los hombres (Montoya, 2007, 2015).

Incluso en las festividades destinadas a personajes católicos, los agentes de mayor jerarquía de la geografía viviente de María Magdalena de Tintay tienen un papel y una presencia constante. Se considera que ellos pueden propiciar el correcto desarrollo de una celebración o producir accidentes en esta, si es que así lo desean. Aunque cada festividad tiene una secuencia de eventos y rituales claramente diferenciable, todas ellas comparten la realización de uno o más *pagapis*, *saymas* o pagos al Qarwarasu y a otros agentes poderosos. Estas instancias rituales se realizan normalmente en la anticipa o noche previa a los días festivos propiamente dichos y tienen la finalidad de agradecer por el agua —y la vida— y pedir permiso para realizar la celebración. En ellas se entrega una ofrenda al *apu*, la cual consiste en ciertos tipos de alimentos, siguiendo un protocolo muy detallado.

Así, en las expresiones de patrimonio cultural inmaterial de María Magdalena de Tintay es fundamental el profundo vínculo entre los comuneros, el *apu* Qarwarasu y otros agentes de la geografía viviente de la comunidad. Se suele definir a este vínculo mediante categorías relacionadas con el parentesco —el *apu* es el «padre» de los tintaínos—, lo que evidencia la jerarquía superior de los «seres-tierra». No obstante, conviven en el mismo territorio⁸ y comparten una misma sustancia —el agua, que es vida

8. No obstante, dentro del territorio comunal, los tintaínos viven en lugares diferentes a aquellos en los que se sitúan los agentes de la geografía viviente más poderosos. El acercamiento a estos debe realizarse siguiendo las normas de respeto; de lo contrario, se corre el riesgo de ser afectado por los «seres-tierra».

en sí misma—. El vínculo, además, está profundamente ritualizado y es actualizado constantemente por medio de la entrega recíproca de dones entre «seres-tierra» y humanos, a modo de provisión de alimentos (agua por un lado y ofrendas por el otro), mediada por un conjunto de normas de etiqueta que pueden vincularse al «respeto» (Rengifo, 2010). A partir de este modelo, el olvido o el rechazo de estos regalos y normas puede generar una actitud negativa en los agentes de la geografía viviente.

El reconocimiento y la valoración de este vínculo por los tintaínos da sentido a los continuos agradecimientos al *apu* y a los *pagapis* que se pueden registrar en el calendario festivo de María Magdalena de Tintay. Este vínculo también fundamenta la presencia de danzantes de tijeras y explica el don de los músicos que participan de las celebraciones. Asimismo, es un tema importante en algunas de las narraciones referidas en el último capítulo del libro. Da sentido, además, a la existencia de *awkis* o *yachaqkuna*, especialistas mediadores en la relación entre hombres y agentes de la geografía viviente.

Estas expresiones de patrimonio cultural inmaterial no solo adquieren significado a raíz de la concepción de un vínculo entre comuneros y agentes de la geografía viviente. También son instancias clave en la continua reproducción y recreación de este vínculo. En ese sentido, constituyen prácticas creadoras de mundos, desde las cuales emerge continuamente una forma de entender a los agentes no humanos, basada en presuposiciones ontológicas determinadas (Stensrud, 2019). Así, práctica y discursos se retroalimentan. A través de su intervención en las prácticas, los individuos particulares accionan sobre el vínculo y la forma de entenderlo, siendo capaces de introducir ciertos cambios o direccionarlos siguiendo su propia agenda.

Por otro lado, es importante tener en cuenta que la interacción con el *apu* Qarwarasu y otros «seres-tierra» —profundamente ritualizada— no se limita al ámbito festivo, sino que se manifiesta en varias dimensiones de la vida de los tintaínos. Por ejemplo, así como existen una serie de *pagapis* realizados en contextos festivos, otros se efectúan en actividades no ritualizadas del ciclo productivo⁹, en actos políticos, durante el tránsito de los individuos por zonas cercanas a la locación de estas entidades y para

9. Los *pagapis* desarrollados durante el ciclo festivo tienen también repercusiones en la producción agrícola y pecuaria. Esto es especialmente cierto para el caso de los

curar enfermedades atribuidas a su acción. De este modo, la figura del *yachaq* asume un rol importante más allá del ámbito festivo propiamente dicho¹⁰. Algo similar sucede con otras normas de etiqueta mencionadas a lo largo del libro (como la *t'inkapa*). Por su parte, la práctica de la *minka de agua* hasta el día de hoy muestra cómo el mantenimiento del vínculo entre humanos y el *apu* Qarwarasu es considerado como un factor importante para la adecuada puesta en marcha de las actividades agropecuarias y para la provisión de agua, en términos más generales.

En efecto, el nexo entre «seres-tierra» y tintaínos es conceptualizado desde un marco ontológico en el que naturaleza y cultura no están disociadas. Sin embargo, incluso si es que presuponemos una separación entre ambas esferas, es posible afirmar que el *apu* Qarwarasu provee de vida a los tintaínos por medio del agua. Se trata, pues, de una cabecera de cuenca (Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo, 2016) en la que se originan todas las fuentes de agua usadas por los tintaínos para dar de beber a sus animales, regar sus cultivos y generar agua potable para consumo humano. Alrededor de sus picos más altos se concentran las nubes de lluvia antes de dirigirse a las parcelas productivas de la comunidad. Por su parte, las dolencias atribuidas a los «seres-tierra» tienen síntomas identificables que pueden llegar a causar la muerte (Alberto Castro, comunicación personal, julio de 2020). Así, la concepción de las entidades no humanas como agentes con capacidad de actuar sobre la vida de las personas no está desligada de los fenómenos directamente observables en María Magdalena de Tintay¹¹.

De esta manera, las expresiones de patrimonio cultural inmaterial dan cuenta de una concepción del *apu* Qarwarasu y otros hitos geográficos del territorio comunal de María Magdalena de Tintay como «seres-tierra» (De la Cadena, 2010; Stensrud, 2016, 2019), entidades poderosas capaces de actuar a voluntad sobre la vida de los tintaínos. Esta cosmovisión da sentido a un conjunto de acciones rituales que se manifiestan en el calendario festivo, así como a canciones y géneros completos de música

pagos realizados durante faenas ritualizadas como la limpieza de acequias (*sequia*), la siembra y la marcación del ganado (herranza).

10. Los *yachaq* o *awkis* son portadores de una serie de conocimientos relacionados con los *pagapis* y otros rituales destinados a los «seres-tierra» de María Magdalena de Tintay, que pueden ser considerados, en sí mismos, expresiones de patrimonio cultural inmaterial.
11. En última instancia, esto puede llevar a cuestionar qué tan separadas están la naturaleza y la cultura.

y danza. Asimismo, se plasma en un conjunto de saberes transmitidos de generación en generación y en numerosas tradiciones orales. En suma, las prácticas y las tradiciones contribuyen a reproducir estas concepciones, al dar margen para la agencia de los individuos particulares. El patrimonio cultural inmaterial de María Magdalena de Tintay no está disociado de otras esferas de la vida comunal. Muchos aspectos de esta encuentran parte de su fundamento en la concepción de los «seres-tierra» como agentes dadores de vida, afirmación que tiene un correlato material directamente observable. Teniendo todo esto en cuenta, es lógico que los tintaínos consideren al *apu* Qarwarasu como un agente indispensable para el desarrollo de la vida comunal, además de un elemento central de su identidad.

CAMBIOS Y TRANSFORMACIONES

Al analizar la concepción de los «seres-tierra» como agentes y las expresiones de patrimonio cultural inmaterial presentes en María Magdalena de Tintay, se deben considerar las continuidades y las transformaciones que se han dado en ellas a través del tiempo y como consecuencia de su adaptación a diferentes contextos sociales y políticos. Respecto a las primeras, es posible establecer paralelos entre las prácticas actuales y algunas de las realizadas en tiempos prehispánicos en zonas cercanas a María Magdalena de Tintay. Esta continuidad es semejante a la planteada por otras investigaciones (Cavero, 2001; Villegas, 2015). Así, ya antes de la llegada de los españoles, el *apu* Qarwarasu y otros hitos geológicos destacables de la zona eran objeto de culto, por medio del cual los grupos de agricultores y ganaderos establecían un vínculo con él. Esta relación, en la que el *apu* podía ser considerado como «ancestro» o lugar de origen de grupos étnicos completos, incluía la realización de ofrendas consistentes —tal como hoy en día— en maíz, coca, animales y ciertos tipos de comida, que solían ser oficiadas por especialistas (hechiceros o guacamayos). Estas prácticas están registradas en diferentes escritos coloniales (Guaman Poma, 1615; Monzón, 1881a y b). Asimismo, debido a su importancia, el culto al Qarwarasu fue considerado en el movimiento Taki Onqoy, a fines del siglo XVI (Millones, 1990, 2007). Aparentemente, en los siglos posteriores se siguió estableciendo un culto y un vínculo entre el *apu* y los campesinos de la zona, pero de forma más o menos clandestina.

La información presentada en el libro muestra también cómo, desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy, diversos procesos histórico-sociales han implicado transformaciones en las expresiones de patrimonio cultural inmaterial, así como en la forma de comprender al *apu* Qarwarasu y a otros agentes de la geografía viviente de la comunidad. La conversión de una parte de los tintainos a diferentes religiones evangélicas generó que estos resignificaran algunas expresiones y abandonaran aquellas más directamente relacionadas con el agradecimiento a santos o a «seres-tierra»¹². Entretanto, la intensificación de los procesos de migración impidió que los comuneros residentes estuvieran presentes en las celebraciones de menor envergadura, lo que generó, sin embargo, la aparición de «réplicas» de las más importantes en sus ciudades de residencia. Otros procesos identificables que tuvieron un impacto considerable en las prácticas de patrimonio cultural inmaterial fueron el acceso a niveles superiores de educación y a productos de manufactura industrial.

La heterogeneidad de formas de entender a los agentes no humanos y su vínculo con las personas, observada en esta y en otras investigaciones (Salas y Castro, 2017; Vargas, 2016), es producto de estos procesos históricos. En paralelo, algunas expresiones de patrimonio cultural inmaterial dejaron de practicarse; este es el caso de formas de producción artesanal y de festividades como la realizada en homenaje a la Virgen de Cocharcas y Santa Rosa. Sin embargo, la mayoría de expresiones siguen vigentes. Tanto estas como la manera de comprender a los «seres-tierra» han pasado por un proceso de continua resignificación y reconstitución por parte de los tintainos y han adoptado, además, nuevos significados a la luz de sus propias experiencias y agendas.

Este proceso de resignificación de expresiones de patrimonio cultural inmaterial, de concepciones y de prácticas relacionadas con los «seres-tierra» tuvo un rol relevante en el conflicto socioambiental que enfrentó a los comuneros de María Magdalena de Tintay con la empresa minera Laconia South America. Estudios realizados previamente (Salas y Castro, 2017; Vargas, 2016) muestran cómo el discurso antiminerero esgrimido por las comunidades fue complejizado por la incorporación de la

12. Esto no significó que abandonaran por completo las normas de etiqueta en la relación con los agentes no humanos, que dejaran de creer en su agencia sobre la vida social o que prescindieran de la práctica de cualquier tipo de expresión de patrimonio cultural inmaterial (Alberto Castro, comunicación personal, julio 2020).

perspectiva local, en la que se entiende al Qarwarasu como un agente activo con el que se establece un vínculo recíproco. La preocupación por el impacto ambiental de una posible actividad minera —argumento de grupos medioambientalistas— fue interpretada en el ámbito local a partir de estas concepciones previamente existentes. En paralelo, algunas expresiones de patrimonio inmaterial fueron resignificadas y reunidas en torno al encuentro de comunidades campesinas de Tinkunapampa, creado expresamente para recordar y hacer explícita la importancia del *apu* (Salas y Castro, 2017). La preocupación por la posibilidad del inicio de la actividad minera también parece haber sido decisiva en el creciente interés por la práctica de festividades tradicionales entre los tintaínos.

De esta manera, tanto el patrimonio cultural inmaterial de María Magdalena de Tintay como las concepciones subyacentes respecto al *apu* Qarwarasu y otros «seres-tierra» adquieren nuevos significados debido a los procesos por los que pasa la población originaria de la comunidad. En determinados casos, como el anteriormente descrito, algunas de estas concepciones son incorporadas en un discurso y en una agenda determinadas, que pueden estar vinculadas con decisiones políticas dentro de la comunidad. Este hecho de ninguna manera resta importancia a estas expresiones, ya que muchas prácticas de patrimonio cultural inmaterial han estado relacionadas, de una u otra manera, con la política comunal. En efecto, es solamente a raíz del valor y del significado que se les atribuye previamente que es posible su incorporación en este tipo de agendas. Del mismo modo, se debe resaltar que la resignificación no implica el abandono de los paradigmas anteriores, sino su interpretación a partir de este nuevo contexto. Así, los procesos de reconstitución son fundamentales para el patrimonio cultural inmaterial de María Magdalena de Tintay, que se adapta y responde a los diferentes contextos, vivencias, fenómenos y procesos por los que atraviesan los tintaínos.

REFERENCIAS

- AgroRural. (2019). *Minagri: comuneros construyen zanjas de infiltración para evitar erosión de suelos*. <https://www.agrorural.gob.pe/minagri-comuneros-construyen-zanjas-de-infiltracion-para-evitar-erosion-de-suelos/>
- Aguirre Morales, M. (2009). Excavaciones en los andenes de Andamarca, cuenca del río Negromayo, Lucanas, Ayacucho. *Arqueología y Sociedad*, (20), 223-267. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2009n20.e12687>
- Allen, C. J. (1993). Time, place and narrative in an andean community. *Société suisse des Américanistes*, (57-58), 89-95.
- Antúnez de Mayolo, S. (1990). *Perfil Antropogeográfico del departamento de Ayacucho*. Sociedad Geográfica de Lima.
- Aramburú, D. (2014). *Patrón de asentamiento prehispánico: uso, manejo del espacio y recursos en los valles de Chicha Soras/Sondondo, Apurímac-Ayacucho*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Arce, M. (2006a). Agua, música y rituales en el Valle de Pampamarca (Ayacucho). En R. Boelens, A. Guevara, J. Hendricks y J. Hoogesteger (Eds.), *Pluralismo Legal, reforma hídrica y políticas de reconocimiento* (pp. 275-281). WALIR, Wageningen University.
- Arce, M. (2006b). *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Etnomusicología de Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arce, M. (2007). Yakumama, serenas y otras divinidades acuáticas del valle de Pampamarca (Ayacucho). *Cuadernos Interculturales*, 5(8), 97-119.
- Arguedas, J. M. (2006 [1941]). *Yawar Fiesta*. Ediciones del Viento.
- Arroyo, S. (2011). Los apus y el culto a los muertos en los Andes: los entierros en el nevado Wamanrasu de Huancavelica. *Perspectivas Latinoamericanas*, (11), 24-50.
- Arroyo, S. (2016). *Culto al apu Wamanrasu. Identidad cultural de los pastores altoandinos de Huancavelica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, CEPREDIM.

- Barnes, M. (1981). The Chicha Project. *South American Explorer*, (8), 10-15.
- Barnes, M. (1982). Excavation in Peru. *Illustrated London News* [Archaeology 2983, 46-47].
- Barnes, M. (1993). *Inca Soras*. 58th Annual Meeting of the Society for American Archaeology, St. Louis, Missouri.
- Barrientos, M. (1971). *Historia del pueblo de Paucarcanchu y Ccochachi en la actualidad distrito de Chilcayoc provincia de Lucanas departamento de Ayacucho: su vida política desde el 20 de marzo año 1928*. s.e.
- Berrocal, S. (2009). Caracterizando la cerámica tardía de la cuenca baja del río Negromayo (Lucanas-Ayacucho). *Arqueología y Sociedad*, (20), 205-222.
- Cámara, J. (2009). Sobre las ocupaciones prehispánicas en la cuenca baja del río Negromayo (Lucanas-Ayacucho): una aproximación desde el sitio arqueológico de Canichi. *Arqueología y Sociedad*, (20), 181-204.
- Cámara, J. (2015). Pukullupata: un asentamiento del periodo Intermedio Tardío (ca. 900-1450 d.C.) en la cuenca baja del río Negromayo, Lucanas, Ayacucho. *Historia y Región*, 3(3), 53-76.
- Canchari, A. (2016). *Mejoramiento de capacidades técnico productivas para la crianza de vicuñas en las comunidades de Huaco, Volcán de Ccarhuarazo, Santa Bárbara de Lunco y Pampaminas del distrito de Morcolla, provincia de Sucre-Ayacucho*. [Tesis, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga]. <http://repositorio.unsch.edu.pe/handle/UNSCH/3115> Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Castro, C. A. (2016). La comunidad de Tintay y las elecciones. *Revista Argumentos*, 10(2), 9-17.
- Castro-Klarén, S. (1990). Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki onqoy a Rasu Ñiti. En L. Millones (Ed.), *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI* (pp. 407-423). Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Cavello Balboa, M. (1951). *Miscelánea Antártica: una historia del Perú antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras.
- Cavero, R. (2001). *Los dioses vencidos: una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Centro de Pesquisa en Etnología Indígena.
- Ccencho, J. (1991). *Informe de los estudios del proyecto «El periodo Intermedio Tardío en la margen derecha del río Sondondo, Lucanas-Ayacucho»*. s.e.
- Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú: el señorío de los incas*. Fundación Biblioteca Ayacucho. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211665.pdf>

- Cisneros Vásquez, R. (2015). *Minería y conflicto social en las comunidades de Tintay y Huacaña, distrito de Morcolla, provincia de Sucre, región Ayacucho 2014*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional del Centro del Perú]. <https://repositorio.uncp.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12894/1700/TESIS-%20ROYER.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe final*. <http://cverdad.org.pe/ifinal/>
- Comité Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo. (2016). *Sustento Técnico de la Defensa del Apu Ccarhuarazo*.
- Cook, N. D. (1975). *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- De Grammont, H. C. (2004). La nueva ruralidad en America Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 279-300. <https://doi.org/10.2307/3541454>
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the andes: conceptual reflections beyond «politics». *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Delgado, H. (1984). *Ideología andina: el pagapu en Ayacucho*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga].
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Díaz, M., y Morales, W. (2020). *Reconocimiento arqueológico en las inmediaciones del cerro Qawira, provincia de Sucre, Ayacucho*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Díez, A. (2005). Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones. En M. Marzal (Ed.), *Religiones Andinas* (pp. 253-286). Trotta.
- Díez, A. (2007). Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios. En P. Castillo, A. Díez, Z. Burneo, J. Urrutia y P. Del Valle (Eds.), *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* (pp. 107-152). Allpa.
- Díez, A. (2016). Antiguos y nuevos temas en los estudios sobre las fiestas patronales en los Andes peruanos. En C. Romero (Ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples* (pp. 61-86). Centro de Estudios y Publicaciones, Instituto Bartolomé de las Casas y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Dollfus, O. (1991). *Territorios andinos: reto y memoria*. Instituto Francés de Estudios Andinos. <http://books.openedition.org/ifea/1836>
- Duviols, P. (1967). Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. *Journal de la Société des Americanistes*, 56(1), 7-39. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1967_num_56_1_2269

- Environmental Justice Atlas. (2015). *Proyecto minero Kimsa Orcco y oposición de comunidades de Ccarhuarazo de Tintay, Perú*. <https://ejatlas.org/conflict/comunidades-campesinas-de-ccarhuarazo-de-tintay-se-opone-a-proyecto-minero-kimsa-orcco-peru>
- Espinoza, C. (2015). *Culpa , Tinkuy y Pachakuti en cuatro cantos de la huaylía de Antabamba , Apurímac*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Espinoza, H. (1984). *Asentamientos prehispánicos en la cuenca del río Chicha Soras. Hacia una Etnoarqueología de los Soras, Ayacucho*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco].
- Fonseca, C. (1974). Modalidades de la minka. En G. Alberti y E. Mayer (Eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos* (pp. 86-109). Instituto de Estudios Peruanos. <http://repositorio.unan.edu.ni/2986/1/5624.pdf>
- Fuenzalida, F. (1970). La estructura de una comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo. En R. Keith (Ed.), *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*. Moncloa-Campodónico.
- García, J. (1998). Los santuarios de los Andes centrales. En L. Millones, H. Tomoeda y T. Fujii (Eds.), *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos* (pp. 51-86). National Museum of Ethnology.
- Garcilaso de la Vega, I. (1609). *Comentarios Reales de los Incas*. Pedro Crasbeek. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000009186&page=1>
- Gelles, P. H. (1984). Agua, faenas y organización comunal: San Pedro de Casta-Huarochirí. *Anthropologica*, 2(2), 305-334. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/669>
- Gobierno Regional de Ayacucho. (2018). *Estudio de diagnóstico y zonificación territorial: provincia de Sucre*.
- Grupo ALLPA. (2009). *Las comunidades en la región Ayacucho*.
- Guaman Poma, F. (1615). *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Det Kongelige Bibliotek. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/>
- Gutiérrez, E. (2019). *Las concesiones mineras y su afectación a los bienes naturales asociados al agua, en la cabecera de cuenca del Ccarhuarazo, región Ayacucho*. [Tesis para optar por el título de abogado, Universidad de Huánuco]. http://repositorio.udh.edu.pe/bitstream/handle/123456789/2085/T_047_09092718_T.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Hyslop, J. (1992). *Qhapaq Ñan. El sistema vial incaico*. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos y Petróleos del Perú.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2007). *Censos Nacionales 2007: XII de Población, V de Vivienda y II de Comunidades Indígenas*.

- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2012). *IV Censo Nacional Agropecuario*. <http://censos.inei.gob.pe/Cenagro/redatam/>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2017). *Censos Nacionales 2017: XIII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. <http://censos2017.inei.gob.pe/redatam/>
- Isbell, B. J. (1974). Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman. En G. Alberti y E. Mayer (Eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos* (pp. 110-152). Instituto de Estudios Peruanos.
- Itier, C. (2021). «Huaca»: un concepto andino mal entendido. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 53(3). http://www.chungara.cl/Vols/2021/AOP/AOP-C_ITIER.pdf
- Juan, J. y De Ulloa, A. (1826). *Noticias secretas de América*. L. Taylor.
- Kendall, A. y Rodríguez, A. (2009). *Desarrollo y perspectivas de los sistemas de andenerías en los Andes Centrales del Perú*. Centro Bartolomé de las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos. <https://books.openedition.org/ifea/6120>
- Li, F. (2013). Relating divergent worlds: mines, aquifers and sacred mountains in Peru. *Anthropologica*, 55(2), 399-411.
- Maguiña, E. (2009). *Perú: migraciones internas 1993-2007*. Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- Mallco, R. (2012). Ocupación prehispánica en el área del distrito de San Pedro de Larcay, Sucre-Ayacucho. *Arqueología y Sociedad*, (25), 215-258. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/Arqueo/article/view/12362/11072>
- Mallco, R. y Angulo, L. (2016). Desarrollo cultural y principales características arquitectónicas en los sitios prehispánicos del distrito de San Pedro de Larcay, provincia Sucre, departamento Ayacucho. *Arqueología y Sociedad*, (32), 57-110. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2016n32.e13332>
- Martínez, A. (2007). *Conociendo la cadena productiva de lácteos en Ayacucho*. Solid Perú.
- Meddens, F. (1981). A provincial perspective of Wari organization viewed from the Chicha/Soras valley. En W. Isbell y G. Mc Ewan (Eds.), *Wari Administrative Architecture and State Government* (pp. 215-232). Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Meddens, F. (1984). Report of the Archaeology of the Chicha/Soras valley. En A. Kendall (Ed.), *Current Archaeological Papers in the Central Andes*. Oxford: British Archaeological Reports.

- Meddens, F. (1994). Mountains, miniatures, ancestors and fertility: the meaning of a Late Horizon offering in a Middle Horizon structure in Peru. *Institute of Archaeology Bulletin*, (31), 127-150.
- Meddens, F. (2001). La secuencia cultural de la Cuenca del Chicha Soras. En I. Pérez, M. Purizaga y W. Aguilar (Eds.), *Actas y Trabajos del XII Congreso Nacional del Hombre y la Cultura Andina* (pp. 200-210). Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Meddens, F. (2006). Rocks in the landscape: managing the Inka agricultural cycle. *The Antiquaries Journal*, 86, 36-65. <https://doi.org/10.1017/S0003581500000056>
- Meddens, F. (2016). Boundaries in Ayacucho: fossilised territorial limits or shifting cultural perspectives? En N. Goepfert, S. Vázquez, C. Clément y A. Christol (Eds.), *Las sociedades andinas frente a los cambios pasados y actuales. Diámicas territoriales, crisis, fronteras y movi­lidades* (pp. 117-149). Instituto Francés de Estudios Andinos, Laboratoire d'Excellence Dynamiques Territoriales et Spatiales.
- Meddens, F. y Schreiber, K. (2010). Inca strategies of control: a comparison of the Inca occupations of Soras and Andamarca Lucanas. *Ñawpa Pacha*, 30(2), 127-166. <https://doi.org/10.1179/naw.2010.30.2.127>
- Mendivil, J. (2000). El *harawi* histórico incaico y sus reminiscencias en los Andes actuales. En *Memoria Popular y sus Transformaciones-Simposio interdisciplinario de Monnte Veritá (Ascona, Suiza), 1998*.
- Millones, L. (1990). *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Edición de L. Millones. Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Millones, L. (1999). *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*. Ediciones de Congreso del Perú.
- Millones, L. (2007). Mesianismo en América hispana: el Taki Onqoy. *Memoria Americana*, 15, 7-39.
- Milón, L. (1950). «Huaylí» danza de la Navidad. *Tradición*, (1), 70-74.
- Ministerio de Agricultura. (2019). *Sistema de Información de Cultivos*. <http://sissic.minagri.gob.pe/sissic>
- Ministerio de Cultura. (2017). *El valle del Sondondo. Paisaje cultural vivo*. <https://repositorio.cultura.gob.pe/bitstream/handle/CULTURA/595/El%20valle%20del%20Sondondo.%20Paisaje%20cultural%20vivo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ministerio de Cultura. (2019). *Paisaje cultural valle del Sondondo*. <https://patrimoniomundial.cultura.pe/listaindicativa/paisaje-cultural-valle-del-sondondo>

- Montoya, R. (2007). El buen danzante de tijeras recoge agua con una canasta. *Investigaciones sociales*, XI(19), 15-54.
- Montoya, R. (2015). *En defensa del nevado Qarwarasu, su agua-vida-fiesta y sus danzantes de tijeras*. https://es.scribd.com/document/274100722/En-Defensa-Del-Nevado-Qarwarasu#fullscreen&from_embed
- Monzón, L. de. (1881a). Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora, encomendado en Hernando Palomino, jurisdicción de la ciudad de Guamanga, año de 1586. En M. Jiménez de la Espada (Ed.), *Relaciones Geográficas de Indias* (pp. 169-178). Tip. de Manuel Hernández.
- Monzón, L. de. (1881b). Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la corona real, jurisdicción de la ciudad de Guamanga. Año de 1586. En M. Jiménez de la Espada (Ed.), *Relaciones Geográficas de Indias* (pp. 197-215). Tip. de Manuel Hernández.
- Municipalidad Distrital de Morcolla. (2007). *Plan Desarrollo Concertado del Distrito de Morcolla Provincia de Sucre*.
- Municipalidad Provincial de Sucre y UGEL Sucre. (2012). *Proyecto educativo local de la provincia de Sucre 2012-2027*.
- Murra, J. (1972). *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Norman, S. (2019). Defining Identity During Revitalization: Taki Onqoy in the Chichasoras Valley (Ayacucho, Peru). *International Journal of Historical Archaeology*, 23, 947-979. <https://doi.org/10.1007/s10761-018-0486-x>
- Ossio, J. (1981). Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos el caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo repartimiento de los Rucanas-Antamarcas. En A. Castelli, M. Koth y M. Mould de Pease (Comps.), *Etnohistoria y antropología andina / Jornada del Museo Nacional de Historia* (pp. 189-214).
- Ossio, J. (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Palomino, S. (1984). *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Editorial Pueblo Indio.
- Pérez Galán, B. (2002). *Somos como incas: autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cuzco*. Iberoamericana.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2013). Índice de Desarrollo Humano departamental, provincial y distrital 2012. http://www.pe.undp.org/content/dam/peru/docs/Publicaciones_pobreza/INDH2013/pe.Indice de Desarrollo Humano Perú.xlsx

- PROVIAS Rural. (2005). *Plan vial provincial participativo de Sucre*.
- Proyecto Qhapaq Ñan. (2004a). *Macro región Centro-Sur. Componente Arqueológico-Reconocimiento y registro de tramos*. Instituto Nacional de Cultura.
- Proyecto Qhapaq Ñan. (2004b). *Macro región Centro-Sur. Sitios prehispánicos, coloniales, republicanos y elementos arqueológicos significativos*. Instituto Nacional de Cultura.
- Proyecto Qhapaq Ñan. (2005). *Pueblos y culturas en las rutas del Qhapaq Ñan. Ayacucho y Huancavelica*. Instituto Nacional de Cultura.
- Pulgar Vidal, J. (1987). *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales*. PEISA.
- Quichua, D. (2012). María Sacama, Kuraka de los andamarkas (1600-1641). *Summa Humanitatis*, 6(1), 1-14. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/3731
- Quichua, D. (2015a). De cargadores del Inca a indígenas de oficios especializados: Los indígenas lucaninos de Ayacucho siglo XVII. *Revista del Archivo General de la Nación*, 1(30), 313-332. <https://doi.org/10.37840/ragn.v30i1.51>
- Quichua, D. (2015b). *Los cargadores del Inca: la macroetnia Lucana*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Quispe, U. (2011). *Relaciones de poder y violencia política en las comunidades campesinas de Ayacucho*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Ráez (2001). Jerarquía y autoridad comunal. Los varayos en la fiesta del agua en la comunidad campesina de Lachaqui. En Cánepa, G. (Ed.), *Identidades representadas, performance, experiencia y memoria en los Andes* (pp. 281-208). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ráez, M. (2002). *En los dominios del Cóndor. Fiestas y música tradicional del Valle del Colca*. Centro de Etnomusicología Andina / Instituto Riva-Aguero PUCP.
- Ráez, M. (2004). *Melodías de los Valles Sagrados Fiestas y danzas tradicionales del Cuzco*. Centro de Etnomusicología Andina / Instituto Riva-Aguero PUCP.
- Ráez, M. (2005). *Dioses de las Quebradas. Fiestas y rituales en la sierra alta de Lima*. Centro de Etnomusicología Andina / Instituto Riva-Aguero PUCP.
- Rengifo, G. (2010). *Crisis climática y saber comunero en los Andes del sur peruano*. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Roel, P. y Martínez, M. (2013). *Los chopcca de Huancavelica. Etnicidad y cultura en el Perú contemporáneo*. Ministerio de Cultura. http://repositorio.cultura.gob.pe/bitstream/handle/CULTURA/369/Los_Chopcca_de_Huancavelica.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Romero, R. (2002). *Sonidos andinos: una antología de la música campesina del Perú*. Centro de Etnomusicología Andina / Instituto Riva-Agüero PUCP.
- Salas, G. (2010). Conversiones religiosas y conflictos comunales. Las Iglesias evangélicas y la creciente importancia del turismo en comunidades campesinas del Cusco. En *Perú, el problema agrario en debate. Sepia XIII* (pp. 644-680). Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Salas, G. (2019). *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salas, G. y Castro, C. A. (2017). *Los conflictos entre el proyecto de exploración minera en el Apu Ccarhuarazo y la comunidad campesina María Magdalena de Tintay (Sucre, Ayacucho)*. [Informe inédito].
- Schreiber, K. (1987). Conquest and Consolidation: A Comparison of the Wari and Inka Occupations of a Highland Peruvian Valley. *American Antiquity*, 52(2), 266-284. <https://doi.org/10.2307/281780>
- Schreiber, K. (1991). Jincamocco: «A Wari Administrative Center in the South-Central Highlands». En W. Isbelly & G. Mc Ewan (Eds.), *Wari Administrative Architecture and State Government* (pp. 199-214). Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Schreiber, K. (1992). *Wari Imperialism in Middle Horizon Peru*. Museum of Anthropology, University of Michigan.
- Schreiber, K. (1993). The Inca Occupation of the Province of Andamarca Lucanas, Peru. En M. Mallpass (Ed.), *Provincial Inca: Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State* (pp. 78-116). University of Iowa Press.
- Schreiber, K. (2000). Los wari en su contexto local: Nasca y Sondondo. *Boletín de Arqueología PUCP*, (4), 425-447. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/view/2237>
- Schreiber, K. (2005). Sacred Landscapes and Imperial Ideologies: The Wari Empire in Sondondo, Peru. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 14(1), 131-150. <https://doi.org/10.1525/ap3a.2004.14.131>
- Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú. (2016). *Directorio 2016 de Comunidades Campesinas del Perú*. Instituto del Bien Común y Centro Peruano de Estudios Sociales. <http://www.ibcperu.org/wp-content/uploads/2017/06/DIRECTORIO-DE-COMUNIDADES-CAMPESINAS-DEL-PERU-2016.pdf>
- Stensrud, A. B. (2016). Climate Change, Water Practices and Relational Worlds in the Andes. *Ethnos*, 81(1), 75-98. <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.929597>
- Stensrud, A. B. (2019). Water as Resource and Being: Water Extractivism and Life Projects in Peru. En C. Vindal y J. Rivera (Eds.), *Indigenous Life Projects and*

- Extractivism. Ethnographies from South America* (pp. 143-164). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-319-93435-8>
- Stern, S. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Alianza Editorial.
- Ulfe, M. (2004). *Danzando en Ayacucho: música y ritual del Rincón de los Muertos*. Centro de Etnomusicología Andina / Instituto Riva-Agüero PUCP.
- Urrutia, J. (1985). *Huamanga: región e historia 1536-1770*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Urrutia, J. (1994). *La diversidad huamanguina: tres momentos en sus orígenes*. Documento de trabajo N°57, Serie Historia N°11. Instituto de Estudios Peruanos.
- Valencia, F. (1984). *Luchas campesinas en el contexto semifeudal del oriente de Lucanas (Ayacucho)*. Centro Popular de Estudios Agrarios y Editorial Minerva.
- Vargas, A. (2016). *Territorio, minería y conflictividad social: El caso del «Apu» Qarwarasu. Tintay, Sucre-Ayacucho-2015*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga].
- Varón, R. (1990). El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En L. Millones (Ed.), *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI* (pp. 332-405). Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Vega-Centeno, I. (2008). Estado del arte sobre Patrimonio Cultural Inmaterial: Perú. En CRESPIAL (Ed.), *Estado del Arte del Patrimonio Cultural Inmaterial* (pp. 279-328). CRESPIAL.
- Vich, V. (2005). Las políticas culturales en debate: lo intercultural, lo subalterno y la dimensión universalista. En V. Vich (Ed.), *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia* (pp. 265-276). Instituto de Estudios Peruanos.
- Villalobos, L. (2011). *Mejoramiento de capacidades productivas agropecuarias en la crianza de camélidos sudamericanos de las familias de la comunidad campesina de Santa María Magdalena de Tintay del anexo Qarwarazo-distrito de Morcolla, provincia Sucre-Ayacucho*.
- Villegas, S. (2015). *La danza del Taki Onqoy. Fiesta, ritos y memoria en Soras (Huamanga, siglo XVI)*. Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- Viveiros De Castro, E. (2004). *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22. <https://www.unil.ch/stslab/files/live/sites/stslab/files/Actu/Perspectival%20Anthropology%20and%20the%20Method%20of%20Controlled%20Equivocati.pdf>

- Yauyo, R. (s. f.). *Mitos y leyendas de Tintay, Sucre-Ayacucho*.
- Zafra, K. (2015). *Los Centros Emergencia Mujer, su intervención frente a los sistemas de género asentados en la sociedad y cultura andina en la provincia de Sucre-Ayacucho*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/6424>

La comunidad de María Magdalena de Tintay, ubicada en el distrito de Morcolla, provincia de Sucre, departamento de Ayacucho, mantiene desde tiempos inmemoriales una relación muy cercana con el nevado Qarwarasu, referente geográfico dominante en la región y origen del agua que, a través de los ríos Sondondo y Chicha, nutre los campos y permite la reproducción de la vida. La tradición tintaína reconoce en su ciclo festivo la presencia de diversas expresiones rituales en las que confluyen la música, la danza, el arte y los saberes ancestrales vinculados al culto al *apu*. En *Taytanchik Qarwarasu* («Nuestro Padre Qarwarasu»), noveno título de la serie Pueblos y Tradiciones, se encuentran la historia y el ciclo festivo que vertebra la herencia cultural de esta comunidad. *Taytanchik Qarwarasu* es una expresión de respeto y de cariño de los tintaínos al *apu* Qarwarasu, nevado que brinda el agua que les da la vida.

