

“ASNUSQA” JUEGO MORTUORIO NOCTURNO EN LOS ANDES

—REPRESENTACIÓN DE LA HACIENDA FEUDAL Y DEL SISTEMA DE ARRIERAJE—

Efraín Cáceres Chalco¹

RESUMEN

El trabajo de campo en la que se basa este artículo, fue realizado en el distrito de Santa Rosa, Provincia de Melgar, Región Puno. Muestra la etnografía del juego mortuorio “asnusqa”, [cuya traducción libre sería el burreo o el juego con

burritos] Este juego se realiza en las noches de Todo Santos, delante del descanso armado en memoria del difunto y que simbólicamente se halla presente, así como en el velorio de los difuntos. Los materiales reunidos y expuestos, muestra elementos para una lectura de la concepción de la muerte en

1 Doctorado en Comunicación para el Desarrollo y Magíster en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, Profesor Principal de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú. E-mail: efrain.chalco@unsaac.edu.pe

el mundo indígena andino, y su articulación y asociación a la historia de las comunidades indígenas andinas a través de dos agentes: el gamonal y el arriero, como evolución de su historia y cultura.

Dos personajes que gravitaron muy estrechamente en la conciencia de los runas advertidos a través de sus prácticas rituales y testimonios.

Este juego es una actividad de diversión y disfrute de los participantes y los parientes del difunto. Los juegos normalmente se diferencian del trabajo, pero en muchos casos estos no tienen una diferencia demasiado clara. Un juego es considerado en la cultura indígena andina como un ejercicio recreativo sometido a reglas y normas culturales, donde los muertos siempre están vinculados a los vivientes. Esto quita a la muerte su carácter trágico, aunque no la pena que le causa el fallecimiento de un ser querido (Van Kessel; 1976).

Santa Rosa se halla situada en la zona sierra, al nor-oeste de la región de Puno; al oeste de la provincia de Melgar dentro de la cordillera occidental y oriental, próximo al Vilcanota (28 Km.) al pie del nevado Kunurana, que es su principal deidad o “apu”.

Palabras claves: Muerte, juego, arrieraje, cultura indígena andina.

“Todo el proceso de transformación y pase del paleolítico al neolítico tiene una gran duración en el Perú.”

En estas últimas décadas, con el avance metodológico los estudiosos están cada vez más convencidos, que a través de la comprensión de los mitos andinos, así como del estudio de los rituales y de los símbolos y signos que los componen, se podrá percibir con mayor precisión, el conjunto de normas de conducta que tipifican a la sociedad indígena andina. Y gracias a estos elementos expresivos, se puede visualizar con claridad los principios estructurales subyacentes en el complicado y

difícil mundo del comportamiento cotidiano de los indígenas andinos.

Las diferentes investigaciones antropológicas, sociológicas, arqueológicas, etc., han puesto cada vez más en evidencia, que no hubo una sola tradición cultural, sino varias tradiciones locales, que conservaron su peculiaridad o su carácter distintivo. Esta distinción u originalidad, radica, como la expresa también Ravines, en la selección de sus elementos componentes y la manera en que se modificaron y combinaron hasta formar un sistema cultural integrado *sui-generis*.

Estos aspectos culturales son estudiados y analizados bajo el término cultura andina cuya definición Rogger Ravines lo expone, siguiendo el razonamiento histórico de Marcel Mauss, compartido por Fernand Braudel (1970): “es la frecuencia y agrupamiento regular de ciertos rasgos en el territorio andino, o más categóricamente, el conjunto ‘total’ de su repertorio cultural con coherencia en el espacio y permanencia en el tiempo” (Ravines, R. 1982 – 38).

Ahora la reconstrucción de la historia cultural está ligada estrechamente al concepto normativo que busca interpretar el desarrollo de la cultura en el espacio y en el tiempo, mediante la elaboración de sistemas taxonómicos, que permiten ordenar las unidades culturales en ambas dimensiones a partir de sus asociaciones o participación de rasgo.

La interacción resultante, bicultural en relación a las expresiones simbólicas y las creencias religiosas en función a juegos mortuorios indígena andinos, es el tema de este trabajo.

El trabajo de campo en la que se basa este artículo, fue realizado en el distrito de Santa Rosa, provincia de Melgar, departamento de Puno.

El tiempo y la metodología que empleamos para la recolección de los

materiales de campo consistió en lo siguiente: hemos permanecido en el pueblo con categoría de “Villa”, con este estudio, los Todo Santos de 3 años consecutivos (1982, 83 y 84). Este tiempo nos permitió no solamente observar directamente la peculiaridad de este rasgo cultural, sino también, establecimos las relaciones entre este fenómeno (Juego mortuorio), y las características culturales sociales y económicas de la región, de lo que dedujimos conclusiones interdependientes entre uno y otro factor.

Durante el período señalado, asistimos a numerosos actos rituales mortuorios y juegos que en diferentes casas u hogares donde tenían deudos (almas), se practicaban con motivo de Todo Santos. En ellos nos comportamos como simples observadores y en otros participamos con el rol del arriero, o como miembro acompañante de “Visita”.

Todas estas experiencias nos sirvieron para comprender analíticamente los juegos mortuorios del mundo indígena andino, con motivo de Todo Santos. Estos reflejan toda una organización con elementos de la estructura social, económica y política de estas comunidades, por lo cual, se puede afirmar en forma categórica: los hechos y gestos de la sociedad indígena andina, han sido codificados en lenguaje y actos simbólicos, y permiten la comprensión de la significación social de su universo simbólico.

Por todas estas razones, sucintamente expuestas, creemos importante, el analizar este punto del “Asnusqa”, juego mortuorio practicado en Santa Rosa, en las noches de Todos Santos, por contener lógicas de relación social para la producción de bienes y su consecuente distribución (hacienda y arrieraje).

1. CONTEXTO DE LA ZONA TRABAJADA: HISTORIA DE SANTA ROSA (MELGAR)

El asentamiento rural urbano actual, del distrito de Santa Rosa, se puede afirmar

que data desde la época Pre-Inka, así lo expresan los vestigios materiales de Cerro Grande, en el campo de la Arqueología.

La antigüedad del hombre en el altiplano, hasta donde hoy conocemos, data (según Emilio Choy) desde hace 20,000 años antes de Cristo; Por su parte Luís G. Lumbreras afirma gracias a las investigaciones recientes se sabe que el hombre llegó a América procedente del Asia Oriental, hace quizás unos 40,000 años y que fue poblando lentamente el continente, habiendo llegado en estado muy inferior de desarrollo.

Todas estas investigaciones (fechadas por carbono 14 que le dan autenticidad), arrojarían el razonamiento de que la antigüedad del hombre en América del Sur, se extiende al Pleistoceno medio, así como ocurren en América del Norte: Por ello según Castro, todo el proceso de transformación y pase del paleolítico al neolítico tiene una gran duración en el Perú. Y hacia los años 6 ó 4 mil antes de Cristo surgirá la agricultura y la posibilidad de avance en el devenir del hombre peruano.

La caza y la recolección son las características básicas de su economía para su alimentación y de su vida trashumante. La división social del trabajo, se hallará muy embrionaria y corresponderá a la división social expresada en los sexos. Las huellas dejadas son abundantes en nuestro país tenemos por ejemplo a Pacaisaca en Ayacucho, Chivateros y Oquendo en Lima, Paijan, Lauricocha, Guitarreros en la sierra y costa norte y Viscachani en el Altiplano Puneño (Castro, A.:1981).

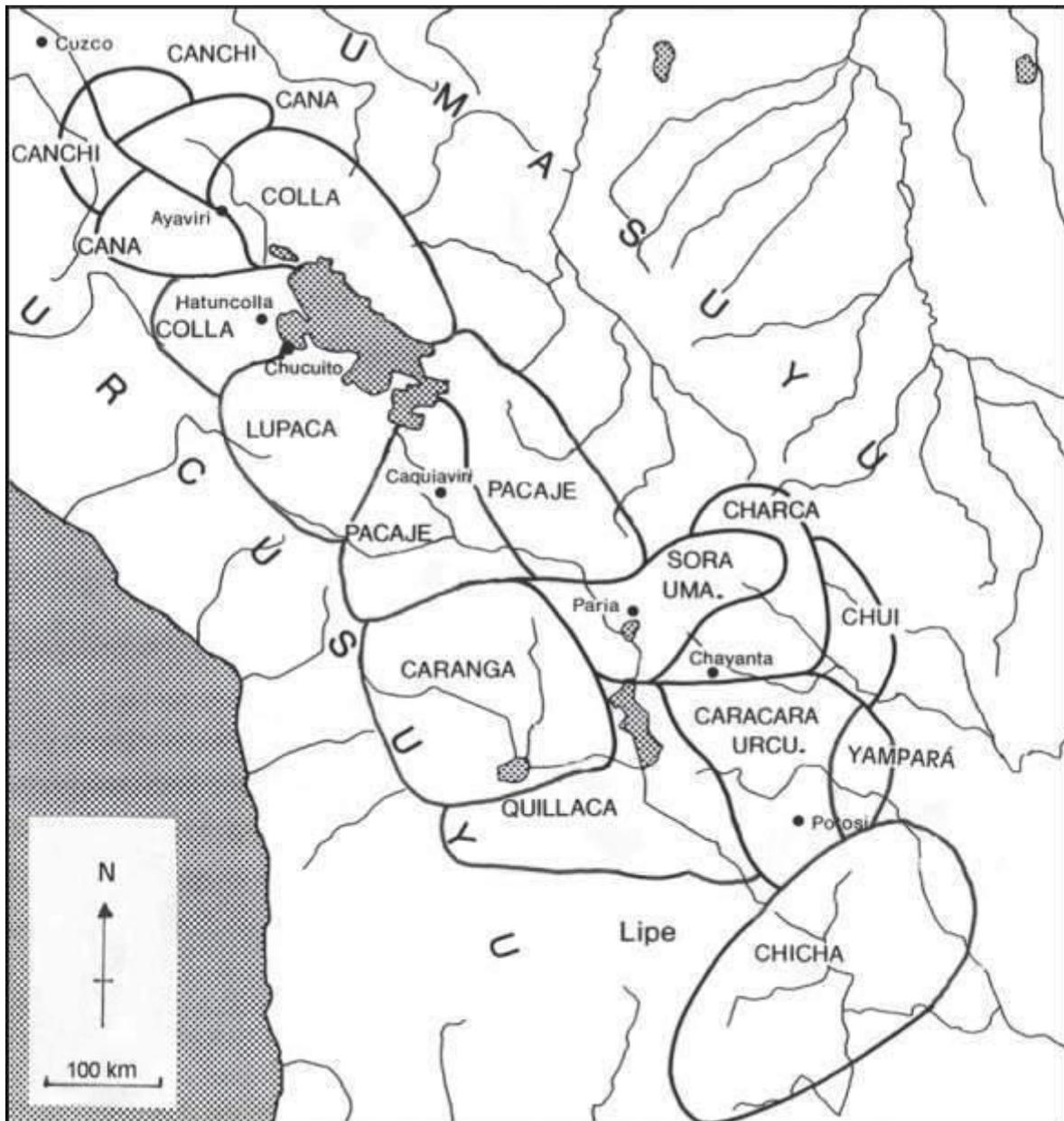
Como se observa, la presencia del hombre en el altiplano tiene la antigüedad necesaria para fundar culturas Pre-Inkas como los Pukaras, Tiahuanaco, Hatun Kollas, Lupakas, Pukinas, que llegaron a dominar los diferentes pisos ecológicos con el fin de resguardar su independencia económica y política.

Los restos hallados en Pizacoma, en la provincia de Chucuito, dan una antigüedad de 10,000 años al hombre del Altiplano. (Castro. A.: 1982)

Posterior a esta época, se constituyen las primeras nacionalidades como: Lupakas, los Chiripas, los Tiawanaku, Wankaranis, y son los más importantes, las que después de cruentas guerras son centralizadas por Tiawanaku. Santa Rosa evidentemente tiene una gran influencia Pukara.

La afirmación realizada en 1942 por Julio C. Tello, de la cultura Pukara [Fortaleza], eran más antiguas que la Tiawanaku; y esta tesis es respaldada por Clark Erickson ("Pukara tiene una antigüedad de cerca de 2,500 años al presente y que abarcó unos 800 años de existencia"), tiene real presencia en una gran parte del Altiplano, y su influencia llegó, "... por las evidencias, a toda la zona del Lago Titicaca [Titi Qaqa / Puma de Roca] incluyendo la parte hoy Bolivia, una parte del Norte de Chile y posiblemente hasta los valles de Vilcanota." (Erickson, C.:1983).

Ilustración 1. Las provincias del Collao y Charcas (de Bouyisse-Cassagne 1986). Santa Rosa se halla a 45 Km de Ayaviri en la ruta Cusco, provincia de Melgar – Puno;



Santa Rosa que está situada en el Altiplano, no ha escapado a esta influencia de los Pukaras. Los vestigios materiales primitivos, en el campo de la Arqueología se muestran en el cerro denominado Cerro Khullulluma, hoy Cerro Grande, donde se ha podido desarrollar un centro correspondiente a una cultura incipiente, descendiente de los Pukaras. A ésta tribu, por los estudios, se les conoce con el nombre Khullurunas [hombres pequeños] cuyos jefes, se deduce, que podrían haber sido de mayor estatura que la población normal y mayoritaria; esto debido a los restos que se hallaron (fémures humanos de 22 cm. y otros de 48 a 52 cm.), (Diagnóstico Situacional del NEC 05: 1976)

Posterior al surgimiento de la cultura Tiawanaku, como poderío político, económico y militar, la zona de Santa Rosa también deviene en ser influenciada por esta nación altiplánica; ya que Pukara sucumbe ante él. Por lo que Tiawanaku representa, en el Altiplano, un esfuerzo de siglos de centralización de la región Sur peruana y boliviana frente a otras regiones, pueblos y nacionalidades. Las nacionalidades qhishwa [quechuas] y aymaras tienen en el Tiawanaku, sus más directos ancestros. (Castro, A.: 1982).

Su lengua fue el Pukina, que según algunos estudiosos, persistió en el Cusco hasta el Siglo XVII en la que desaparece. Los tiawanakutas, tuvieron relaciones comerciales con la nación Wari de Ayacucho, y llegaron por el norte, hasta el centro del país (según Torero), y hasta las fronteras con el Ecuador (según Lumbreras), y esta apreciación también es subrayada por Augusto Castro.

Y es a partir del Siglo IX que empieza su decadencia de este estado colonizador; no por la presencia de conquistadores foráneos, sino por el resquebrajamiento de todo su sistema económico, porque es eclipsado por el Estado Wari, sus productos y la comercialización de las

mismas. A su fin llega en el Siglo XIII, surgen de su mismo seno, diversas nacionalidades altiplánicas, más centralizadas, más pequeñas, pero más agresivas en el comercio. (Castro, A.: 1982).

Los más importantes reinos fueron: Los Collas ["Qullas"], ubicados en el norte actual del Altiplano en el límite con Cusco, integrando las provincias puneñas de Melgar, Lampa y Azángaro, fundamentalmente. El reino Lupaca, tuvo su asentamiento en el sur (Chucuito, Yunguyo, y Desaguadero). Los Pacajes, en la zona en la que hoy es Bolivia (La Paz). Así mismo en este período de formación de estados, hubo otros como los Canas [K'anas], los Canchis [Qanchis], Los Collaguas, los Ubinas, los Callawazas, los Charcas, etc.

Santa Rosa (Melgar), queda circunscrito dentro de las influencias collas [Qullas] la que dominaba hasta la Raya y se parecía a los parapetos de Jequetepeque, porque ésta era una pared megalítica.

La Raya que era el límite, dentro de la cosmovisión indígena andina se la asigna un espacio muy significativo, como un lugar céntrico, chaupi, neutral, por lo que se puede afirmar que La Raya, también no escapó a la lógica del hombre indígena andino. Y como Qullas y Kechuas tenían una serie de contradicciones de nacionalidades, ésta se manifiesta en una serie de mitos, utopías e historias con que las sociedades andinas, demuestran su concepción del tiempo y del espacio. Es en Santa Rosa, donde se puede hallar el mito que muestra la rivalidad entre los Qullas y los Inkas; existen dos lugares muy próximos llamados "Inka Kancha" y "Quya yawar hisp'achina"; este último es, la consistencia material que da lugar al mito siguiente:

En una de las continuas luchas entre Qullas y Kechuas, se arrebataron sus doncellas las que fueron encerradas en los lugares citados. El sitio denominado "Quya

Yawar hisp’achina” fue el sitio donde los principales Qullas hicieron orinar sangre a las doncellas kechuas, que coincidiendo con este mito; actualmente mana agua ferruginosa, en consecuencia toma una coloración rojiza.

Pero la otra versión de este mito es la presentada por Enrique – Osvaldo Urbano, en su trabajo “Del Sexo, el Incesto y los Ancestros de Inkarrí: Mito y Utopía o historia en las sociedades Andinas”, en la que presenta así: “Un día el Qulla Qhapaq y el Inca Qhapaq había apostado. El Qulla Qhapaq ofreció al Inca Qhapaq tres talegas de harina

“La explicación simbólica del fenómeno de dominación que el estado Inka posteriormente ejerció en ésta zona del Altiplano, después de una lucha de conquista.”

de qañiwa: El Inca Qhapaq, una talega de maíz torrada [tostada], una talega de habas torradas [tostadas] y otra de trigo torrada.”

“Los dos comenzaron a comer sus productos. El Inca Qhapaq comía sus tres talegas de harina a manos llenas. Y terminó rápidamente la primera talega, con miedo que el viento soplara. Le quedaban aún dos talegas de harina de qañiwa. El Qulla qhapaq estaba arto, comía poco a poco y mascaba... Kap...Kap...Kap...”

– *El Inca Qhapaq comenzó a comer la segunda talega, el viento soplabla y soplabla*

cada vez más fuerte. El comía con las manos abiertas y el viento ayudaba. Ya solo le quedaba una sola talega. El Qulla Qhapaq no había terminado aún la mitad de una talega. Le quedaba aún la talega de maíz y de habas.

- *El viento sopló de nuevo. El Inca comía y terminó rápidamente la última talega de harina de qañiwa. Pero, el Qulla Qhapaq avanzaba lentamente en sus talegas, dejándolas por terminar.*
- *El Inca venció. Obtuvo como premio la hija del Qulla. La llevó hacia la pampa, para un lugar que queda en la qhata de Aguas Calientes, cerquita de la Raya. El Inca la violó. La hija del Qulla hasta orinó sangre.*
- *Después de ésta primera apuesta, el Inca Qhapaq y el Qulla Qhapaq apostaron nuevamente para ver cual de los dos lanzaba más lejos una barra de oro.*
- *El Inca Qhapaq alcanzó la ciudad del Cusco. El Qulla Qhapaq no pudo ir más allá de Ayaviri.*
- *Por eso, el Inca Qhapaq recibió como premio la hija del Qulla y la llevó para no se donde. Había apostado.*
- *Por eso también, de la laguna del lado del Qulla Qhapaq corre un río que va hacia lo alto y del lado de Inca Qhapaq, el río va hacia abajo, desciende hacia el Cusco a partir de la Raya.*
- *El Inca Qhapaq venció y los Qullas se quedaron con las manos vacías a partir del lugar en que Qulla Qhapaq lanzó la barra de oro.*
- *El Inca pasó por Huanacauri. Por eso por detrás de ese cerro hay una caverna.”*

Evidente es que Urbano interpreta este mito de la forma más razonable, por cuanto la Raya es el lugar ideal para manifestar las situaciones o las posiciones que aún no están definidas, así también es el sitio ideal en que la hija del Qulla (o Inca), puede ser violada, porque es chaupi, posición especial neutral, es el lugar donde las reglas normativas de un modelo socio-político y organizativo no se

cumplen y están sujetas a la fuerza o al poder del que vence. (Urbano: 1982).

Así mismo a nuestro criterio, éste mito (conforme lo presenta Urbano), sería en alguna forma, la explicación simbólica del fenómeno de dominación que el estado Inka posteriormente ejerció en ésta zona del Altiplano, después de una lucha de conquista. Y "la Hija violada", sería los recursos económicos que quedaron totalmente a merced del Inka. O en el supuesto caso de lo anterior (Qulla viola a doncella Inka), sería la expresión de una resistencia pasiva cultural al poderío político-militar Inka.

Hija violada es a mujer engendrada, y es a pachamama fertilizada, más agua, potencial reproductora, de esta forma metafóricamente, se estaría explicando el por qué las tierras del Cusco son más fértiles que las del altiplano puneño.

Santa Rosa en el Estado inka

La conquista Inka sobre la meseta del collao, que refiere el Cronista español Pedro Cieza de León se efectuó a viva fuerza (lucha), este hecho es referido también por un mito que se narra por lo general en las comunidades de Ayaviri (Melgar – Puno).

Mientras los otros reynos como Lupacas, mantuvieron su lengua "... por su habilidad política" frente a los militares inkas (Castro: 1982); estos se sometieron pacíficamente al estado Inka y se convierten en aliados para la conquista de otros pueblos. Esta sería la explicación más acertada al por qué se habla quechua en todo el sector influido por los Qullas: Provincias de Melgar, Azángaro, Lampa, Macusani, etc.

La conquista Inka fue emprendida por el Inka Pachakutec (en 1430 aproximadamente). Éste en la historia peruana es conocido como el gran estratega, estadista Inka y conquistador. Y es así cómo Santa Rosa y el Altiplano pasan a ser sometidos al estado Inka.

Bernabé Cobo (Cronista Jesuita), sobre Santa Rosa narra lo siguiente: que uno de los Inkas, Tupac Yupanqui, jugó con uno de sus hijos cierta vez, el juego de los Ayllus en la que perdió dicho Inka. Y en pago, a su hijo le concedió en propiedad varios pueblos del Orccosuyu (Santa Rosa, Nuñoa, Cupi, Macarí, Orurillo, Ayaviri y Pucará). Desde entonces a estos pueblos se les denominaron "Ayllusqas" [ganados en juego].

Por Santa Rosa (Melgar), en el Inkanato, pasaba el "Camino real" de los Inkas ["Inka ñan"], ya que este se dirigía al Sur (Bolivia). Y en este tiempo existió un tambo Inka y el sector quedó actualmente, con el nombre de "Tampu Pata" [Tambo Pata].

Santa Rosa en la conquista y el virreinato

Para asentar su dominio sobre la estructura Inka, los conquistadores lo primero que hacen es distribuirse las tierras con sus indígenas, a esto se le denomina Encomiendas y a los españoles, encomenderos. En Santa Rosa ocurre el siguiente caso de resistencia: El Encomendero Don Mateo Torres "español" de Loro Cachi pertenecía a "Maranganí y junto con los naturales de ese lugar invadió las tierras pertenecientes a los Quishuaranis y Layo". También el español Andrés de Gonzáles de Jesús de Chungará, invadió con sus indios las tierras de los Quishuaranis.

Ante estos abusos los caciques y naturales de Quishuarani y Chungara se levantaron con el fin de rescatar sus tierras. Este movimiento repercutió hasta en España, habiendo durado muchos años.

Movimiento éste que crea un contexto de crisis que adquiere su significado histórico, y justifica plenamente las reformas sistemáticas del Virrey Francisco de Toledo (1569 – 1581), conocido como "las reducciones de Toledo (1974)" (Plaza, O. y M. Franke: 1981). Ya que este consistió en la reconcentración de la dispersa población andina, fusionando en ocasiones a varios Ayllus de una zona en

un pueblo de indígenas, organizando a semejanza de las comunidades campesinas españolas para que le garantice el control fiscal, político-militar, y religioso. Y a cada comunidad o pueblo indígena formado le dieron una santa o santo patrón cristiano que tenía que reemplazar a las antiguas wak'as [dioses inkas]. Así que muchos pueblos de hoy y las comunidades que conocemos, no son antiguos ayllus, sino el resultado de la concentración forzosa de Ayllus realizado por orden del Virrey Toledo para controlar más cómodamente a los runas.

Pero con este fenómeno se observa lo siguiente: Mientras Toledo agrupaba a los runas en comunidades, los españoles, empezaron a traficar con los funcionarios las tierras de los runas dejadas por efecto de la concentración, ya que estos pasaron a manos de estos invasores originándose así las haciendas.

Movimiento de Tupac Amaru, Pedro Willkapasa y Waman Tapara:

Una vez que Tupac Amaru en 1780 inició el levantamiento revolucionario, automáticamente Santa Rosa, Nuñoa y todo el Altiplano, también ingresaron a éste movimiento; ya que Santa Rosa como estaba a escasa distancia (10 cuadras) del Camino Real a Potosí, por el que trajinó Tupac Amaru con su recua de mulas como arriero y transportista; llegó a coordinar por mucho tiempo con todos los pueblos del Altiplano Puneño por donde transitaba hasta las minas de Potosí. (Cáceres, E.: 1982).

Pedro Vilcapaza Alarcón, conocido como el “Puma Indomable” nació en Moro Orcco (Azángaro), en junio de 1741 siendo sus padres Cleto Vilcapaza y Juana Alarcón, descendiente de la nobleza inka. Realizó estudios en el Real Colegio de San Bernardo del Cusco, para luego dedicarse al comercio, alcanzando la prosperidad principalmente con el traslado de la plata entre Potosí y el Cusco, ruta que le permitió trabar amistad con José Gabriel Condorcanqui.

Tupac Amaru, después de la victoria de Sangarara, Vilcapaza se dirige a Azángaro, organizando un Ejército Campesino de 10 mil combatientes, esta milicia campesina se ubicaría en los diferentes cerros, pampas y otras estancias de la Provincia de Azángaro; Aswan-Kharis (“los más hombres”)^E

El germen de esta coordinación se materializa con la gesta, en la provincia de Melgar, de Waman Tapara y en Azángaro Pedro Willkapasa. El ejército de ambos contó con una gran cantidad de jóvenes indígenas de Santa Rosa, aparte de las organizaciones pequeñas que fustigaban constantemente el avance del ejército español que venía desde el Cusco al mando de Don José del Valle y nutridos con indígenas de Chincheros al mando de su Cacique Pumakahua. La primera resistencia fue el de la Raya.

Cuando llegaron a Santa Rosa las fuerzas realistas hallaron a todos los habitantes reunidos en la Plaza; y la mayor sorpresa de los españoles fue la de encontrar puramente niños, mujeres y anciano pero no jóvenes. Ellos escarmentaron al pueblo fusilando algunos indígenas, así como también, se afirma que cometieron toda una serie de atropellos, como el corte de senos (Cáceres, E.: 1982). Y cuentan los lugareños que en el arco de la plaza de Armas, que actualmente existe refaccionado, colgaron una de las extremidades de Tupac Amaru como advertencia y escarnio; ya que a Santa Rosa se le consideró como una población indígena andina altamente rebelde. (Testimonio popular y versiones monográficas).

Significado del periodo de independencia y república para Santa Rosa

Simón Bolívar (Presidente Vitalicio), por ley del 30 de Agosto de 1826 normó lo siguiente: “ARTÍCULO ÚNICO.— Se crea los distritos heroicos de Santa Rosa, Umachiri, Nuñoa, Cupi, Llalli, Orurillo, Macarí, de la Provincia de Lampa, departamento de Puno; con demarcaciones del Corregimiento de Cabanas y Cabanillas, con sus respectivos curatos y parroquias. Dado en la Casa de

Gobierno del Cusco a los Treinta días de Agosto... de mil ochocientos veintiséis: Fdo. Simón Bolívar.” O sea, por el heroísmo demostrado a favor de la independencia el departamento de Puno fue proclamado heroico.

Santa Rosa antiguamente (junto con Ayaviri), componían parte de la provincia de Lampa y desde 1868, en el parlamento se siente la idea y la moción de que se divida la provincia de Lampa (Proyecto presentado por Hipólito Valdez y Augusto Pastor), y cayó en el debate sin efecto.

Pero en 1891 Gabino Pacheco Zegarra impulsa nuevamente el Proyecto de separación de la provincia de Lampa, después de 10 años de intenso debate parlamentario, por fin el primero de Agosto de 1901 logra este objetivo.

Una vez establecidas las demarcaciones de la nueva provincia de Melgar, surge la competencia y la lucha por ser capital, entre Santa Rosa y Ayaviri; ambas pretendían y mostraban los beneficios económicos, políticos. Ciertamente que Santa Rosa aventajaba en cuanto a movimiento comercial a Ayaviri, esto impulsado por el desarrollo de la vía férrea, que estuvo ligado a una estrategia de desarrollo “hacia fuera” que contribuyó a mantener y en muchos casos a agravar, la desarticulación de las economías regionales. (Baca, E.: 1983). Y en 1875 llega el ferrocarril a Santa Rosa, estancándose aquí, durante 18 años; y así es como sirve de eje centralizador y articulador de la economía de las regiones del Cusco, Abancay, etc.; actuando de esta forma como “puerto terrestre”. Santa Rosa así se presentaba, con una economía dinámica inmerso en el circuito lanero con más opción a ser capital de provincia y realmente logra ser, pero por muy escaso tiempo, desde el 5 de Octubre de 1906, pero la actividad del parlamentario Ayavireño Felipe Santiago Castro definitivamente logra conseguir se nombre a Ayaviri como capital de Provincia y Santa Rosa es elevada a nivel de Villa el 8 de Octubre de 1913. Es decir que Santa Rosa

fue capital de la Provincia de Melgar durante 7 años, pero la dejadez de los pobladores santarroseños de esa generación, hicieron que se los arrebatara Ayaviri, conformándose con la denominación de Villa.

2. CONCEPCIÓN DE LA MUERTE EN EL ANDE

La muerte es concebida en la cultura indígena andina, como una continuidad de la vida. No es un final ni una ruptura, sino por el contrario es un paso más dada por el ser humano en forma natural; esta concepción de la muerte, es persistencia de la cultura prehispánica; al respecto de esta cuestión hallamos algunas referencias en las crónicas de Pedro Cieza de León.

“Muerto el Inka Yupanqui, fue llorado por todos los criados de su casa, y en muchas partes de la ciudad, se mataron muchas mujeres y muchachos con pensar que la habían de ir a servir al cielo, donde ya tenían por ciertos que su ánima estaba; y santificándose por santo, mandaron los mayores de la ciudad, que fuese hecho bulto para sacar a las fiestas que se hiciesen”. En otro capítulo, relata la siguiente crónica de la muerte de Túpac Inca: “Y dicen que, pasamos pocos días le dio cierto mal que le causo la muerte y que, encomendando a su hijo la gobernación del reino y a sus mujeres e hijos y diciendo otras cosas, murió. Y se hicieron grandes lloros y tan notable sentimiento desde Quito hasta Chile, que extraña cosa de oír a los indios lo que sobre ello cuentan.

Cuentan que se mataron gran número de mujeres y servidores y pajes para meter con él, con tanto tesoro y pedrería que se debió montar mas de un millón; y sería poco, pues los señores particulares se enterraban algunos con más de cien mil castellanos. Sin la gente tanta que metieron en su sepultura, se ahorcaron y enterraron muchas mujeres y hombres en partes diversas del reino y en todas partes se hicieron lloros por un año entero y se trasquilaron las mas de mujeres, poniéndose todas sogas de esparto; y

acabado el año se vinieron a hacer sus honras” (Cieza De León, P. 1967; 112–205).

En estos dos pasajes es necesario subrayar que: muerto el Inka, era necesario le acompañaran “a la otra vida”, una gran cantidad de servidores. Y esta muerte evidente no se veía como un castigo, ni como un acto trágico, ni sacrificio, sino, como una elección y una opción conciente y voluntaria, como una gracia en ser favorecido para acompañar y servir al Inka. Con esto demostraban su concepción indígena andina que los muertos, no

“El principio de reciprocidad y solidaridad esta presente en todos los actos del runa indígena andino y es la base de su estructura colectiva comunitaria, como en este caso con la vida y la muerte.”

“desaparecen”, sino solamente pasan a la “otra vida” para continuar desempeñando sus mismas labores desarrolladas en “esta vida”.

La “otra vida”, en el mundo indígena andino, se concibe por lo general como un reflejo de su conducta en “esta vida”, si fue bueno ira al cielo, si fue malo será castigado, y debe “penar” en forma de “condenado” [kukuchi]. Esta concepción podemos asegurar, ya es sincrética, pues revisando los documentos de Guaman Poma de Ayala hallamos que “... los espíritus van derecho a Puquina Pampa y Corapona [Qurupuna]. En estos lugares según aseguran se juntan los

muertos, tienen muchas fiestas y conversan entre ellos. De allí van a otra parte donde pasan muchos trabajos, hambre, sed y frío y en las zonas calientes, padecen mucha calor. Es por esto que los entierran siempre con mucho que comer y beber” (Citado por Harris, O.; 1983).

Esta expresión de Guaman Poma de Ayala muestra el factor neurológico de una sociedad agraria, así como la dinamidad de los “espíritus” o “almas” donde también deben realizar recorridos trabajosos. Por esta razón en el mundo indígena andino se les debe ahorrar estos sufrimientos apoyándolos desde “esta vida”. El principio de reciprocidad y solidaridad está presente en todos los actos del runa indígena andino y es la base de su estructura colectiva comunitaria, como en este caso con la vida y la muerte.

En torno a la muerte y el recorrido del alma que necesariamente tiene que realizar, hallamos explicaciones míticas, las mismas son consideradas por Van Kessel como “las mitologías fúnebres” y estas se pueden sintetizar en esta forma: “el alma del difunto en su largo viaje al señor debe cruzar el mar de las tormentas (la cocha grande) que su perro fiel lo llevará nadando, para cruzar el agua (el alma se posa en el “chuño” del perro—su nariz— para no mojarse), y que el alma después de su viaje y antes de aparecer ante el señor del Juicio, se viste con ropa limpia. Pasando el juicio el viajero consigue descanso” (Van Kessel; 1976).

Otra variante sobre esta información, la hallamos en la expuesta por Olivia Harris: “En cuanto a la tierra misma de los muertos hay mayor consistencia pero también elementos contradictorios. Este lugar conocido como Tacna, se supone que está al otro lado del mar, el que las almas deben cruzar en la nariz o en la oreja de un perro negro”. (Harris, O.; 1983).

En Santa Rosa hallamos también la misma información; el alma tiene que realizar su viaje a “Hanaq Pacha”, pero para este efecto

debe cruzar el "río Jordan"; Pero como no puede hacerlo, matan al perro de la casa para la compañía de su amo y lo entierran en el canchón de su misma casa, con un "P'uku" [plato] de cebo derretido, para la alimentación del perro en su viaje por la otra vida.

En conclusión, la concepción de la muerte en el mundo andino, no es otra cosa más que seguir viviendo. Pero esta vida no los separa de la realidad de su pueblo, de su comunidad o de sus familiares, sino por el contrario sigue velando por ellos o sea siguen los muertos vinculados a los vivientes. Esto quita a la muerte su carácter trágico, aunque no la pena que le causa el fallecimiento de un ser querido (Van Kessel; 1976).

Claramente se puede advertir el significado de los ritos de la muerte, son procesos tendentes a restaurar traumas y dolores sentidas por los miembros familiares, comunitarios y sociales. En la cultura indígena andina se observa tres tipos de despedidas:

- a. Despedida y separación del difunto con el cuerpo presente, es el mismo ritual del entierro.
- b. Despedida y separación simbólica al difunto sin el cuerpo presente, se observa dos sub tipos: primero a los ocho días y a los tres años de la muerte del miembro de la comunidad.
- c. Despedidas y separaciones simbólicas anuales de los difuntos ya denominados como "almas benditas", en la festividad de los muertos en "todo santos".

Alfredo Torero con ocasión de la muerte de José María Arguedas, da informaciones sobre la visión de la muerte de los indígenas andinos en los términos siguientes: "En una parte del Perú (la costa central, la región acerca de la cual puedo hablar con mas certeza), se dice que quien fallece va inmediatamente a 'recoger sus pasos' por los lugares que más ha querido, y que a veces se escucha su descaminar. En ciertas regiones de la sierra, en memoria de una tradición

milenaria según la cual antiguamente los hombres, renaciendo al quinto día de morir, volvían a su hogar, se celebra en ese quinto día la ceremonia de la pichqa, que consiste en alistar una cena con las viandas que el finado prefería, y guardarlo todos los familiares juntos hasta cierta hora para comer con él. Arguedas, zorro de arriba aclimatado abajo, debe haber combinado creencias a fin de que su presencia/ausencia fuese sentida en muchos lugares esa misma noche. El escritor se había dado un balazo en la sien, y se hallaba internado en el Hospital del Empleado —descerebrado, clínicamente muerto, pero con el corazón latiendo. No lo pude ver, pero estuve varias veces junto a un pequeño cuarto donde lo habían instalado con un aparato amplificador de sonido; por cuatro días, hasta el dos de diciembre, se pudo escuchar el latido rítmico de su corazón. Habría tenido corazón para siglos.

3. TODO SANTOS: CULTO A LOS MUERTOS EN SANTA ROSA

La concepción en la "otra vida", manejado en el contexto andino se manifiesta también en Santa Rosa – Melgar – Puno, es por esta razón en esta fecha se rinde culto a todos los muertos denominándolos "almas benditas".

Esta fiesta de Todo Santos se efectúa los días 1 y 2 de noviembre de todos los años en Santa Rosa, el día 1 es el "Día de los vivos" y el 2 es el "Día de los muertos". Para este fin desde días antes preparan las "ofrendas" consistentes en: panes, "bizcochuelos", "maicillos", wawas, caballitos, etc., con el fin de convidar y "pagar" a los "rezadores" que pueden visitar a la casa de familia a dar una oración al difunto o "alma vendita".

En todas las casas sin excepción, arman el "descanso" que es una suerte de altar, en el que colocan bebidas, viandas, panes, "ofrendas", etc que gustaba al difunto. La idea central en el culto mortuorio de estos días (Todo Santos), es que los muertos vuelven a la comunidad y a la casa para visitar a sus parientes y a todo su pueblo, en donde

Ilustración 2. Noviembre. Ayarmaicai Quilla. La fiesta de los difuntos.

256



pasan 24 horas. Llegan a las 12 del día del 1° de noviembre y se regresan también a las 12 horas del día 2. La llegada es bien observada por los runas; pues el temporal refleja el estado de las “almas benditas”; si a esa hora de la llegada, llueve, simboliza a difuntos tristes y están llegando con lágrimas, o sea, llorando y esto debido a la conducta de sus familiares con ellos, quienes durante todo el año no se preocuparon por ellos.

Por el contrario, si hace sol es porque ellos llegan con alegría y también los pobladores reflejan en sus actos y expresiones este estado anímico (de alegría o tristeza). De acuerdo al testado meteorológico del momento, se refleja la llegada de las almas benditas.

Los elementos que se pueden hallar en una habitación destinada a la recepción del alma son:

- La habitación en su integridad decorada fúnebremente como si el difunto estuviese presente.
- En el lugar preferente de la habitación se encuentra el descanso del “alma bendito”.
- Encabeza este descanso una fotografía del difunto.
- Luego coronas y flores en gran cantidad y una cruz.
- “Las ofrendas”, sirven como alimentación del alma, ellas consisten en panes en forma de caballitos, muñequitas con muchos confites y dulces, adornados con hermosas caretas, comida que gustaba el difunto.
- También colocan bebidas como leche hervida (en algunas con qañiwaku), chicha, cerveza, gaseosas, etc.
- Al pie del descanso se halla el “agua bendita” en un depósito que por lo general es un balde con un ramo de lirio o varas de San José (flor preferida para este acto), atados por el extremo de donde se tiene que coger para su respectiva utilización por los “rezadores”
- A los cuatro costados del descanso están colocados los cirios de regulares dimensiones; las 24 horas deben estar prendidas.

*Ilustración 3. El armado del descanso en la casa en todos los santos, reproduce la visión cósmica de los andinos.
Foto Efraín Cáceres Chalco: Santa Rosa – Melgar – Puno.*



- Al rededor de todo el perímetro de la habitación, por lo general se colocan sillas y bancas para las “visitas” y los “rezadores”.
- A un costado de la habitación en la parte opuesta al descanso se coloca una mesa con dos sillas, sobre la mesa una botella de pisco, aguardiente o alcohol “preparado”, para la ceremonia. De por si este rincón inspira a ceremonia (Para la mejor comprensión de la habitación, ver ilustración 3).

Todo el cosmos andino es representado en el altar o descanso del difunto: en el primer nivel, ángel mayor y sol en pares (saliente y poniente), en el segundo nivel ángel menor y luna también en pares (saliente y poniente); en el tercer nivel está la llama en pareja (hembra y macho), y finalmente está los runas en pareja (qhari/warmi). Este es un descanso de un “alma bendita” en todo santos, rodeado de los manjares y platos que en vida le gustó. Son ofrendas para que el/la “alma bendita” esté contenta.

A partir de las 3 de la tarde del día primero de noviembre, ya se puede observar a grupos de niños, jóvenes y adultos, recorriendo las calles buscando la casa de las familias que tienen difuntos recientes o “nuevos” para rezar.

Es necesario señalar el carácter triádico de la visión que tienen los pobladores para atención a las almas. Pues las familias que tienen difuntos recientes, deben atender a su “alma bendita” durante los tres primeros años, y cada año tiene una característica peculiar; así por ejemplo.

- 3.1. Primer año. Se le denomina *Musug* [Nuevo], o sea en esta familia al difunto por primera vez se le “atiende”; por lo tanto es de gran pompa y todos los “rezadores”, codician ir a visitar a estos lugares con mayor prioridad.
- 3.2. Segundo año. Toma su denominación como *Chaupi* (medio); es la prolongación de la atención a su “alma”, por segundo año consecutivo, y los gastos por lo

general serán menguados, o sea, menores, en comparación a los del año anterior.

- 3.3 Tercer año. Es el *Tukuy* o “*husut’achina*” (final o apuesta de sandalia); es el año de despedida, en este año los familiares, concluyen con la atención a sus “almas benditas” El gusto es igual o mayor que el del primer año.

En esta fecha se desarrolla toda una ceremonia en el cementerio. Los deudos se cambian o mudan de ropa, es decir dejan el luto que por tres años llevarán y visten ropa de color.

Luego de esta ceremonia se baila despidiendo al difunto y al volver a su casa, hacen una fiesta que dura hasta altas horas de la noche.

“Husut’achina”, es un término quechua, que se traduce como, ponerle sandalias o puesta de sandalias; este término simboliza en el área de Santa Rosa, el final, la despedida. El “alma bendita”, para su ultimo Todo Santos como figura central y luego se le debe colocar las sandalias con el fin de que camine para no volver mas. Es por esta razón que el alma necesita “buenas sandalias”, y la buena o mala calidad de la sandalia, está determinada por el mayor o menor gasto económico, que los deudos realicen al atender a los “rezadores” y a las “visitas”.

Por ello se esfuerzan en dar “buena comida”, “buena bebida” y en abundancia.

Esta visión triádica que tienen en esta área andina no es casual, pues responde al pensamiento clasificatorio INKA por medio de las estructuras binarias y triádicas (Ver Zuidema; 1977).

Por la noche en Todo Santos, se debe amanecer velando al difunto y para ello, se pasan bebiendo, masticando coca y jugando al “asmusqa”. Al día siguiente se visita el cementerio desde tempranas horas, llevando abundante licor, panecillos, etc, para hacer rezar y el sacerdote haga responsos.

En la misma tumba del “alma bendita”, extienden mantos negros y colocan ofrendas como en el “descanso” de la casa, o sea, el “descanso” de la casa es trasladado a la misma tumba donde los “rezadores” se acercan a los altares y se ofrecen a rezar. Muchos de estos llevan libros. Son libros de toda clase, y hasta simples cuadernos en blanco y ninguno de los rezadores sabe leer. El rezador se arrodilla o se para frente al altar (tumba), y según el convenio, canta u ora simplemente. José María Arguedas, opina que estos cantos los rezadores, oyendo a los curas han aprendido el tono de los responsos y los repiten exactamente, pero

no mas que el tono, por que la mezcla de latín, quechua y castellano que hablan no tiene sentido (Arguedas, J.M.; 1985).

Van Kessel también refiere algunas opiniones sobre estos cantos; los cantos son “responsos”, unos cantos litúrgicos irreconocibles, transformados pero que tienen su origen en el ritual mortuorio gregoriano de la iglesia católica (Van Kessel 1976). Todos los rezadores jóvenes y adultos, entonan estos responsos a viva voz, el cementerio se convierte en este día un lugar de rezos, cantos, llanto y embriaguez.

Ilustración 4. En el cementerio se reproduce el tendido de las ofrendas sobre la misma tumba del alma bendita. Foto: Efraín Cáceres Chalco: 2014.



En el cementerio se reproduce el tendido de las ofrendas sobre la misma tumba del alma bendita. Ilustración 4.

A partir del mediodía, los deudos poco a poco, van trasladándose a sus casas a continuar los rituales del culto a los muertos.

4. JUEGOS MORTUORIOS PREHISPÁNICOS: LA PICHKA

La pichka de acuerdo a los registros documentales, es a modo de un oráculo;

“Los cronistas tempranos y posteriores, recopilaron datos sobre los juegos andinos sin incidir en las características y los momentos en que se practicaba.”

practicado en todo el espacio del antiguo Tawantinsuyu, tanto en la costa como en la parte de los andes o sierra. A través de la pichca se consultaba la voluntad y la predisposición de las deidades indígena andinas o wuk’as locales. Para ello el interlocutor preparaba un ambiente en soledad donde reunía los elementos necesarios para las ofrendas; efectuadas las preguntas echaba una piedrita como quien hecha dados, y según cayese y dejase ver o no cierta marca, esa era la respuesta de la wuk’a.

La información muestra diferentes denominaciones con las que se le conoce en

el siglo XVI: pisca, pichca, pichica, [pishka] la relacionaron con la religión y el pasatiempo, comparado por los españoles con el juego del dado, pero la función principal de este juego era si un proyecto le iba ir bien o mal para los consultantes.

Este juego se practicaba con diversos propósitos: Uno de ellos, la pichka como juego de velorio, durante las cinco noches posteriores a la muerte de una persona en los pacaricuc [paqarikuq] se practicaba.

Conocemos informaciones coloniales sobre el juego mortuorio de la “Pishka”, “pisca” o “pichica”, a la que los occidentales españoles hacían comparación con el juego de los dados. (Gentile: 1998)

Informaciones sobre juego ritual mortuorios en los cronistas se halla muy dispersos. Esto dice Escobar Ocuvi, cuando describe esta misma práctica en el distrito de Ocuvi provincia de Lampa – Puno, y se debe: “... a que los cronistas tempranos y posteriores, recopilaron datos sobre los juegos andinos sin incidir en las características y los momentos en que se practicaba.” Radicati di Primeglio (1979:27), subraya que “Max Uhle fue el primero que propuso la interpretación de los tableros de escaques como tableros de juego o taptana, basándose en su forma simétrica”, de acuerdo a estas indagaciones (1979: 27, 29), explica sobre la “taptana” lo siguiente: La taptana se jugaba con la pisca que era un dado en forma piramidal [...]. En cuanto a las fichas o marcas, se apuntaba lo de cada lado de la pisca con guijas que eran movidas dentro de sus escaques del tablero. Sin embargo era muy frecuente también el uso de frejoles, generalmente redondos, de varios géneros y nombres y; más que todo, de diferentes colores. De ellos los preferidos eran los llamados huairuros, lindísima semilla del huairo [...]. Parece que cuando el juego se realizaba con fichas de huairuros, la pisca que se empleaba era de mayor tamaño y el propósito del juego no era simplemente la distracción sino el cumplimiento de ciertos ritos o ceremonias funerarias. Al respecto Gonzales Holguín apunta en su diccionario

que la palabra huairo significó el juego con este tipo de frejoles “sobre todo en velorio de cadáveres”; finalidad admitida por muchos cronistas que, al comentar los actos ceremoniales anteriores al entierro, señalan como gran importancia el juego de la pisca.

El juego del “asnu qatiy”, en la actualidad no se juega en un tablero, tampoco con un dado piramidal, sino con el dado cúbico; pero se recuerda que en algunos ayllus, lo jugaba con el dado piramidal, no se tiene memoria sobre el nominación de este dado, pero si sobre las características y la ritualidad con el que se juega en las noches de Todos los santos, al octavo día de remembranza de un difunto y en los velorios de cuerpo presente, aunque en este último acontecimiento se obvia su práctica por ciertas interpretaciones de índole moderno. Las fichas con el que se jugaba en el entorno actual y en las décadas del siglo pasado, no eran huairuros, sino maíces de color blanco las cuales hacían las veces de dinero. (Escobar: S/f).

Así mismo reconoce que existieron muchos juegos: “...practicados antes y durante el imperio incaico, como las taptanas ‘unas veces’ para [simple] juego, ritos y como “computadoras ancestrales” Moscovich (2006: 100, énfasis mío), y en algunos casos en “ritos funerarios” Moscovich (Radicati di Primeglio, 1979). Las pesquisas sobre este esparcimiento ritual del “asnu qatiy”, buscará abordar temas de índole mágico religioso y del significado que traía consigo su práctica durante las noches de velorio del catafalco, con las diferentes ofrendas que se colocaban sobre la misma. El nombre de este juego ritual, pudo haber variado conforme iba enquistándose con fuerza la religión católica, tal como pasó con el juego del zorro y las ovejas”, la posible nominación pudo haber sido “taptana”, al respecto Guaman Poma (2005 [1614]: 390) escribe que “Atahualpa Inga conversaba con Francisco Pizarro y Diego de Almagro y con los demás españoles, y jugaba con ellos el juego de ajedrez que

ellos llamaban taptana”, así se puede observar trazado en uno de su gráficos el tablero del juego del “zorro y las ovejas”, además anticipadamente en el vocabulario de Moscovich (Santo Thomas 1560), la definición de “taptana o comina” se traduce como axedrez, tablas o Alquerque [fl 73r], por tal evidencia deducimos que el “asnu qatiy” tuvo que perder su original nominación, asimismo, las características del juego seguramente han sido cambiadas o crearon sincretismos, con las cuales ha sobrevivido hasta fines del siglo pasado. Considerando cada aspecto anterior, la presente investigación se realizó en el distrito de Ocuvi, entrevistando a los pobladores que superan los cincuenta años de edad, entre hombres y mujeres, confrontando vivencias rurales y urbanas. En vista de que estos pobladores son los que aun guardan las características y peculiaridades que tenía este juego ancestral.” (Escobar: S/f)

La diferencia estaría en las denominaciones formales y literarias, pero representan rituales mortuorios similares, ambas significan y tienen el mismo sentido y cumplen la misma función entre “asnusqa” (Santa Rosa – Melgar – Puno) y “asnu qatiy” (Ocuvi – Lampa – Puno).

5. EL JUEGO DEL “ASNUSQA”

Como referimos, el “asnusqa”, es un juego mortuorio que se practica en las noches de Todo Santos. Primeramente este término es quechua y significa literalmente el burreo pero se entiende como el “juego con los burritos” y tiene los siguientes elementos:

5.1. ELEMENTOS DEL JUEGO

Por cuestiones metodológicas dividiremos estos elementos en dos:

5.1.1. ELEMENTOS HUMANOS

a. Hacendado. Por lo general es el “duelente”, o sea familia directa del finado “alma bendita” y siempre debe ser varón.

b. Mayordomo. Pariente carnal o espiritual del “duelente” (varón)

c. Arriero 1. Para empezar el juego nada mas se elige, pero una vez en juego avanzado, es el ganador del juego anterior (puede ser varón o mujer).

d. Arriero 2. Es la persona desafiada por el arriero 1 (puede ser varón o mujer).

5.1.2. ELEMENTOS MATERIALES

MATERIALES	SIMBOLOGÍA
Mesa	Tierra “Asnusqa”
Hacienda	
Coca	Pasto
12 huesitos	120 burritos
Plato	Caja de valores del hacendado
Dinero	Bienes de transacción entre arrieros y hacendados.

A esto se suma una botella de aguardiente, para hacer el trato o el negocio de alquiler de burros a los arrieros; una copita pequeña de aguardiente para hacer el convite, y una vela para iluminar la mesa.

Este juego mortuorio, en su práctica cobra ribetes rituales pues cumplen con las categorías y razones dadas por el rito. Así tenemos por ejemplo; que se sacrifican algunos elementos simbólicos como las hojas de coca, el alcohol y la vela. Este sacrificio va acompañado de gastos usados como: ofrecimiento reverente de coca y

Ilustración 5. Huesito que simboliza al burrito o a una mula, para el asnusqa se requiere varios huesitos de este tipo. Foto: colaboración.



alcohol, beber, dialogar, escuchar, etc. Los actos rituales se traducen en el masticar de hojas de coca, rezar rogando por el “alma bendita”. Pidiendo que el “taytacha” (Dios), lo tenga en “hanaq pacha” [en el cielo], este juego responde al deber de guardar vigilia toda la noche de todo Santos en Santa Rosa, masticando coca, bebiendo aguardiente con ofrendas constantes y libaciones a todas las divinidades, al apu kunurana, los espíritus y las “almas benditas” de los difuntos.

5.2. DESARROLLO DEL JUEGO “ASNUSQA”

En la noche de Todo Santos (1° de Noviembre), las “visitas” van llegando a partir de las 7 y 8 de la noche. Lo primero que debe hacer, es acercarse al pie del “descanso” y rezar un padrenuestro y un avemaría. Luego persignarse y coger el lirio o vara de San José, que está en el balde con agua bendita y esparcir 3 veces.

Luego el del duelo, o el “servicio” de este, le alcanza una copa de pisco o aguardiente y enseguida le invita a tomar asiento rogándole “acompañarnos”. Así sucesivamente van llegando las “visitas”. Pero los “rezadores” agrupados, rezan 3 padrenuestrros y 3 avemarías, cantando “salve, salve” reciben su pago y luego se despiden para continuar recorriendo toda la población y llevan consigo un deposito (talega de harina), para almacenar todo el pago de lo rezado.

Afirmarías en consecuencia, que esa noche hay dos tipos de público en movimiento; uno las “visitas”, que se quedan hasta el amanecer fijos en un solo lugar, y los “rezadores” que toda la noche se encuentran en permanente circulación de casa en casa.

Cuando la habitación donde está el “descanso” se halla repleta o cuando la hora ya ha llegado, uno de los familiares del difunto o el “servicio” notifica: “ya es hora de empezar con el asnusqa”; y esta hora por lo general es desde las 10 a 11 de la noche.

Con este fin todos toman sus lugares, viene el “hacendado” y se sienta en la silla exclusivamente destinada para él, lo propio hace el “mayordomo”, se trae consigo una unkuña (manto pequeño tejido), amarrado y en su interior están los burritos, en el “corazón” de la coca que es el pasto.

Se toma posición en la mesa, se desata la unkuña y se pone sobre la mesa una botella de aguardiente, una copa pequeña y una vela. Los primeros en beber son el hacendado y el mayordomo, y luego solicita la presencia de los arrieros.

Para el primer juego se designa al arriero 1 y éste desafía a cualquiera que va a ser el arriero 2. Se ingresa inmediatamente aun dialogo entre el arriero 2 y el hacendado.

El esquema de este dialogo es:

- Arriero 2: —Quiero fletar sus burritos señor.
- Hacendado: —Para dónde quieres llevarlos y que vas a cargar?
- Arriero 2: —Quiero llevar mis papitas a Nuñoa, Macari, o Llalli (pueblos cercanos de la misma provincia)
- Hacendado: —Pero mis burros cuestan mucho, no se si me podrás pagar, como puedes ver (señalando los huesitos), todos están gordos porque siempre están en “Moya” nada mas.
- Arriero 2: —Pero yo veo hay algunos flacos también en su majada (aquí es donde se desarrolla un alegato entre estos dos personajes, que puede durar un tiempo prolongado, esto depende de las personas que representan a los personajes. Pero en lo central el hacendado exalta las bondades de sus animales, y el arriero 2 señala los defectos).
- Hacendado: —Mayordomo! (pese a que está a su lado, lo llama con fuerza y

energía), dice que estos burros están flacos. Por qué no los cuidas, qué haces en la hacienda?.

- Mayordomo: —Si están cuidaditos, tempranito los arreo a la moya, ahí están pues bien cuidaditos y gordos (el alegato engloba aquí al mayordomo y se puede prolongar por un buen tiempo. Pero toma niveles enérgicos y serios y en otros de bufo causando gran hilaridad). Pero finalmente transan.
- Hacendado: —El flete que tienes que pagar por mis burros es de 50,000 soles (la distancia del lugar es la que determina el costo, mientras más lejos, más costoso. También la suma de dinero es una simbología. Así tenemos por ejemplo la tasa de valores: mil soles equivale a cien mil, quinientos soles equivale a cincuenta mil, etc).

Convenio en el “negocio”, el hacendado coge los burritos y entrega al arriero 1; éste los toma con las dos manos juntas en quechua denominan “Phuqtu” para hacer caminar (“Purichiy”) y lanza todos los burritos juntas. Los que caen parados “con la cabecita hacia arriba”, se contabiliza y se va separando a un costado. Luego vuelve a tirar el arriero 1 (tiene 3 opciones o “3 tiros”), así sucesivamente. Luego al final de los tres tiros cuentan, por ejemplo “tres tiros y 60 burros”.

En seguida toca al arriero 2 (desafiado), de la misma forma se procede. “tira” tres veces y se contabiliza el total, y se compara con los resultados del arriero 1. El que tiene mas burros parados, es el que gana y el arriero perdedor (que puede ser el 1 ó el 2), paga la suma de dinero convenido (en este caso 500 soles que simboliza 50,000 soles), y se coloca en el plato que está en la mesa.

Ahora el ganador liba con el hacendado una copa de aguardiente por su triunfo y con el arriero perdedor también lo hace, como despedida.

Luego el arriero ganador, elige a cualquier “visitante” en forma de “desafío”, para ocupar el lugar del arriero 2, el desafío recibe una copa de aguardiente y nuevamente se repite el dialogo del esquema.

El dialogo del esquema denota claramente, la representación de la hacienda feudal; en algunos casos, incluso estos dos personajes: hacendado y mayordomo, se disfrazan usando para el hacendado a más del atuendo característico, cuerito de lana de oveja negra en forma de barba tupida.

“Mientras la actitud del ‘mayordomo’ es de carácter ambivalente es decir, es sumisa ante el hacendado y “liso” ante los arrieros.”

La actitud del hacendado en todo momento es de prepotencia con gestos enérgicos, aun más para el mayordomo, mientras la actitud del “mayordomo” es de carácter ambivalente es decir, es sumisa ante el hacendado y “liso” ante los arrieros.

La actitud de los arrieros es de negociantes hábiles que tratarán entre los dos (1 y 2), fletar los burros del hacendado a un precio “barato” para “caminar lejos”.

Destacaremos aquí que el elemento “burritos”, son huesillos de las

extremidades delanteras de las ovejas, y se halla en plena articulación denominada “rodilla”. Tiene 2 colores, la parte superior es azulado oscuro y la base es blanca; para que tenga valor como ganador, tiene que estar parado el huesillo con la parte oscura arriba y la blanca abajo.

El juego mortuorio del “asnusq’a”, se suspende cada hora aproximadamente por espacio de quince minutos con el objeto de que los burritos que “están cansados de tanto trabajar”, “descansen en la moya de la hacienda”. Con este objeto coloca el mayordomo, ordenado por el hacendado, los huesillos al “corazón” de la coca que está en la unkuña y mientras descansan, liba el hacendado con todas las “visitas” en general.

Entre las “visitas” que no juegan, durante el desarrollo del juego, intercambian hojas de coca a otros, seleccionan las hojas más grandes y enteras en un número de 6 a 10 y se ofrecen unos a otros ceremonialmente. El “servicio” por su parte sigue atendiendo a todas las visitas, con pisco o aguardiente, ponches (blancos y guindas), así como convidando coca a todos.

El total de las visitas, pone mucha atención al desarrollo del “asnusqa”, y parece una escenificación teatral llena de improvisaciones que causa gran hilaridad. Así se logra amanecer hasta las 5 de la mañana. Para finalizar el juego en completo estado de ebriedad, se amarra los huesillos y la coca en la unkuña, y se pasa a contabilizar el dinero “ganado” del plato del hacendado, y se entrega a los deudos como un aporte simbólico de colaboración y reciprocidad por los gastos que viene realizando en esta fecha, y el deudo con ese dinero hace comprar bebida que puede ser: cerveza, pisco o aguardiente.

6. ANÁLISIS DE CONJUNTO DEL JUEGO “ASNUSQA”

Este juego es una expresión cultural de esta área geográfica. Puesto que refleja los

hechos y gestos de la sociedad de Santa Rosa a mas que ilustran sobre la estructura mental andina, permite la comprensión de la significación social de su universo simbólico, porque están codificados en lenguaje y gestos simbólicos.

En este juego se nota claramente dos aspectos muy bien remarcados y son: la representación activa y la concepción de los elementos.

6.1. REPRESENTACIÓN ACTIVA

Los personajes reales que juegan roles en la producción de bienes, son expuestas en todo su detalle. Sus gestos y actitudes, lenguaje, etc., son escenificados magistralmente en las representaciones activas, hallamos dos elementos que responden a los ejes de producción; al hacendado (eje de producción) y al arriero (eje de distribución). Para comprender este aspecto debemos señalar que estos dos sistemas (hacienda y arrieros) fueron institucionalizados en el mundo andino durante la colonia. Y por esta razón creemos necesario analizar en forma sucinta, a cada uno de estos elementos, con el fin de visualizar el impacto en el área de Santa Rosa por estos.

6.1.1. EL HACENDADO Y LA HACIENDA

La hacienda evidentemente surge en la colonia como una alternativa al tipo de tenencia de tierra practicada en los períodos Pre-Inka e Inka, y era de reasignación periódica por la comunidad de acuerdo con las necesidades de la familia y probablemente del Ayllu (Murra; 1983).

Polo presencié una redistribución de este tipo en Chucuito, en el Collao varias décadas después de la conquista española. Guaman Poma de Ayala especifica que esta reasignación periódica tenía lugar después de la cosecha durante el frío séptimo mes del calendario inka y denomina a este mes

como chachaconacuy (chakraquakuy?) (Julio), frente a esto los conquistadores desarrollaron una política de parcelación de tierras a manos privadas de por vida, con un carácter evidentemente concentrador en latifundio. (Cáceres, E.; 1984)

La hacienda de esta manera se institucionaliza en el mundo andino tomando niveles de gran propiedad, y llegando a ser la unidad predominante de producción agrícola, quien tiene a cargo esta unidad de producción agrícola, es un personaje bautizado con el termino "hacendado", "afincado", "gamonal", etc.

A este personaje, Pablo Macera lo tipifica con "Productor para un mercado interno y estrecho, y sobre todo extractor de renta, a quien no le interesa modernizar la tecnología menos la organización económica de sus tierras; como empresario muestra inutilidad, no tiene capacidad para imponer cambios a la política global, pero si es un magnífico explotador del indio y un perfecto gamonal que utiliza hábilmente todas las instancias del poder local" (Macera, P; 1968).

De esta inutilidad en la administración de políticas globales y de la habilidad para utilizar todas las instancias del poder local (jueces, gobernadores, policías y curas), surge como un personaje siniestro para el mundo andino, cuyas peculiaridades personales e ideológicas pueden quedar resumidas según Demetrio Roca: al lenguaje y al foete.

El lenguaje grosero, vulgar y despectivo, solo en circunstancias especiales utilizan los términos de "hijo", o "hija" tratando de demostrar un paternalismo a todas luces falso.

El foete o el zurriago, integrado a su atuendo personal simboliza el abuso, la prepotencia y la malacrianza, en su mente no funciona una lógica racional, sino irracional, contraproducente a toda lógica (Para profundizar ver Roca, D.; 1979).

La concentración de tierras para el hacendado tiene una sola vía, el abuso, el atropello y la expropiación ilícita. Este aspecto lo muestra el documento “Memorial de los Campesinos de Espinar – 1934” dirigido al Presidente de la República con una clara concepción étnica, por Guillermo C. López, Melchor Conza, representantes generales del distrito de Yauri; Abdon Ccahuachica, representante general del distrito de Pichigua, exponen su memorial subrayando “en nombre de nuestra raza indígena”... “los gamonales nos hacen víctimas de toda clase de abusos crueles y

“Antes del ferrocarril, de acuerdo a las investigaciones, por Santa Rosa (a 10 cuadras), pasaba el camino principal que unía las minas de Potosí como Cusco.”

atropellos como el despojo y avanzamiento de los terrenos comunales, asalto y arrebatamiento y degüellos de nuestro ganado... Estos gamonales explotan y esclavizan a nuestra raza indígena, avanzan nuestros terrenos comunitarios, con falsas escrituras que fraguan ante el notario público;... Con sus empleados (mayordomos), hacen degollar los ganados de los indígenas... Estos empleados según la relación que insertamos son los ladrones quienes nos asaltan de noche y roban nuestros ganados y especies de la casa. Esto cometen con la orden de sus patrones...

Estos gamonales también están acostumbrados a recibirnos dinero ofreciendo devolvernos los terrenos comunitarios invadidos por ellos mismos. Nosotros pobres indígenas tenemos que entregar quinientos o mil ochocientos soles reunidos con mucho sacrificio a fin de alcanzar la devolución de nuestros terrenos comunitarios, pero nunca dejan ni nos devuelven la tierra, tampoco el dinero” (documento, 1979).

Este memorial pinta a cabalidad al personaje hacendado. Este memorial evidente es que no tuvo repuesta. la justicia fue ciega para los miembros del mundo andino.

Santa Rosa (Melgar), por el mismo hecho de ser centro ganadero, fue un centro eminentemente hacendario, pues en manos de muy pocas haciendas se concentraban una gran cantidad de tierras (47,882.65 Has.)

A raíz de toda esta realidad, el hombre andino empieza a desarrollar una estrategia de resistencia pasiva (si es que no violenta en algunos casos), de “venganza”, ridiculizando al máximo a él y a su mayordomo, esta estrategia fue notada también por otros estudiosos como José María Arguedas al analizar la danza de los “sikllas” y Demetrio Roca en: Hacendado condenado.

Todas estas expresiones que surgen de una realidad (injusta por cierto), toman niveles de manifestación cultural que refuerza a la cultura andina.

6.1.2. EL ARRIERAJE Y LOS ARRIEROS

El arrieraje cumplió un rol trascendental en la organización de la economía colonial, esta actividad constituyó la columna vertebral del desarrollo de la economía mercantil en los tres siglos anteriores a la construcción del Ferrocarril del Sur que tuvo una clara estrategia de desarrollo “hacia afuera”.

A Santa Rosa el ferrocarril llega en 1875, estancándose aquí durante 18 años, y así es como sirve de eje centralizador y articulador

de la economía sur andina como "Puerta Terrestre" (Cáceres, E.; 1983).

Pero antes del ferrocarril, de acuerdo a las investigaciones, por Santa Rosa (a 10 cuabras), pasaba el camino principal que unía las minas de Potosí con Cusco, y de acuerdo a las recientes investigaciones realizadas por Luis Miguel Glavel, se puede deducir así; Santa Rosa que perteneció al corregimiento de Cabana y Cabanillas, estuvo circunscrito en el área "de los trajines", y también en el circuito de la coca.

Todas estas actividades hacen que el arriero esté presente en el área geográfica que estudiamos. Esta presencia se manifestará en el terreno de la cultura andina. Nelson Manrique observa por ejemplo: "En el terreno de la formación de la cultura popular regional, su impacto fue también muy significativo como ha quedado registrado en el folclore regional de la ruta por donde estos operaron y que encuentra una de sus expresiones mas depuradas en la danza denominada "Los tucumanos", cuyos bailarines son exclusivamente hombres y cuyas vestimentas reproducen la de los arrieros argentinos del siglo pasado" (Manrique, N.: 1983; 36).

Al arriero se le concibe en Santa Rosa como aquel que hace viajes con pjaras de mulas, caballos y burros, realizando comercio o simplemente como transportista de productos, con relativa independencia por su actividad sacrificada y enérgica. En el juego se le representa como los personajes que contradicen y se oponen y satirizan al hacendado. Pues ellos son los que ridiculizarán a los burros de la hacienda y se burlan del mayordomo.

Todos los presentes festejan con la gracia de los arrieros, demostrando su franca simpatía, pareciera que moralmente hubiesen delegado a estos personajes para que cumplan la estrategia de la "venganza".

Históricamente, el arriero optó la causa de la liberación, este aspecto lo hallamos, subrayado por Nelson Manrique: "Políticamente los arrieros, en su mayoría optaron por la causa patriótica en la confrontación entonces en desarrollo. El caso mas significativo es el de Francisco de Paula Otero, quien secundó decisivamente a San Martín cuando esta expedición en el Perú, y prosiguió en la lucha al lado de Bolívar cuando este asumió el comando de la campaña independentista". (Manrique, N.; 1983).

6.2. CONCEPCIÓN DE LOS ELEMENTOS

Los elementos mas saltantes que intervienen en el juego del "asmusqa", son la coca y el alcohol y a cada uno se le concibe como indispensable para esta noche de Todo Santos.

6.2.1. LA COCA

En el juego simboliza el "pasto", pero al mismo tiempo ella sirve como "lubricante" para las relaciones de reciprocidad como lo describe Enrique Mayer; la razón es que no solo se dona la coca, sino que se chaccha en ese mismo momento. De esta forma se crea una atmósfera ritual sacra que cohesiona y unifica solidariamente al grupo y que sella el pacto de colaboración. (Mayer, E.; 1978).

La coca funciona como un símbolo de comunicación que armoniza e identifica a todos los miembros del mundo andino, y de acuerdo al "sabor" (amargo o dulce), de la coca que chacchan determinarán si el "alma bendita" está contento o no y si no está rezarán unas oraciones.

6.2.2. EL ALCOHOL

Está ligado íntimamente al juego, pues simboliza el medio que apertura el dialogo entre el hacendado y los arrieros; así tenemos por ejemplo el hacendado recibe al nuevo jugador (arriero 2), con una copa de aguardiente servida y ruega a éste, se "sirva", haciendo una reverencia, el que hace de

hacendado, entrega la copa y lo propio hará el convidado, es decir, el alcohol toma connotaciones formales, pues al libar todos los participantes, se desnudan del personaje a quien representan. Una vez hecho el brindis formal, recién se inicia el juego ritual mortuorio.

La bebida alcohólica es utilizada en esta oportunidad en forma colectiva y servirá también como elemento formalizador y cohesionador.

El mascar coca y el beber alcohol, durante la noche de todos los santos, es un acto

“La muerte, es el camino y el paso natural a la ‘otra vida’ de ‘esta vida’; es decir, la vida continua, solo que el espacio es diferente por lo que los difuntos, que los denominan ‘almas benditas’, constituyen definitivamente parte integrante de la familia.”

considerado ritual a modo de una comunicación tanto entre ellos (runas) como con las almas benditas.

7. CONCLUSIONES

Podemos señalar como conclusión que el juego “asnusqa”, que se practica en las noches de Todo Santos en Santa Rosa, responde a una clara visión de la estructura social, económica y política de la realidad de este área geográfica andina. Esta realidad es cuestionada durante la representación pero no se desliga de la coyuntura festiva de los muertos.

La muerte, es el camino y el paso natural a la “otra vida” de “esta vida”; es decir, la vida continúa, solo que el espacio es diferente por lo que los difuntos, que los denominan “almas benditas”, constituyen definitivamente parte integrante de la familia.

Los elementos usados para este juego, están codificados en una lógica a las claras simbólica; pues cada uno de ellos, representa los medios de producción eminentemente ganadera. (Hacienda con burros), de esta manera se subraya el carácter de la zona altiplánica como sector con economía ganadera mas que agrícola. Pero no se queda simplemente en la representación de los medios y relaciones sociales de producción (Hacienda – Hacendado – Mayordomo), sino también escenifica la distribución de los bienes producidos, por los agentes distribuidos por excelencia (arrieros).

Finalmente, creemos que la expresión cultural, en este juego está presente como dimensión espiritual de toda la comunidad, pues con su imaginación, proyecta ideas propias de la cosmovisión o definiendo que la solidaridad real de los hombres es el único camino de la supervivencia.

El término “juego” asocia inmediatamente con actividades recreativas sometidas a un cierto número de reglas que se resuelve con la victoria o derrota de un contendor, dependiendo de la destreza de los participantes o de su suerte. Bajo esta definición, los aspectos formales del asnusqa muestran una trascendencia en sus resultados y beneficios. Explicamos, el triunfador no gana nada, sino es solamente reconocido como tal para los miembros de la comunidad y de los asistentes a la casa del velorio o al local del descanso del alma en las noches de todos los santos. El juego mortuorio del asnusqa está vinculado a momentos rituales en los que el hecho de ganar o perder trasciende la simple competencia y se interna en procesos de

generar reciprocidad con la familia tales como la legalización y transacción de dinero o bienes materiales, como coca y aguardiente a fin de que los miembros de la familia “duelente”, no gasten en estos productos. Es una forma en donde la visita o la comunidad, recíprocamente apoyan a los familiares con el gasto de la atención a la comunidad.

REFERENCIAS

- ARGUEDAS, José María (1985). *Indios, Mestizos y Señores*. Ed. Horizonte, Lima – Perú.
- BACA, Epifanio (1983). *Cusco: Sistemas Viales, Articulación y Desarrollo Regional*; Ed. CBC; Cusco – Perú.
- CACERES, Efraín (1982). *Evolución e intervención de la Cultura Andina, en la Insurrección Indígena, hasta la gesta de Pedro Willkapasa*; mecanografiado.
- CACERES, Efraín (1983). *Aspectos Teóricos para la comprensión de la Historia de Santa Rosa (Melgar)*. Revista Andino Nro 4; Puno – Perú.
- CACERES, Efraín (1984). *Economía Campesina: Familia y Organización Comunal del Proceso Productivo en Rosaspampa Aymaraes de Huarucondo*; PEBAL, José María Arguedas; Cusco – Perú.
- CASTRO, Augusto (1981). *Perú: Nacionalidad y problema Nacional*; Ed. Tarea; Lima – Perú.
- CASTRO, Augusto (1982). *Las Nacionalidades en el Departamento de Puno*; en Boletín del Instituto de Estudios Aymaras; Ed. IDEA; Chucuito, Puno – Perú.
- CIEZA DE LEON, Pedro (1967). *El Señorío de los Incas*. Ed. Instituto de Estudios Peruanos; Lima – Perú.
- DELTRAN, Guido (1981). *Historia Rural del Perú*; Ed. Centro Bartolomé de las Casas; Cusco – Perú.
- ESCOBAR CHILE, Luis Eudes (S/f), *Juego Ritual del 'Asnu Qatiy' Costumbre Ancestral en Todos los Santos en el Distrito de Ocwiri*; Universidad Nacional del Altiplano. Puno. http://www.academia.edu/4821504/JUEGO_RITUAL
- ERICKSON, Clark (1983). *Pukara. Antigua Civilización Altiplánica*; Ed. Revista Andino N° 2; Ed. Ceprocal, Juliaca, Puno – Perú.
- GENTILE, Margarita (1998). *La pichca: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos)*. En: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima: IFEA; Vol. 27; No 1; pp.75–131.
- GLAVE, Luis Miguel (1983). *Trajines, un Capítulo en la formación del Mercado Interno Colonial*. En Revista Andina Nro 1; Centro de Estudios Regionales Andino “Bartolomé de las Casas”. Cusco – Perú.
- GLAVE, Luis Miguel (1998). *De Rosa y Espinas: Economía, Sociedad y Mentalidades Andinas, Siglo XVII*; Ed. Instituto de Estudios Peruanos – Banco Central de Reserva del Perú; Lima – Perú.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (1615/1980) *Nueva Coronica y Buen Gobierno*; Ed. Siglo XXI – IEP; México.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (1998). *Santidad e Identidad Criolla, Estudios del Proceso de Canonización de Santa Rosa*; Ed. Centro Bartolomé de las Casas; Cusco – Perú.
- HARRIS, Olivia (1983). *Los muertos y los Diablos entre los Laymi de Bolivia* en Revista Chungara Nro 11 de la Universidad de Tarapacá. Arica – Chile.
- HERRERA, José; GONZALES, Aurelio M. (1937) *Album de Puno*; Puno - Perú.
- KESSEL Juan Van (1976) *Muerte y Ritual Mortuorio entre los Aymaras*; Norte Grande; Instituto Geográfico Universidad Católica de Chile N° 6 (1978-1979); Santiago - Chile.
- LUMBRERAS, Luis G.: 1983 “Los Orígenes de la Civilización en el Perú”; Ed. Lima - Perú.
- MACERA, Pablo 1968 “Mapas Coloniales de Haciendas Cusqueñas”. Ed. UNMSM. Lima-Perú.
- MANRIQUE, Nelson: 1983 “Los Arrieros de la Sierra Central Durante el Siglo XIX”. Allpanchis 21; Ed. IPA. Cusco-Perú.
- MAYER, Enrique: 1978 “El uso social de la coca en el Mundo Andino: contribución a un debate y toma de posición”. En América Indígena, del Instituto Indigenista Americano T. 4; México.
- MILLONES, Luis: 1993 “Una Partecita del Cielo: La Vida de Santa Rosa de Lima narrado por Dn. Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre”; Ed. Horizonte; Lima - Perú.
- MILLONES, Luis: 1982 “Un Movimiento Nativista del Siglo XVI: El Taki Ongoy” en “Ideología Mesiánica del Mundo Andino”; Antología de Juan M. Ossio, Ed. Pastor; Lima - Perú.
- MURRA, John V.: 1983 “La Organización Económica del Estado Inca”; Ed. Siglo XXI-IEP; México.
- NEC 05 Santa Rosa: 1976 “Diagnóstico Situacional”; Ed. mimeografiado NEC 05, Ministerio de Educación; Santa Rosa, Melgar; Puno - Perú.
- ORDÓÑEZ CARPIO, Santiago: 2004 “EL JUEGO DEL HUAYRU O PISHCA, Una aproximación a la reestructuración del cambio y la muerte en los Andes”; Tesis para optar el Título de Magister en Ciencias Sociales con mención en: Antropología e Historia. Cusco - Perú.
- PLAZA, Orlando y Marfil FRANCKE: 1981 “Formas de Dominio, Economía y Comunidades Campesinas”; Ed. DESCO; Lima-Perú.
- PONCE SANGINES, Carlos: 1969 “Tunupa y Ekako: Estudio Arqueológico Acerca de las Efigies Precolombinas de Dorso Adunco”. Ed. Academia Nacional De Ciencias de Bolivia: Publicación 19, La Paz - Bolivia.
- RAVINES, Roger: 1982 “Panorama de la Arqueología Andina”; Ed. IEP Lima - Perú.
- ROCA, Demetrio: 1979 “El Hacendado Condenado: Las Sanciones Ideológicas de un Pueblo”; en Revista Crítica Andina; N° 4; Cusco.
- STERN, Steve: 1982 “El taki Onqoy y la Sociedad Andina (Huamanga, Siglo XVI)”, en Allpanchis N° 19; Ed. IPA; Cusco - Perú.
- TORERO, Alfredo: 2011 “Recogiendo los pasos de José María Arguedas”; 99 p. Juan Gutemberg Editores; Lima - Perú.
- TORO LIRA, J. Aniceto: 1945 “Ensayo Monográfico de la Provincia de Melgar”; Lima - Perú.

- URBANO, Enrique - Osvaldo: 1998 “Del Sexo, el Incesto y los ancestros de Inkari”, en Allpanchis N° 17/18; Ed. IPA; Cusco - Perú.
 - VARGAS, Rubén: ¿? “Vida de Santa Rosa de Lima”; Ed. Tercera; Lima - Perú.
 - VILLANUEVA, Urteaga: 1982 “CUZCO - 1689: Documentos, Economía y Sociedad en el Sur Andino, Informe de los Párrocos al Obispo Mollinedo”; Ed. CBC; Cusco - Perú.
 - ZUIDEMA, R. Tom: 1977 “Mito e Historia en el Antiguo Perú”; Allpanchis N° 10; Ed. IPA; Cusco - Perú.
-