

FIESTA DE MAMACHA COCHARCAS

Darovanje in vzajemnost med marijanskim praznovanjem Devico Kočarkanske v Sapallangi v Peruju

Miha Poredoš

127

IZVLEČEK

Praznovanje vaške zaščitnice Devico Kočarkanske v Sapallangi predstavlja najpomembnejše dneve koledarskega leta v vasi in se je iz Bolivije preko trgovskih poti preneslo v Peru. Nadomestilo je predkolonialno spomladansko praznovanje boginje plodnosti *Coya Raymi*. Prebivalci vasi z različnimi zadolžitvami med praznovanjem skrbijo za ohranjanje in obnavljanje vzajemnosti med Devico in skupnostjo. To dosežejo z udeležbo pri organizaciji in izvedbi praznovanja: kot zaščitniki podobe, pokrovitelji plesnih skupin, plesalci folklornih plesov in druge načine. Uspešno sodelovanje pri praznovanju krepí vezi med posamezniki in skupnostjo, ustvarja in potrjuje njihove družbene statuse in etnično identiteto. Pri tem je nujno potrebna distribucija bogastva in obilja, ki se najbolj vidno manifestira skozi folklorne plesne. Ta način darovanja in češčenja Devico Marije omogoči nov cikel akumuliranja materialnega bogastva, ustvarja občutek vzajemnosti in povezanosti ter ohranja in obnavlja kolektivni spomin skupnosti.

Ključne besede: praznik vaške zaščitnice, marijanski romarski praznik, darovanje in vzajemnost, folklorni plesi, konstrukcija identitete

ABSTRACT

The feast of the Virgin of Cocharcas, patron saint of Sapallanga, is one of the most important days of the calendar year in the village and spread from Bolivia to Peru by way of trade routes. It replaced the pre-Hispanic spring festival of the fertility goddess *Coya Raymi*. The inhabitants of the village perform a variety of tasks during the feast to preserve and reaffirm the reciprocity between the Virgin and the community. They achieve this by participating in the organisation and execution of the feast: as officials responsible for the image, sponsors of the dance groups, performers of folklore dances and in other ways. Successful collaboration in the feast strengthens the ties between the individuals and the community, establishes and confirms their social status and ethnic identity. This requires riches and affluence to be distributed as is manifested through the folklore dances. This way of sacrificing to and worshipping Our Lady enables a new cycle of accumulating material wealth, creates a feeling of reciprocity and preserves and reaffirms the community's collective memory.

Keywords: Feast of a village's patron saint, Marian pilgrimage holiday, sacrifice and reciprocity, folklore dances, identity construction

Uvod

128

V članku se ukvarjam z raziskovanjem folklornih plesov pri marijanskem zaščitniškem praznovanju, ki jih razumem kot orodje za doseganje vzajemnosti med pobožneži¹ in njihovo zavetnico Devico Kočarkansko² ter s tem povezano konstrukcijo njihovih identitet. Ključno za razumevanje mojega odnosa s predmetom raziskovanja je pojasnitev ozadja, ki me je spodbudilo k raziskovanju. V obdobju med julijem in septembrom 2012 sem v vasi Sapallanga v Peruju opravljal prostovoljno delo pod okriljem uršulinskega misijona. Skupaj s tremi slovenskimi prostovoljkami smo organizirali učne ure angleščine in medkulturnega učenja v okoliških osnovnih in srednjih šolah. Med prostovoljnimi delom v vaški skupnosti Sapallange in bivanjem pri družini Cristine R. F. mi je bil omogočen globlji vpogled v način življenja ljudi in skupnosti, kot bi ga bil deležen kot turist. Presenetila me je navezanost in predanost ljudi praznovanju. Organizaciji, pripravi in izvedbi različnih religioznih in posvetnih praznovanj posvetijo ogromno časa, truda, denarja, zastavijo pa tudi svoj položaj, ugled in čast. V mesecu juliju različne družine praznujejo Santiago³, praznik sv. Jakoba pospremljen z obrednimi daritvami in predvsem plesi. Ogled kompleksnih obredov in ritualnih praks, ki so spremljale praznovanja Santiaga, me je navdušil in spodbudil, da se po končanem prostovoljnem delu posvetim raziskovanju praznovanj na območju Sapallange. Moj obisk se je datumsko pokrival s praznovanjem malega šmarna (Marijinega rojstva)⁴. Po posvetu z nunami v misijonskem središču sem se odločil posvetiti raziskovanju enega segmenta praznovanja Device Kočarkanske – obrednemu folklornemu plesu. Odločitev za segmentacijo je bila nujna, saj je celotno praznovanje izjemno kompleksno in večplastno in bi proučevanje ostalih aspektov zahtevalo ciklično večletno vračanje na teren.

Pred začetkom praznovanja sem se v Huancayo (prestolnici regije) seznanil s historično-etnološko literaturo (Aquilino Castro Vasquez, Leoncio Cardenas Canturin), ki se ukvarja s tem praznovanjem, in se v grobem seznanil z glavnimi obdobji, elementi in ritualnimi dogodki praznovanja. Odločil sem se, da bom poskusil praznovanje razumeti ne samo kot opazovalec, temveč tudi kot udeleženec. Med procesijami sem skozi nestrukturirane intervjuje vzpostavil stik z romarji in romarkami, z organizatorji, plesalci in glasbeniki sem izvedel polstrukturirane intervjuje. Med praznovanjem sem se udeležil vseh tistih ritualnih dogodkov, ki so se mi zdeli smiselni in pomembni za mojo raziskavo. Med raziskovanjem sem si delal terenske zapiske, ves čas obiska sem pisal tudi terenski dnevnik. Pri proučevanju plesov sem zbral fotografsko gradivo različnih kostumov in ob pomoči literature skiciral koreografije plesov. Za boljše razumevanje dogodkov sem z videokamero

¹ Izraz prek SSKJ prevajam iz španskega "devoto", ki pomeni vdan oz. pobožen človek (Vir: <http://goo.gl/EwihmM>).

² Špansko: Virgen de Cocharcas.

³ Praznik Santiago (sv. Jakob) je nadomestil predkolonialno praznovanje plodnosti živine. Izvaja ga posamezna družina s širšim sorodstvom in poteka od konca julija do konca avgusta. V posebnem obredju zberejo govedo (bike in krave) in jim uhlje označijo z barvnimi trakovi, nato med plesi darujejo gorsko cvetje sv. Jakabu (zavetniku živine) ter ga prosijo za dobrobit in plodnost živine (Več: <http://www.dehuancayo.com/danzas.html>, pregledano 16.9.2013).

⁴ Mali šmaren se praznuje 8. septembra.

posnel vse folklorne plesе, intervjuval plesalce in druge organizatorje praznovanja. Pri tolmačenju dogodkov so mi bili v veliko pomoč vsakodnevni pogovori z družino R. F.⁵, predvsem z gospodom Románom in njegovo partnerico gospo Cristino, pri katerih sem bival ves čas obiska Sapallange. Po vrnitvi s terena sem preko e-pošte ostal v stiku z nekaterimi sogovorniki, ki so mi naknadno pojasnili nerazumljivosti. Zaradi nujnega fokusa raziskave število sogovornikov ni reprezentativno, zato so določeni sklepi rezultat zgolj opazovanja in primerjalne analize dosegljive literature.

Sapallanga – stičišče različnih kultur

Sapallanga je vas na obrobju Huancaya, mesta v centralnih perujskih Andih. Leži v dolini Mantaro, ki se v dolžini 70 km razteza od severa proti jugu. V jeziku quechua-huanca se dolina imenuje *Hatun Mayu*⁶ (Velika reka) in kaže na pomen vodnih virov, ki so bili ključni za razvoj andskih civilizacij v tej regiji. Zaradi visoke nadmorske višine (3200 metrov) in ugodnih klimatskih razmer uspevajo številne vrste visokogorskega krompirja in drugih poljščin. Med 900 in 1200 n. št. je dolino poselila civilizacija Wari. Prebivalstvo je bilo sestavljeno iz vaških skupnosti *ayllu*, ki so se tekom časa združile v večje mestne naselbine imenovane *sayas*. Wariji so do kolonizacije Inkov v 14. stoletju postavili več *sayasov* (*Tunanmarco*, *Xauxo*, *Marcavilco*, *Llaxapallango*, *Chongos*). Ti so postali pomembni pri odporu proti inkovskemu imperiju *Tahuantinsuyo*⁷ (Vasquez Castro 2000: 23). V obdobju kolonizacije sta se naselbini Chongos in Tunanmarca kolonizaciji uprli, zato so ju Inki zavzeli s silo. Večina prebivalcev je pobegnila na okoliške vzpetine, kjer so zgradili močne utrdbe, varne pred napadi kolonizatorjev (Cultura 2013). Preostale tri so se preoblikovale v *Hatun Xauxa* na severu, *Urin Xauxa* v sredini in *Hanan Huanca* na jugu. V vsakem *sayasu* so Inki imenovali svoje poglavarje. Inkovski kralj *Inca Túpac Yupanqui* je na območju izvajal močno integracijo. Njegov bratranec *Cápac Yupanqui* je regijo poimenoval *Huanca Huamani* (provinca Huanca), njene prebivalce pa *Huance*⁸. Kolonizatorji so uveljavili svoj jezik *ruma shimi* iz Cuzca, ki se je oblikoval v dialekt quechua-huanca. Božanstva civilizacije Wari, ki so jih predstavljale naravne sile⁹, predniki (umrle duše) ter različne živali in rastline (Vasquez Castro 2000: 24) so s prihodom Inkov nadomestile *huace*¹⁰ in *quillce*¹¹.

⁵ Na željo g. in ge. R. F. sem priimke zaradi varovanja osebnih podatkov skrajšal v inicialke.

⁶ Izrazi, osebna, splošna in občna imena, ki so označeni *poševno*, so iz jezika quechua-huanca, narečne oblike širše jezikovne skupine quechua (slov. kečua). V nadaljevanju uporabljam poslovenjeno poimenovanje.

⁷ *Tahuantinsuyo* je kečuanski izraz, staro ime za inkovski imperij, ki so ga z besedo Perú poimenovali šele Španci. Izvor imena Perú ima več interpretacij. Garcilaso de la Vega v knjigi *Comentarios Reales de Tahuantinsuyo* navaja, da je bil "Virú" odgovor staroselcev, ki so živeli ob reki z istim imenom, na vprašanja prvih konkvistadorjev o imenu dežele, mimo katere plujejo. Ime je v zgodovini prešlo v splošno uporabo (glej Garcilaso de la Vega 2011).

⁸ *Huanca* v kečuanskem jeziku pomeni "skala".

⁹ Vrhovni bog zaščitnik je bil *Wanka Wallallu*, ki ga je poosebljal ledenik *Huaytapallana* (Vasquez Castro 2000: 24). Ta se dviga nad istoimenskim prelazom, ki je edini dostop do doline z obalne strani (iz prestolnice Lime).

¹⁰ *Huaca* je izraz za andski sveti kraj oz. sveti tempelj, kjer so prisotni duhovi prednikov in je omogočen stik z božanstvi. V procesu evangelizacije so jih nadomestila katoliška svetišča in cerkve (Tassi 2012: 292).

¹¹ *Quillca* je bila čudežna stvar oz. sila materializirana v stvari sami (npr. risbi, sliki, skulpturi, kipcu, zapisu, blagu, kostumu, perju itd.) (Paszatory, po Tassi 2012: 291; Vasquez Castro 2000: 24).

Sapallanga, ki se nahaja osem kilometrov južno od Huancaya, je nastala še pred časom inkovske kraljevine *Tahuantinsuyo*. Ime kraja naj bi izhajalo iz kečuanskega izraza “*sapallan*”, ki pomeni samotni in namiguje, da je bila Sapallanga ena izmed najstarejših naselbin na območju *Hanan Huanca* – južnega dela doline Mantaro (Espinoza Galarza 1973: 34). V času Inkov je postala naselbina, z drugim imenom tudi *Llacxapallanga*¹², ena od petih glavnih mestnih naselbin v dolini. Po kolonizaciji doline v začetku 16. stoletja so Španci v vasi zgradili prvo tekstilno manufakturo v Perúju in z njo predstavili uspešen ekonomski model proizvodnje tekstila (Breve reseña Historica. Municipalidad distrital de Sapallanga. 2013). Izdelke, ko so jih izdelovali domačini, so pošiljali v samostane v okolici in druge regije. Prebivalci, ki so se uprli delu v tekstilnih obratih, so izginili neznano kam, mnogo pa jih je zaradi težkih delovnih razmer pomrlo, zato se je med ljudmi razširilo zgoraj omenjeno poimenovanje (Breve reseña Historica. Municipalidad distrital de Sapallanga. 2013). Med vojno za neodvisnost Perúja so prebivalci Sapallange sodelovali v številnih bitkah in bili mnogokrat nagrajeni za pogum. Do začetka 20. stoletja je imela vas pomembno zgodovinsko in kulturno vlogo v regiji (Reseña Historica del Distrito de Sapallanga. Aspecto historico. Historia. Municipalidad Distrital de Sapallanga. 2013).



Pogled na Sapallango z glavno avenijo Ricardo Palma, kjer poteka praznovanje, avgust 2012
(foto: Miha Poredoš)

¹² Ime izvira iz dveh kečuanskih besed: *Llacxa* in *Pallanga*. Prva pomeni “ubiti, vznemiriti se, prestrašiti se” in se je nanašala na zeleni prah, ki so ga delavci prinašali iz rudnikov mesta *Huancavelica* in so ga prebivalci povezovali s čarodejstvom, druga pa “sklatiti nekaj z neba, drevesa” (Espinoza Galarza 1973). Če besedi združimo ime dobi nov pomen in si ga lahko razlagamo kot “Zemlja čarovnikov in čarodejev” ali pa “Zemlja magije in praznoverja”, kot opisuje kronist Titu Cusi Yupanqui (Canturín Cardenas 2000: 45).



Cerkev v Sapallangi pred katero se odvije večina praznovanj, porok in drugih praznovanj, september 2012
(foto: Miha Poredoš)

Poleg razmeroma mirne kolonizacije je bila tudi evangelizacija tega območja manj nasilna kot v drugih regijah Latinske Amerike (npr. v Mehiki, kjer so bili med 17. in 19. stoletjem pogosti inkvizicijski procesi (Gruzinski 2000: 32–75). Misijonarji in drugi oznanjevalci krščanske vere so ustanavljali “doktrine”¹³, kjer so domačine poučevali o t. i. “pravi veri”, in cerkvene bratovščine¹⁴ (*cofradías*), katerih namen je bil “učinkovitejše pokristjanjevanje in hitrejša integracija Indijancev v kolonialno družbo” (Terčelj 1999: 91). Istoimenska združenja Špancev so člane združevala po cehovski pripadnosti, Indijance pa po krajevni pripadnosti vaškim skupnostim¹⁵ (Terčelj 1991: 92) oz. katoliškim svetnikom in svetnicam (Aramoni Calderon, po Terčelj 1991: 92). Tahuantinsuyske *huace* in

¹³ Šp. “*doctrina*” je izraz za naselbino namenjeno evangelizaciji staroselcev (imenovanih indios, op.p.), ki je bila sestavljena iz glavnega trga obdanega s cerkvijo z ločenim zvonikom, občinsko stavbo, kaščo in srambo ter bivališčem menihov. Staroselci so živeli v ločenih kočah iz blata, kritih s slamo (Vasquez Castro 2000).

¹⁴ Kljub temu, da so bile bratovščine orodje kolonialne uprave pri akulturaciji Indijancev v nov družben, gospodarski in politični red, so po besedah Marije Terčelj služile kot orodje za ustvarjanje identitet in kulturno kljubovanje (Terčelj 1999: 91-92). Podobno kljubovanje institucionaliziranemu historičnemu pogledu je še danes vidno v različnih interpretacijah plesne folklorne med pripadniki različnih plesnih bratovščin v Sapallangi.

¹⁵ Vaške skupnosti oz. sorodstveno-gospodarske soseske *ayllu* so v procesu kolonizacije zamenjale vaške četrti imenovane *barrios* (Terčelj 1999: 89-90).

quillce so bile v obdobju španske kolonizacije in evangelizacije nadomeščene s krščanskimi elementi: kult prednikov je nadomestilo češčenje¹⁶ svetnikov, podobe prednikov katoliški svetniki in svetniške podobe, svete kraje in družinska svetišča pa krščanske kapele in cerkve (Gruzinski 2000: 30-34, prim. Terčelj 1999: 89-92, 119-127). Kolonizatorji so domala vse staroselske idole, ki so jih razumeli kot malike, nadomestili (substituirali) s katoliškimi svetniki (Gruzinski 2000: 33). To jim je uspelo deloma zaradi podobnosti med tahuantinsuysko in katoliško vero, ki je ustvarila sinkretizme verovanj (Poredoš 2013: 24-34; Vasquez Castro 2000: 35), deloma pa zaradi uradne substitucijske politike kolonialne evangelizacije, ki je po principu "podobno s podobnim" domorodno poljedelsko prebivalstvo sistematično – politično, demografsko, pravno, upravno, predvsem pa religiozno – podvrgla evropski kolonialni politiki (Terčelj 1999: 119-126). Pomembno pri substituciji staroselskih božanstev v dolini Mantaro je, da lahko sledove sinkretizmov katoliške in andske religije opazimo pri ritualih in plesih (*taqui-tusuy*), ki spremljajo različna katoliška praznovanja. Prav raziskovanje teh manifestacij nam pokaže, kako močno sta ti dve religiji pomešani in kako tesen je njun soobstoj še danes.

Marijanski kult v dolini Mantaro

Devica Marija je zaradi svojih atributov (materinskost, usmiljenje, varstvo, skrb) postala priljubljena zaščitnica perujskih staroselcev. V dolini Mantaro je nadomestila septembrsko praznovanje *Coya Raymi*¹⁷, ki je bilo namenjeno praznovanju kulta Mame Lune (*Mama Quilla*). Praznovanja drugih katoliških svetnikov in svetnic so nadomestila druga inkovska koledarska praznovanja (Vasquez Castro 2000: 61-64). Obhajanje praznovanj različnih Marijinih poimenovanj je v dolini najbolj priljubljeno. Poleg praznika, povezanega s češčenjem Device Kočarkanske, ki ga obhajajo v petih različnih četrtih v dolini (Sapallanga, Cocharcas, Miluchaca, Orcotuna, Apata), obhajajo tudi praznik Roženvenske Matere božje, Device Brezmadežne, Device Spočetja. Specifičnost marijanskih praznovanj v dolini Mantaro je rezultat substitucijske politike kolonialne evangelizacije, ki je nadomestila elemente predkolonialnih kultov rodovitnosti¹⁸: ženska božanstva rodovitnosti so zamenjala oz. nadplastila različna poimenovanja Device Marije (Terčelj: 119-124). Dokaz za to vidim v zgodovinskih zapisih in legendah o pojavitvi podob Device Marije v različnih krajih doline (legenda o pojavitvi Device Kočarkanske, Poredoš 2013: 46-51).

¹⁶ V katoliški cerkvi je čaščenje (gl. častiti) dovoljeno le za troedinega Boga, češčenje pa namenjeno vsem ostalim: svetnikom, Devici Mariji, blaženim, etc. (<http://www.marija.si/gradivo/kkc/ii-cescenje-svete-device/>)

¹⁷ V mesecu septembru so Inki praznovali izključno kult Mame Lune (Mama Quilla), ki je bila kraljica vesoljnega sveta. Pripravili so velika praznovanja in obrede, v katerih so nastopale *coyas* (kraljice), *capac huarmi* in *ñustas* (princese), *pallas* (ugledne ženske). V obredih so prepevali *taqui ongoy* (pesem o boleznih), za odganjanje boleznih moških. *Mamaconas* (sončne device oz. svečenice kulta sonca) so pripravile številne cvrtnjake (krofe) za darovanje *huacam* in v povabilo vodjem, obiskovalcem in tujcem (Vasquez Castro 2000).

¹⁸ Tahuantinsuysko religijo in njene elemente lahko razumemo kot nadgradnjo kulta rodovitnosti. Vsa praznovanja njihovega koledarskega leta so namreč posredno ali neposredno povezana z žetvijo, setvijo, pobiranjem pridelkov, zahvaljevanjem za obilnost in rodovitnost.

Teden dni pred praznovanjem Device Kočarkanske v četrti Cocharcas (dva kilometra oddaljeni od Sapallange) priredijo predstavo (šp. *escenificación*), v kateri obnovijo eno izmed treh najpogostejših legend¹⁹ o pojavu Device na območju občine Sapallanga. Vsem trem legendam je skupnih nekaj pomembnih elementov predkrščanskih kultov rodovitnosti. Ženska se v legendi prikaže pastorki, ob prihodu staršev se spremeni v kip (kamen), poleg nje iz zemlje priteče izvir (voda), vse skupaj pa se zgodi ob vznožju hriba²⁰. Krepko označeni so trije od štirih elementov, ki jim Polona Bratina v svojem delu pripisuje temeljno vlogo pri razumevanju stvarstva kultov rodovitnosti (Bratina 2008: 62). Združeni so pri izviri, kjer se v legendi prikaže Marija. Te “tri glavne sile življenja, oz. osnovni elementi bivanja” (Bratina 2008: 62) namigujejo na “svetost kraja”, ki je imel verjetno tudi v preteklosti pomembno vlogo. Voda je bila vir življenja, polnila je reke, potoke, napajala živino in naravo. Zemlja je bila razumljena kot praelement, simbol rodovitnosti in materinstva – nekakšna pramaternica in življenjska sila. Povezava voda – zemlja – ženska (luna) je imela pomembno mitološko in simbolno vrednost pri poljedelskih ljudstvih, ki so poseljevala dolino Mantaro (Poredoš 2013: 49). V tahuantinsuyski mitologiji je bila luna (*Mama Coya*), boginja zemlje in vode, ki je vplivala na ciklusno prerojevanje narave oz. prokreacijo, ena od pojavnih oblik ženskega htoničnega božanstva *Pachamama* (Mati Zemlja). Tudi pri drugih predkrščanskih kultih rodovitnosti v Evropi in Srednji Ameriki so bila božanstva povezana z zemljo večinoma ženskega spola (Bratina 2008: 24, Terčelj 1999: 119-124). V procesu evangelizacije v Latinski Ameriki je ta božanstva nadomestila Mati Božja – Devica Marija (Bratina 2008: 24, Terčelj 1999: 124). V legendi se tako pojavi *izvir* pod hribom, ki po mojem mnenju nakazuje na mešanje krščanskega izročila s kultu vzpetin in izviri vode, “najosnovnejšimi koncepti vezanimi na rodovitnost” (Terčelj 1999: 122). Hribi in gore so narejeni iz kamna, neuničljivega in brezčasnega elementa (Terčelj 2008: 65) in na njih so Tahuantinsuyci postavljali svoja svetišča (*huace*) z namenom biti čim bližje bogu stvarjenja *Inti Raymi*. Zanimivo je, da so pokristjanjevalci prve cerkve v Perúju gradili ravno na ostankih nekdanjih *huac*²¹, cerkve v Evropi pa so bile prav tako večinoma zgrajene na vzpetinah in gričih.

¹⁹ Za legendo glej razdelek **Praznovanje Mamache Cocharcas – marijanski romarski praznik**.

²⁰ Hrib je imenovan *Uchuca*, nad izvirov pa so razvaline utrdbe *Ulla-Coto*, nekdanje kašče Huanc.

²¹ Podobno se je dogajalo tudi v Mehiki, kjer je svetovno znano romarsko središče Virgen de Guadalupe nastalo na mestu predkolumbovskega svetišča posvečenega azteški boginji *Coatlícue* (Mama Sonce in Luna) (Boyer 2000).



Slika kronanja Device gore Potosi prikazuje sinkretizem kultov vzeptin in izvirov vode s krščanstvom.
La Paz, Bolívia, oktober 2012 (foto: Miha Poredoš)

V legendi o čudežnem pojavu Device Kočarkanske lahko opazimo zanimiv motiv pastorki. Ta se je morda prenesel iz Evrope, ki je bila v širšem časovnem obdobju priča vzpostavljanju evropskih marijanskih romarskih svetišč, na podlagi prikazovanj in čudežev. Raziskovalec Victor Turner namreč domneva, da je naracija “pastirskih marijanskih prikazovanj” v Evropi v srednjem veku vplivala na razvoj čudežnih prikazovanj v Latinski Ameriki in se deloma sinkretizirala z lokalnimi verovanji (Turner&Turner 1978: 41). Marija, zavetnica drobnice in domačih živali (Turner&Turner 1978) je bila med 9. in 13. stoletjem v Evropi del zelo razširjenega korpusa legend, imenovanega “pastirski cikel”, ki je vseboval opise različnih čudežnih odkritij podob Device Marije, ki so jih doživeli pastirji drobnice in goveda ter kmetje (Sharbrough, po Turner&Turner 1978: 41). Svete podobe naj bi pastirji našli v “zemlji, v jamah ob iskanju izgubljene drobnice, v ribnikih, potokih, na

otokih, v votlih drevesih in drevesnih duplih” (Fuente, po Turner&Turner 1978: 41). Pastirska komponenta Marijinih prikazovanj naj bi imela svoj izvor v Bibliji, natančneje v Lukovem evangeliju (Lk 2: 7–20), kjer imajo pastirji videnje in se odpravijo na *romanje*, da so priča “znamenju” (Kristusovo rojstvo v jaslih, v jami) in se mu gredo poklonit (Turner&Turner 1978: 42). Starozavezni prototip romanja je tudi Abrahamovo potovanje (tudi Abraham je bil pastir) in iskanje dežele Kanaan. Arhetipska povezava Device Marije z domačimi živalmi je prisotna v zgodovini od začetkov krščanstva dalje, v srednjem veku in tudi danes.

Marijanski kult, ki so se v Evropi razvili z namenom poglobitve vere in so za potrditev svetih prostorov – legitimizacijo samih sebe – potrebovali čudeže, so se razlikovali od marijanskih kultov v Latinski Ameriki. Ti so vezani na uvedbo staroselskih zadrug oz. bratovščin (*cofradías*), ki so Indijancem omogočale večjo svobodo pri organizaciji svetniških praznovanj (Terčelj 1999: 93). Duhovniki so pri praznovanju svetnikov sodelovali le v uradnem obredju, preostale ritualne dogodke in obredje pa so izvajali *prioste* (predstojniki), *mayordomi* (varuhi) in drugi člani (Terčelj 1999: 93). Institucija staroselskih bratovščin je članom omogočala gospodarsko samostojnost njihovih skupnosti, saj so plačilo davkov bratovščine pokrivalo iz dohodka skupnih zemljišč (1999: 93). Takšna oblika avtonomije znotraj bratovščin je spodbudila različne interpretacije “nove vere” in s tem posledično tudi preoblikovanje svetniških praznovanj (Terčelj 1999: 92–93).

Podoba Device Marije v rimskokatoliški doktrini (se) je, ne glede na svojo legitimnost, uspešno pomešala in nadomestila staroselska verovanja v boginjo Mater Zemljo, ki daje in ščiti (Carroll 1992; Hamington 1995; Turner&Turner 1978). Prikazovanja in čudeži so potrjevali svetost krajev prejšnjih božanstev (Eade&Sallnow 1991: 10), hkrati pa sta Marijino vnebovzetje in rojstvo v španskem koledarju sovpadala s številnimi bogatimi praznovanji in darovanji *Pachamami* v različnih poljedelskih obdobjih, še posebej v pomladnih mesecih, ko se začneja nov življenjski cikel (Vasquez Castro 2000; Ovsec 1994). Marijanski kult, kot ga v dolini Mantaro poznamo danes, je zato posledica sinkretizma religij, delovanja kolonialnih institucij in konglomerat številnih obrednih andskih praznovanj ter španske dekadentne konkviste.

Mamacha Cocharcas²² – vaška zaščitnica Sapallange

Praznovanje Mamache Cocharcas, ki ima svoje korenine v obeh verovanjih – tahuantinsuyskem in rimskokatoliškem – poteka med 1. in 9. septembrom v času obhajanja Marijinega rojstva (mali šmaren). To obdobje leta ustreza tahuantinsuyskemu praznovanju *Coya Raymi* (Praznovanje Kraljice Lune), t. j. slavljenju *Mama Quille* (Mame Lune) (Vasquez Castro 2000: 151), ki se je odvijalo v času spomladanskega deževja in je nastopilo po dveh mesecih relativne suše (julij, avgust). Ime *Cocharcas* izhaja iz jezika quechua in pomeni „jezero“ („cocha“). Boginja je predstavljala zaščitnico dežja – vode –, ki simbolizira

²² V slovenščini *Mamica Kočarkas*.

življenje, obilje, preporod. Spojitev inkovske boginje plodnosti in Device Marije ni naključna. Je rezultat podobnosti med tahuantinsuysko in katoliško religijo, ki jima je, poleg drugih elementov, skupna tudi delitev na moški in ženski božanski princip (Tassi 2012; Vasquez 2000; Vega 2009), in plod krščanske politike substitucijske evangelizacije. Moški princip, inkovski bog *Inti Raymi* (sonce), je kreator (enako troedini Bog v katolištvu), stvaritelj sveta, seme, medtem ko ženski princip, inkovska boginja *Mama Quilla* (Mama Luna) oz. *Pachamama* (Mati Zemlja) simbolizira rodnost, obilje, varnost. Tudi prva dva človeka v mitu o stvarjenju inkovskega sveta (*Viracocha*), sta bila moški (*Manco Capac*) in ženska (*Mama Ocllo*), ki sta imela enakovredno vlogo (Vega 2009).

136



Kipec Device Kočarkanske med procesijo. Sapallanga, Perú, september 2012. (foto: Miha Poredoš)

Devica (Marija) Kočarkanska, sicer človeškega rodu, a hkrati mati božjemu sinu – Bogu, njemu podrejena²³ je v procesu religiozno-kulturne sinkretizacije prevzela status boginje lune (*Mama Quilla*) (plodnost, obilje, vzajemnost) in ohranila lastni zaščitniški status (zaščita pred neprijetnostmi, boleznijo, revščino, smrtjo) (Turner&Turner 1978; Krajnc 2004; Bratina 2008). V očeh staroselcev je dobila dvojno vlogo: v podložnem sodelovanju z Bogom se je simbolno povzpela nad Jezusa Kristusa in postala dvojna zaščitnica – zaščitnica vernikov in svojega sina (Jezusa Kristusa), hkrati pa je predstavljala rodnost, obilje, zdravje, nov začetek, ki je staroselcem, močno povezanim z naravo in nadnaravnim, vlival zaupanje v njene nadnaravne sposobnosti (Ovsec 1994: 9–18, Krajnc 2004; Bratina 2008).²⁴

²³ Dejstvo, da Marija rodi Boga, se mi zdi nadvse pomembno. Menim, da je ravno ta podoba odigrala ključno vlogo pri popularizaciji ženske zaščitnice.

²⁴ Elemente lahko opazimo na fotografiji kronanja Device gore Potosi.

Tako kot je šlo pri zgodnjih zaščitniških praznovanjih za vzpostavljanje povezave z nadnaravnim, je to prisotno tudi danes. Čeprav ne gre več za goli obstoj, menjavo dneva in noči, sončnega in deževnega vremena, so si vzroki vzpostavljanja zelo podobni – zaščita in dobrobit. Gre pravzaprav za arhetip obreda, za večno (vsakoletno) obnavljanje, ponovno rojevanje, ki je božansko. Darovanje, slavljenje in molitev pa so pri tem načini, kako se približati božanskemu, kako se mu zahvaliti, kako ga prositi še za en cikel (Eliade 1992: 32–38). Praznovanje Device Kočarkanske v Sapallangi v svojih ritualnih praksah (ples, molitev) imitira povezovanje z nadnaravnim, zato ga razumem kot praznovanje vaške zaščitnice (Krajnc 2004). Verniki in plesalci se na zavetnike obračajo v zahvali ali z namenom *novih prošenj* za zdravje, poroko, naraščaj, uspeh v službi, ljubezni, pri študiju, zaslužku in na potovanjih (Krajnc 2004: 68).²⁵ Te prošnje se manifestirajo v obliki folklornih plesov, molitev in votivnih podob, ki jih namenijo Devici.

Praznovanje Device Kočarkanske – marijanski romarski praznik

Z ustvarjanjem mitologij so se nekateri “zaščitniški kraji”²⁶ preoblikovali v romarske kraje. Ti so nastali skozi “proces posvetitve prostora ali predmeta” (Eliade 1992: 16); pri predmetih je šlo največkrat za podobe svetnikov ali svetnic, pri prostorih pa za “svete centre, ločene od profanega prostora okrog njih” (Eade&Sallnow 1991: 6). Okrog teh prostorov je moral nastati neki pomen, da so postali sveti. V krščanski religiji lahko med drugim (npr. relikvije) čudež legitimira romarski prostor kot svet. Pri praznovanju Mamache Cocharcas je bilo potrebno zgodovinski dogodek prikazati kot čudežen in ga vtisniti v kolektivni spomin. Temu je služil (in še danes služi) mitološki korpus različnih legend in pripovedi o njeni čudežni pojavitvi (Vasquez Castro 2000; Canturin Cardenas 2000), utrjujejo pa ga folklorni plesi. Zgodovinsko pojavitev podobe povzemam po Canturin Cardenas 2000: 12–35.

“Kipec Mamache Cocharcas se je v dolini Mantaro prvič pojavil leta 1600. Prinesli so ga potomci Sebastiana Quimicha²⁷. Ti so po številnih krajih in regijah (Apurímac, Huamanga, Huancavelica, Junín, op. p.) zbirali prostovoljne prispevke za vsakoletno praznovanje Virgen de Cocharcas v istoimenski vasi (Cocharcas, regija Apurímac, op. p.), ki se je zgodilo vsako leto 8. septembra. Na poti so s seboj

²⁵ V svojem bistvu je podobno drugim zaščitniškim praznovanjem svetnikov v celotni Latinski Ameriki (npr. Virgen de Guadalupe v Mehiki, Virgen de Orcotuña v Boliviji, Virgen de Luján v Argentini, Virgen del Carmen v Čilu idr.) (O’Connor 1999; Turner&Turner 1978; Eade&Sallnow 1991; Krajnc 2008; Tassi 2012).

²⁶ Besedno zvezo “zaščitniški kraj” uporabljam v pomenu “kraj z (vaškim) zaščitnikom” oz. “kraj praznovanja vaške(ga) zaščitnice(ka)”, ker želim v razdelku pojasniti dvojno vlogo, ki jo med praznovanjem igra Sapallanga kot “zaščitniški kraj” in “marijanski romarski kraj”.

²⁷ Zgodovinska in mitološka oseba, ki je zaslužna za popularizacijo kulta te svetnice v širši regiji centralnih perujskih Andov. Njegovi potomci so se imenovali *Quimichos* (nadalje pišem “Kimiči”). Bili so predstojniki (*priostes*) cerkvene bratovščine v kraju Cocharcas, njihova naloga pa je bila zbiranje denarnih prispevkov za praznovanje ter varovanje svetniške podobe. Med praznovanjem v Sapallangi so osebe s tem imenom zadolžene za varovanje nosil s kipecem med romarsko procesijo (Canturin Cardenas 2000).

nosili kopijo izvirne podobe, ki stoji v cerkvi v kraju Cocharcas, 400 km oddaljenem od doline Mantaro. Kraji v tej dolini so bili eni izmed najbolj oddaljenih za zbiranje darov in prispevkov. Med enim od takih "romanj" so Kimiči v Sapallangi, pod hribom Ullacoto, kjer stojijo razvaline Warijev, pri izviru v četrti Cocharcas, izgubili podobo. Tam so jo našli prebivalci Sapallange ter jo začeli častiti kot svojo zaščitnico. Prvo praznovanje v čast podobi se je začelo nekaj let po tem dogodku."

Najbolj priljubljeno legendo, ki so jo leta 2012 v četrti Cocharcas tudi v živo uprizorili, povzemam po sogovornici Cristini R. F. (Podobna različica tudi v Canturin Cardenas 2000: 91).

138 "Pastirica je pasla drobnico. Med pašo se ji je približala ženska z otrokom in jo prosila za pomoč pri pranju plenit in igri z otrokom. Ker je zaradi tega pastirica vsak dan prepozno prihajala domov, so starši postali sumničavi. Nekega dne sta ji sledila in jo videla, kako se igra z žensko. Ko je ta zagledala dekličine starše, se je pri priči spremenila v kamen, pod njim pa je iz zemlje pritekkel izvir. Ljudje iz vasi so njeno kamnito podobo odnesli v svetišče v Sapallangi, a je bila naslednji dan spet na prejšnjem mestu. Ni jim pustila, da jo odnesejo. Hotela je, da zanjo zaplešejo Carachaquis²⁸ in Negritos²⁹. Šele ko so to storili, jim je dovolila, da so jo odnesli. To pa zato, ker so bili taki kot ona. Ker so bili brez vsega in nedolžni."



Predstava o čudežnem pojavu Device Kočarkanske, pri kateri sodelujejo različne folklorne skupine. Sapallanga, Perú, september 2012 (foto: Miha Poredoš)

²⁸ Izraz pomeni bosonoge ljudi ali reveže. Sogovornica mi ni znala pojasniti, kdo so Carachaquis dejansko bili, a sklepam, da majhni otroci, ki se jih je usmilila. Tudi folklorni ples z enakim imenom plešejo majhni predšolski otroci, katerih starši so se zaobljubili Devici Kočarkanski ali jim je ta uslišala prošnjo.

²⁹ Izraz pomeni črne sužnje z obale. V kontekstu legende Negritos predstavljajo s strani Špancev ponizano tahauntinsuysko ljudstvo. Folklorni ples z enakim imenom simbolizira odnos med Španci in domorodci ali/in črnskimi sužnji.

Prizorišče romanja³⁰ – Sapallanga – je torej kraj, povezan z manifestacijo božanskega k človeku oz. človeško nagnjenostjo, da se približa božanskemu (Eade&Sallnow 1991: 6). Pri praznovanju Mamache Cocharcas se v širši okolici Sapallange po mojem mnenju sveti prostor ustvarja na dveh mestih:

Prvo mesto (četrt Cocharcas, kjer se je v legendi pojavila Mamacha Cocharcas) ima nekatere zgodovinske vzporednice s prej omenjenim čudežnim pojavljanjem svetnikov v Evropi. Opazimo lahko ustrezno povezavo med evropskimi in latinskoameriškimi kraji, kjer se božje manifestira v podobi Kristusa ali Device in čudežnimi močmi ozdravitve, ki temu pojavljanju sledijo skozi stvarno manifestacijo (npr. pitje vode iz blagodejnega izvira, dotikanje podobe v kamnu ali lesu itd.). Kot primer podobnih manifestacij lahko vzamemo blagodejni izvir v Vitovljah³¹ v slovenskem primorju in blagodejni izvir v okolišu Cocharcas. Sveti prostor izhaja direktno iz naravne pokrajine: je primer tektonskih sil na terenu, ki so jih (tudi andske) religije razumele kot delo gorskih božanstev (Eade&Sallnow 1991: 6), in rezultira v hribu in izviru vode. Oba elementa sta v okolišu Cocharcas del nekdanje *huace* (svetega prostora) (Vasquez Castro 2000) in bi ju lahko razumeli tudi kot neke vrste *axis mundi* (središče sveta).

Drugo mesto je v svetišču (cerkvi) v Sapallangi, kjer je podoba shranjena. Tu se ustvarjanje svetega prostora ni zgodilo skozi stvarno manifestacijo božanskega v obliki čudeža ali pojavljanja, temveč skozi ritualne prakse – folklorni ples. Ples in nošnja bogato okrašenega kostuma ustvarjata stik z božanskim, občutenim kot posebno fizično stanje: ni več važen kraj srečevanja z božanskim, temveč osebni stik, naselitev božanskega v pleščem, ki ga dosežemo z masko in kostumom – reprezentacijo obilja, ki je vseč božanstvu (Tassi 2012: 293–296). Na tem mestu se po mojem mnenju zgodi premik od razumevanja svetega prostora kot “osrediščenega v kraju” (“place-centered”) do “osrediščenega v sveti osebi” (“person-centered”) (Eade&Sallnow 1991: 7). Sveti prostor v Sapallangi torej oblikujejo plesalci oz. v njih (začasno) “živeči svetniki”. Ples, temeljni element andskih praznovanj, postaja vedno večja ovira različnim (predvsem religioznim) institucijam, saj odstrani potrebo po posredniku (npr. duhovnik) med božanskim in občestvom. Prisotnost božanskega plesalci med plesom občutijo v lastnem telesu. Abstraktna in nematerialna povezava (molitev) se torej uteleša skozi ples (Eade&Sallnow 1991: 7; 2012: 287).

Hkrati na konstrukcijo svetega prostora v Sapallangi vplivajo tudi sekularni ekonomsko-politični vzroki, ki skozi “konstrukcijo oz. določitev prostora za svetega hierarhično klasificirajo območje – določajo mu nov status” (Eade&Sallnow 1991: 7). Sapallanga je namreč romarski kraj postala šele leta 1965 s posredovanjem njegovih

³⁰ Romanje oz. procesija podobe Mamache Cocharcas poteka en teden pred praznovanjem (1. septembra). Začne se zgodaj zjutraj ob 6.00 v katedrali v Huancayu, kjer svetniško podobo blagoslovijo. Nato se romanji ob petju pesmi, z vmesnimi postanki v različnih mestnih četrtih, odpravijo do 8 km oddaljene Sapallange. Romanja se vsako leto udeleži več tisoč ljudi; prvič (leta 1965) naj bi bilo organizirano v želji, da blagoslov Device prejmejo tudi druge mestne četrti in okoliši (Vasquez Castro 2000). Skozi obred romanja se povezuje in utrjuje skupnost verujočih (Turner&Turner 1978: 1–10) pobožnežev Mamache Cocharcas.

³¹ Bratina 2008: 78.

prebivalcev, ki so po mojem mnenju želeli redefinirati položaj kraja v regiji v obdobju, ko se je njen vpliv z rastjo in večanjem prestolnice Huancayo pričel manjšati.

Vloga folklornih plesov med praznovanjem

140

Ples in petje (*taqui-tusuy*) sta bila (ob obrednem popivanju) najpomembnejša elementa tahuantinsuyskih praznovanj. V začetku kolonizacije in evangelizacije (natančneje v 16. stoletju) sta se preoblikovala: petje se je izgubilo, plesi (*danzas*) pa so se ohranili do 17. stoletja, ko je ples začel izgublјati pomen z uveljavljanjem bogate baročne ikonografije v podobi svetnikov in svetnic. Ti so uspešno nadomeščali *huace*, s katerimi in za katere so domorodci plesali. Ikonografski referent andskega baroka je postal religiozni kip, ki je pogosto vseboval relikvije, ostanke *huac* in na drugačen način (plaščki, kronice, torbice) predstavljal obilje in materialni presežek svetnikov (Gruzinski 2001: 160). Čeprav je bil jasen pokazatelj tujih elementov in reprezentacij andskega antropomorfizma (Tassi 2012: 296), so “novi poudarki na elementih božanskega ustvarili množico njegovih kopij” (Gruzinski 2001: 159). Kipci svetnikov in svetnic so nastajali pod rokami domačih umetnikov (npr. Devica Kočarkanska, Devica iz Copacabane³²). V interpretaciji domačinov so postali telo, preko katerega so se manifestirali svetniki. Pomen plesa je zopet zrastle v obdobju renesanse, ko so novi ikonografski elementi postali kostumi in maske, ki so sicer ohranili baročno estetiko in senzibilnost (Tassi 2012: 297). Ples ni bil več “način upora proti avtoriteti”, temveč je postal “način čaščenja svetega” skozi pobožnost podobi (kipcu svetnika: prostoru, kjer se je svetnik/ca utelesil).

Občutenje svetosti katoliških podob se je povežalo tudi z inkovskimi svetimi prostori oz. sveto energijo, ki se je reprezentirala v obliki *huac*. Eden izmed najzgodnejših primerov tega je v prvem kečuanskem rokopisu *Huarochiri* in vsebuje legendo o *huaci Paria Caca* (Tassi 2012: 293). Ta naj bi svojim ljudem posodila vlečko, da v času praznovanja z njo plešejo in pokažejo svojo moč ter naredijo vtis pred sosedi. Pri prečkanju reke so vlečko izgubili in huaco prosili za dvojnik, nekaj, kar bi jo predstavljajo. Obljubila jim je, da jim bo na dan praznovanja poslala znamenje. Pred praznovanjem se je v vasi pojavila puma, kar so ljudje razumeli kot znamenje. Njen kožuh so kot dvojnik *huace* nosili na praznovanju. (Tassi 2012: 293) Na nek način je sveta podoba *huaca* izgubila prostorsko nepremičnost, stabilnost in postala *nekaj* ljudem na posodo. Vanjo so se lahko ogrnili (koža – vlečka) in jo predstavljali; s tem so si pridobili njeno moč in lepoto (Tassi 2012: 293; Mauss 1996: 73–75). Reifikacija svetega se je torej zgodila ravno med plesom, ko je plesalec pridobil moč svetega – nadel si je masko in oblekel kostum – postal nekdo drug, ni bil več on sam. Podobno lahko opazimo tudi pri današnjih folklornih plesih v Sapallangi, kjer maske plesalcev in atributi plesnih vlog postanejo “živa entiteta” – spremenijo tiste, ki jih nosijo (npr. *Chutos* – pomočniki pri plesu Chonguinada nosijo maske in govorijo z visokim glasom.

³² Šp. “Virgen de Copacabana” je ena izmed najzgodnejših podob Device Marije na območju kolonialnega Perua. Izdelal jo je domačin *Titu Cusi Yupanqui* okoli leta 1588. Predstavlja Devico Marijo, ki se mu je prikazala v sanjah. Romarsko svetišče, ki stoji v Copacabani, malem bolivijskem mestu ob jezeru Titikaka, je danes eden izmed večjih bolivijskih romarskih krajev. Ta podoba je tudi originalna predloga vsem kopijam Virgen de Cocharcas (Canturín 2000).

Tudi kadar ne plešejo, jih ima maska še zmeraj v posesti – govorijo z visokim glasom). Maske, kostumi in okrasje (dvojniki *huac*) so torej v obrednih plesih postali pomembni ritualni objekti (MacCormack, po Tassi 2012: 294) in vzpostavljajo direkten fizični stik z božanskim (Tassi 2012: 294). Šele kadar je “telo postalo način, skozi katerega božansko govori” (Castro-Klarén, po Tassi 2012: 294), je bil proces posoje telesa za osebo tudi način upora proti (kolonialni) avtoriteti. V kolonialni zgodovini Peruja je bil ples namreč edina ritualna praksa, ki je domorodcem omogočila stik z božanstvi, “ki so se spustila z gora in svetišč” (Gisbert, po Tassi 2012: 294) – nekdanje idole so španski “ikonoklasti” po hitrem postopku uničili.

Ritualni plesi so se (v obliki folklornih plesov) dokončno obudili šele s pojavom zavetniških praznovanj, ko se je tahuantinsusko izročilo pomešano z zgodovinskim spominom prebivalcev začelo kontinuirano prikazovati in interpretirati. Današnji *danzas folklóricas* še zmeraj vsebujejo nekaj pomembnih elementov tahuantinsuskega *taqui-tusuya*. Eden od njih je skupinskost: plesi zmeraj potekajo v skupini posameznikov, ki skupaj tvorijo neločljivo celoto, ki je odvisna od vseh svojih delov (Tassi 2012; Vasquez Castro 2000: 165–166). Drugi je enakomeren ritem v nogah, pri čemer je trup večinoma stabilen ali pa se nadzorovano giblje. Tretji je glasba, ki je ob prihodu Špancev nadomestila petje. Vsebina plesov izpričuje zamolčane in/ali skoraj pozabljene zgodbe domačinov, njihovega življenja (in trpljenja) pod španskimi kolonizatorji (Vasquez Castro 2000: 165–171). Kontinuiteta pripovedi in verovanj se s folklornimi plesi skozi čas ohranja, redefinira in kontinuirano prenaša na naslednje rodove. Tako lahko govorimo o oživljanju (rekonstrukciji) folklorne oz. o performativnem načinu reprezentiranja zgodovinskega spomina (Mencej 2011).



Folklorni ples Chonguinada s plesalcem Chonguinom, plesalko Chonguino in pomočnikom Chutom. Sapallanga, Peru, september 2012. (foto: Miha Poredoš)

V kontekstu praznovanja Mamache Cocharcas imajo folklorni plesi temeljno vlogo. S koreografijo, bogatimi kostumi in spremljajočo glasbo so odličen način za pripovedovanje zgodb³³. Utrjujejo mitologijo o nastanku samega praznika – prisotni so v legendi o čudežni pojavitvi Device Kočarkanske. Njihova dejavnost ohranja kolektivni spomin o načinih praznovanja, s spremljanjem ritualnih dogodkov pa ustvarjajo vzorec “andskih praznovanj”, ki tujeu da občutek, da se v Peruju nič ne zgodi brez plesa. Ta je namreč nujen del kakršnega koli zasebnega, lokalnega, regionalnega ali nacionalnega praznovanja (Vasquez Castro 2000: 170).

142

Poleg performativne in narativne vloge plesi skrbijo za ohranjanje in obnavljanje identitete Sapallangincev. Ples za Mamacho Cocharcas vzpostavlja stik z božanskim, ki takšno čaščenje na drugačen način povrne; je torej eden od elementov za vzpostavljanje vzajemnosti med Devico in prebivalci vasi. Kostumi in maske morajo biti bogato in obilno okrašeni – poudarjanje materialnosti je pri zavetniških praznovanjih nujno, saj so “stvari mnogo pomembnejše kot simboli, spiritualnost in nematerialni stik z bogom” (Tassi 2012: 289). Domnevam, da je materialni presežek, ki ga takšna praznovanja ustvarjajo, konstitutivna vrednota Sapallangincev (Tassi 2012: 289). Presežno bogastvo in imetje, ki ga tekom leta ustvarijo, investirajo v praznovanje z željo, da bi se jim s posredovanjem Device Marije povrnilo prihodnje leto. Zapravljanje velike količine dobrin je spodbujano in spominja na staroselski ritual potlač³⁴, kjer so gostitelji v ceremonijah, ki so vključevale ples, pojedine in različne rituale, uničevali in zapravljali bogastvo (Mauss 1996: 63-94). Indijanski poglavarji plemen Kwakiutl, ki so se rituala udeležili, so v njem predstavljali in utelešali prednike in bogove, katerih plese so plesali in katerih duhovi so jih oblegali (Mauss 1996: 74). Tu najdemo zanimivo paralelo s praznovanjem Mamache Cocharcas v Sapallangi, kjer je totalna družbena menjava – darovanje božanskemu (ples) in prejetje povračila (blagoslov) – “duhovna” in mogoča le skozi folklorne (ritualne) plese, kjer stopimo v stik z božanskim. Ples v bogato okrašenih plesnih kostumih vzpostavlja fizični stik z bogom in Devico preko povečevanja materialnosti in poveličevanja njene prisotnosti (Tassi 2012: 289). Šele skozi materijo, človeške dejavnosti in telo je stik z božanskim dejansko možen (Tassi 2012: 289). Okularocentričnega pristopa pri vzpostavljanju stika v Sapallangi nisem opazil. Podobo Mamache Cocharcas je treba ne samo videti, temveč tudi občutiti (npr. prijeti, zmoliti pod njenim plaščkom).

³³ Pri praznovanju Device Kočarkanske leta 2012 sem aktivno spremljal naslednje plese: *Chonguinado* (prikaz poroke med Špancem in prebivalko *Hanan Huanca*), *Negrerio* (prikaz trpljenja črnkih sužnjev – domačinov – pod kolonizatoriji), *Carachaquis* (ples otrok zaobljubljenih staršev v čast Devici Kočarkanski, ki je vezan na legendo o njeni čudežni pojavitvi), *Collo* (predstavlja čistost in lepoto Device, povezan z inkovskim praznovanjem sonca – žrtvovanjem sončevih devic), *Apu Inco* (prikaz zgodovinske pripovedi španske konkviste v Perúju), *Tunantado* (prikaz bojnega plesa latinskoameriških vojakov, ki so po koncu vojne za neodvisnost Perúja ostali v dolini Mantaro), *Avelinos* (prikaz bojnega plesa Huanca gverilcev, ki so sodelovali v vojni za neodvisnost Perúja) in *Llamichos* (prikaz divjosti pastirjev lam). Podrobna razlaga koreografije, kostumov in mask v Vasquez Castro 2000; Canturín Cardenas 2000; Poredoš 2013: 73–77.

³⁴ Seveda praznovanje Device Kočarkanske ne temelji na principu potlača. Tu ga omenjam v zvezi z načini vzpostavljanja stika z božanskim, kjer plesalci (folklornih plesov v Sapallangi) na podoben način vstopajo v stik z božanskim, kot so to počeli poglavarji plemen Kwakiutl. Govorim o posoji telesa božanskemu oz. fizičnem stiku z božanskim, ki je mogoč skozi stvarno/materialno manifestacijo (ples v kostumu, dotikanje svetniške podobe) in je vezan na andske religiozne interpretacije antropomorfizma – fizičen stik je način, preko katerega pridemo v stik z božanskim.



Plesna skupina folklornega plesa Avelinos se po koncu plesa pred cerkvijo pokloni Devici Kočarkanski. Sapallanga, Perú, september 2012. (foto: Marija Oderlap)

Folklorni plesi v Sapallangi so skozi zgodovinske procese pridobili pomembno vlogo pri ohranjanju in obnavljanju skupnosti – potrjujejo individualne in kolektivne identitete (Krajnc 2004: 71). So način čaščenja lokalne svetnice, vaške zavetnice Mamache Cocharcas, za katerega je značilno, da je stopnja bližine, stika in izmenjave med pobožnežem in svetnico odvisna od plesa v podobi (kostumu) in plesa za podobo (Tassi 2012: 302). Bolj kot je kostum bogat in razkošen, bližje so plesalci svetnici. Razkošje in obilje pri plesu sta po mojem mnenju nujna, saj ju lahko “razumemo kot enega odločilnih elementov pri posredovanju, artikulaciji in izmenjavi med človeškim in božanskim svetom v Andih” (Allen, Bastien, Harris, Randal, po Tassi 2012: 303). To neortodoksno slavljenje in reprezentacija božanskega je stvaritev sinkretizma baročne senzibilnosti in andske utelešenosti (Tassi 2012: 302) in nam kaže na to, da se Sapallanginec lahko istoveti s skupnostjo kot prebivalec in/ali vernik, kot izvajalec prazničnih zadolžitev pa aktivno sodeluje pri kolektivnem potrjevanju identitet (Krajnc 2004: 71).

Vloga Priostov³⁵ med praznovanjem

V preteklosti so za organizacijo praznovanja Device Kočarkanske v Sapallangi skrbeli *Varayoc* oz. župani (*alcaldes*) – občinski voditelji četrti (Canturin Cardenas 2000: 58) –, predstavniki civilno-politične oblasti Indijanske republike (šp. *Republica de los indios*), oblike krajevne indijanske oblasti, ki so jo vzpostavili španski kolonialisti (Terčelj 1999: 94). Kasneje so organizacijo praznovanja prevzeli predstavniki cerkvene oblasti imenovani predstojniki (*Priostes*). Ti so skrbeli za kipec Device Kočarkanske in hranili njene plaščke in zlato kronico (Terčelj 1999: 95).

144 Današnje praznovanje ni več vezano na cerkvene bratovščine (*mayordomije*), je pa ohranilo nekaj elementov religiozne hierarhične oblasti nekdanjih cerkvenih služb. Vrhovno vlogo pri praznovanju imata Veliki in Mali predstojnik, ki se zavežeta, da bosta ob pomoči skupnosti³⁶, večinoma pa z lastnimi sredstvi poskrbela za ekonomske stroške praznovanja: pogostitev folklornih (plesnih) skupin, najem glasbenih skupin, izvedbo ritualnih popivanj in drugih obredov. Ker je predstojništvo povezano z ogromnimi stroški, se vsako leto v decembru (tri mesece po koncu praznovanja) organizira *Taquiachi(cuy)* – “sprejemno ceremonijo” –, na kateri novo izvoljeni predstojniki³⁷ skupaj z nekdanjimi predstojniki premisljujejo o novih kandidatih za predstojnike v naslednjem letu (Canturin Cardenas 2000: 94). Hkrati se v ceremoniji “plesni mojstri” oz. vodje plesnih skupin (*caporales*) zavežejo, da bodo pri praznovanju zagotovo sodelovali (Vasquez Castro 2000: 153–155). V ceremoniji so prisotni tudi varuhi³⁸ (*mayordomí*) različnih četrti oz. bratovščin, ki pri praznovanju sodelujejo s svojimi plesnimi skupinami. Varuhi imajo pri praznovanju podobno vlogo kot predstojniki. Medtem ko prvi poskrbijo za stroške celotnega praznovanja, drugi plačajo stroške kostumov plesnih skupin, ki prav tako dosegajo vrtoglave vsote.³⁹

³⁵ “Prioste”, v nadaljevanju uporabljam izraz “predstojnik” (Terčelj 1999: 95), je v Sapallangi izraz za sponzorja oz. pokrovitelja praznovanja. Drugače izraz izvira iz besede “prior”, ki izhaja iz srednjeveškega evropskega meniškega izrazoslovja in pomeni osebo, ki ima vrhovno meniško avtoriteto (Canturin Cardenas 2000: 58). Izraz je bil v 16. st. implementiran v bratovščine širšega mezoameriškega in andskega področja. Prioste je v bratovščini njen vrhovni predstojnik in sodeluje v skupinski zavezi pokritja stroškov praznovanja. V Sapallangi sta predstojnika dva: Prioste Mayor (Veliki predstojnik) in Prioste Menor (Mali predstojnik). Za uspešno izvedbo praznovanja jamčita s svojim celotnim imetjem, družbenim položajem in statusom. V preteklosti (do 90. let 20. stoletja) so bile “predstojnice” v Sapallangi samo ženske, z vsakoletnim naraščanjem stroškov izvedbe praznovanja pa je skupnost začela vključevati vse ostale ekonomsko sposobne člane.

³⁶ Skupnost pri praznovanju sodeluje s (prostovoljnimi) darovi v obliki pridelkov, hrane, pijače, raket za ognjemet ali osebne pomoči kot služabniki (*álfereces*), ki skrbijo za pripravo jedi za pojedine in popivanja na domovih predstojnikov.

³⁷ Obred predaje “poslov” oz. obveznosti (*cargos*) novim predstojnikom poteka 9. dan praznovanja (*Gran Alapacuy*), ko med plesom in izkazovanjem časti obvezo izvedbe naslednjega praznovanja prevzmeta nova predstojnika.

³⁸ Izraz prav tako prevajam po doktorski nalogi Marije Terčelj (1999: 95).

³⁹ Žensko krilo, vezeno z barvnimi, srebrnimi in zlatimi nitmi, stane od 1000 do 3000 solov, kar je približno 300 do 1000 evrov (povzeto iz intervjuja: Blanca, C. T. 2012).



Veliki (Prioste Mayor) in mali (Prioste Menor) predstojnik praznovanja s svojima ženama. Sapallanga, Perú, september 2012. (foto: Miha Poredoš)

Vloga predstojnikov v Sapallangi ima poleg ekonomskih tudi druge učinke. Izbor vaščana – člana vaše skupnosti – za predstojnika pomeni zanj in za njegovo družino veliko čast, ki pa jo mora opravičiti s svojimi dejanji. Pri teh je nujno izkazovanje obilja in bogastva, s čimer je stik z božanskim sploh možen. Ker je stopnja stika z božanskim večja ob bolj (skoraj skrajno) poudarjenem razkazovanju bogastva, pri tem sodelujeta dva predstojnika: Veliki in Mali. Prvi se zaveže za kritje stroškov glavnega dne praznovanja 8. septembra (*Hatun Punchao*), drugi pa za drugi dan praznovanja 9. septembra (*Gran Alapacuy*). Kljub temu tudi med ostalimi dnevi praznovanja skrbita za udobje, obroke in pijačo plesnih in glasbenih skupin. V tem času se med njima vzpostavi navidezna tekmovalnost, ki je prisotna ves čas praznovanja. Vključuje izvedbo različnih obrednih dogodkov⁴⁰, ki skušajo biti bogatejše in obilnejše pripravljene kot tekmečevi. Na koncu ni zmagovalca, ker ne gre za tekmovanje, potrebno pa je zadovoljiti potrebe vseh gostov in obiskovalcev; pri čemer je dobro, da vsak predstojnik porabi več dobrin kot njegov tekmeč. Poudarjeno razdajanje akumuliranih dobrin je namenjeno njihovi čim širši distribuciji v skupnost, izravnavanju neenakosti med prebivalci in ohranjanju ter obnavljanju družbenega reda. Vaščani pričakujejo, da bo v prihodnosti vlogo predstojnika prevzel drug vaščan in da se bo cikel vzajemnosti (med posamezniki in skupnostjo) nadaljeval. Poleg dobrobiti skupnosti predstojništvo koristi tudi nosilcema naziva, saj se jima med opravljanjem nalog višata ugled in družbeni status: uspešnejša kot sta pri tem, pomembnejši položaj v skupnosti dosežeta.

⁴⁰ Eden izmed njih je tekmovanje v zapravljanju bogastva med Priostoma in je najbolj vidno v ritualnem dogodku *Quema de los castillones* (zažig ognjemetov) na predvečer praznika (*Vispera*), ko pred cerkvijo prižigajo bambusne ognjemetne. Vsak od Priostov si prizadeva, da bi ta večer prižgal več ognjemetov kot njegov tekmeč. Med zažiganjem vsak od njiju z družino in prijatelji pleše okrog svojega ognjemeta in se simbolično posmehuje drugemu.



Obredno popivanje in ples med zažigom ognjemetov na predvečer praznika.
Sapallanga, Perú, september 2012. (foto: Miha Poredoš)

Ker so dobrine in bogastvo, ki se med praznovanjem redistribuirajo, odvisni (predvsem) od posredništva božanskih sil, vstopa v proces vzajemnosti Devica Kočarkanska. Ta vzpostavlja razmerje vzajemne skladnosti (Krajnc 2004: 91), ko z blagoslovom *nekomu* (predstojniku, varuhu plesne skupine) omogoči akumulacijo dobrin in bogastva. Blagoslovljeni je dolžen prevzeti zadolžitve, ki mu jih prinaša osebni uspeh, in se tako zahvaliti blagoslovu. Po drugi strani je izpolnitev vzajemnosti pogoj za rodovitnost in ohranjanje življenjskega ciklusa. Pri praznovanju je veliko obredij še vedno povezanih s predkolonialnimi obredji plodnosti: *Pachamama* vmeščeno v Devici Kočarkanski, ki sprejme davke za nadaljnjo rodovitnost v obliki komunitativno izkazanega bogastva (pojedine, popivanja, plesi) ali v obliki osebnih darov (romanje, plesanje, molitev, služenje) (Krajnc 2004: 90–93). Ti so lahko seveda tudi zahvala za ugodno rešene prošnje in zaobljube. Brez obilnega in bogatega darovanja bi se izgubila moč za obnavljanje obilja (Tassi 2012: 304) in porušil bi se lokalni hierarhični red (Krajnc 2004: 91). Predstojniki so tako v svoji vlogi podvrženi trojnemu družbenemu pritisku: zahvali za blagoslov, ki je omogočila akumulacijo bogastva, počastitvi rodovitnosti in zadostitvi pričakovanj sovaščanov. Vse troje se enkrat letno realizira v bogatem in obilnem praznovanju, ki postavlja ločnico med koncem enega in začetkom novega poljedelskega cikla.

Mamica (*Mamacha*) Kočarkas ohranja in obnavlja identitete ne samo zdajšnjih, temveč tudi nekdanjih prebivalcev vasi (migrantov iz Lime in drugih mest), udeležencev praznovanja iz drugih četrti (plesalcev in glasbenikov) ter romarjev in drugih obiskovalcev, ki na praznovanje pridejo iz vseh koncev Perúja (predvsem iz Lime). Tako kot domačini tudi ti pričakujejo blagoslov svoje zaščitnice in vzajemno vzpostavljajo njen pomen.

Sklep

Ekonomska izmenjava – poudarjeno razdeljevanje dobrin – je ključna za doseganje vzajemnosti med Devico in prebivalci vasi pri vsakoletnem praznovanju v Sapallangi. Ustvarja, ohranja in potrjuje identiteto posameznika v/in skupnosti, akumulira presežno bogastvo in vzpostavlja socialni red in povezanost. Kozmološka reprodukcija (konec enega in začetek drugega časovnega obdobja) je namreč mogoča le ob obilnem in razkošnem praznovanju, ki privlači tako božansko kot človeško (Tassi 2012: 306). Praznovanje Device Kočarkanske z “razkazovanjem materialnega bogastva in zanikanjem odsotnosti bližine božanskega razbija sekularizacijske in dematerializacijske težnje trenutnega političnega režima, da bi preziranim etničnim skupinam omejil dostop do religiozne moči” (Tassi 2012: 306). Problem pa je v vlogi vedno močnejših zunanjih interesov, ki počasi spreminjajo praznovanje v “festival folklornih plesov in obrednih popivanj.” Multinacionalke s svojimi (predvsem alkoholnimi) izdelki pritiskajo na organizatorje, lokalni politični vodje, občina in župan izkoriščajo dobiček od prodaje, predstojniki svetniških podob pa klonijo pod družbenimi pritiski vseh naštetih. V luči vse večje globalizacije in modernizacije je le še vprašanje časa, kdaj se bo praznovanje popolnoma preoblikovalo, v kolikor že ni. Nadaljnje kontinuirano terensko delo na tem območju je nujno, če že ne zaradi osveščanja o pomenu kulturno-religiozne dediščine zaščitniških praznovanj, pa vsaj kot pričevanje o posledicah hitrega spreminjanja regije v “sodobni zahodni svet” – po poteh pozabljene zgodovine.

147

LITERATURA IN VIRI

BRATINA, Polona

2008 *Od Velike Boginje Matere do Device Marije: Kontinuiteta ter transformacija ritualov plodnosti in svetih krajev: diplomsko delo*. Koper: Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za kulturne študije in antropologijo.

BOYER, Marie-France

2000 *The cult of the Virgin: offerings, ornaments and festivals*. London: Thames & Hudson.

CÁNEPA KOCH, Gisella, (ur.)

2008 *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Peru*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CANTURIN CARDENAS, Leoncio

2000 *Historia, leyenda y folklore de la „Virgen de Cocharcas“ Sapallanga: IV Centenario de la Virgen en Sapallanga*. Huancayo: Perú.

CARROL, Michael P.

1992 *The cult of the Virgin Mary: psychological origins*. Princeton: Princeton University Press.

COLEMAN, Simon

2001 Pilgrimage: Bringing structure back: A response to Hildi Mitchell. *Anthropology Today* 17(4): 23.

COLEMAN, Simon

2002 Do you believe in Pilgrimage? *Anthropological theory* 2, št. 33, str. 355–368.

CULTURA

2013 La cultura Huanca o Wanka. <<http://www.dehuancayo.com/cultura-huanca.html>> [11. 6. 2013].

EADE, John; SALLNOW, Michael J.

1991 *Contesting the sacred: the anthropology of christian pilgrimage*. London; New York: Routledge.

- ELIADE, Mircea
1992 *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- ESPINOZA GALARZA, Max
1973 *Toponomia quechua de Perú*. Talleres Cosesa: Lima.
- FIRTH, Raymond, (ur.)
1996 *Religion: a humanist interpretation*. London, New York: Routledge.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Francisco
2009 *the first new chronicle and good government: on the history of the World and the Incas up to 1615*. Austin: University of Texas Press.
- GREGORAČ, Andrej
2005 Romanje in identitetni procesi. V: *Etnolog* 15(66), str. 205–227.
- GRUZINSKI, Serge
2001 *Images at War: Mexico from Columbus to Blade runner (1492–2019)*. Durham, London: Duke University Press.
- HAJNŠEK, Odilo
1971 *Marijine božje poti*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- HAMINGTON, Maurice
1995 *Hail Mary?: The struggle for ultimate womanhood in catholicism*. New York, London: Routledge.
- HISTORIA
2013 Breve reseña Historica. <<http://goo.gl/UFBGq>> [11. 6. 2013].
- JUŽNIČ, Stane
1993 *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- KATEKIZEM
1993 *Katekizem katoliške cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- KRAJNC, Danijela
2004 *Praznovanje Virgen del Carmen na področju Cusca: magistrsko delo*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- KRAVANJA, Boštjan
2007 *Sveti svet: topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- KURET, Niko
1997 *Marijo nosijo: Marijino popotovanje ali adventna devetdnevica*. Ljubljana: Družina.
- LAS CASAS, Bartolomé de
1993 *Uničevanje Indijancev in evangelizacija*. Celje: Mohorjeva družba.
- MAUSS, Marcel
1996 *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC.
- MENDOZA-WALKER, Zoila
1994 Contesting identities through dance: mestizo performance in the Southern Andes of Perú. *Repercussions: Critical Alternative Viewpoints Music Scholarship* 3, št. 2, str. 50–80.
- NUESTRA
2013 Nuestra señora de Cocharcas. V: Wikipedia, la enciclopedia libre <http://es.wikipedia.org/wiki/Nuestra_Señora_de_Cocharcas> [12. 6. 2013].
- O'CONNOR, Mary I.
1997 The pilgrimage to Magdalena. V: *Anthropology of religion: a handbook*. London, Prager: Westport.
- OVSEC, Damjan
1994 *Velika knjiga o praznikih. Praznovanja na slovenskem in po svetu*. Domus: Ljubljana.
- POREDOŠ, Miha
2013 *Praznovanje Virgen de Cocharcas v Sapallangi: darovanje, vzajemnost in konstrukcija identitet pri praznovanju vaškega zaščitnika: diplomsko delo*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

RESEÑA

2013 Reseña histórica del distrito de Sapallanga.<[http://www.munisapallanga.gob. pe/gallery.html](http://www.munisapallanga.gob.pe/gallery.html)> [11. 6. 2013].

ROMERO, Raul, (ur.)

1993 *Musica, danzas y mascararas en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Catolica del Perú.

SAHLINS, Marshall

1999 *Ekonomika kamene dobe*. Ljubljana: Založba / *cf.

STEWART, Charles; SHAW, Rosalind, (ur.)

1994 *Syncretism / Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London; New York: Routledge.

SVETO

2003 *Sveto pismo Stare in Nove Zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

TASSI, Nico

2012 'Dancing the image': materiality and spirituality in Andean religious 'images'. *Journal of the Royal Anthropological Society* 18(2): 285-310.

149

TERČELJ, Marija M.

1999 *Sokejska kozmologija kot interpretacijski model in kot predmet etnološke (antropološke) razlage: doktorsko delo*. Tuxtla Gutiérrez, Ljubljana: Filozofska fakulteta. Univerza v Ljubljani.

TITU CUSI YUPANQUI, Inca

1992 *Instrucciones a don Lope Garcíca de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

TURNER, Edith; TURNER, Victor

1978 *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.

TURNER, Victor

1977 Variations on a theme of liminality. V: *Secular ritual*. Assen: Van Gorcum. Str. 36-52.

2008 *The ritual process: structure and anti-structure*. New Brunswick, London: Aldine Transaction.

VASQUEZ CASTRO, Aquilino

1992 *Hanan Huanca: historia de Huanca Alta y de los pueblos del valle del Mantaro : desde sus orígenes hasta la república*. Chupaca, Lima: Perú.

2000 *Kayanchiclami! Existimos todavía! 508 años de resistencia andina y defensa de nuestra identidad: Festividades, Ritos y Danzas de los pueblos del Valle de Hatun Mayu*. Chupaca: Perú.

VEGA, Inca Garcilaso de la

2009 *Kraljevi zapiski o Inkih*. Ljubljana: Sanje.

VINČEC, Milan

2011 *Marijine božje poti na Slovenskem*. Koper: Arsvideo.

ZGODOVINA

1992 *Zgodovina Krščanstva*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Grandiosa Fiesta Patronal en Homenaje a la Santísima Virgen de Cocharcas. Sapallanga; Huancayo, 2012. (Program praznovanja).

Tradicional Fiesta Patronal en Homenaje a la Santísima Virgen de Cocharcas. Sapallanga; Huancayo, 2012. (Program praznovanja).

Mirjana Mencej: Zapiski s predavanj – Folkloristika, 2. letnik (1. 10. 2010-5. 1. 2011). Ljubljana. (Neobjavljeno gradivo).

Miha Poredoš: Terenski dnevnik – Fiesta de Virgen de Cocharcas (28. 8. 2012-14. 9. 2012). Sapallanga. Huancayo. Ljubljana. (Neobjavljeno gradivo).

Cristina, R. F.

5. 9. 2012, osebna korespondenca.

Roman, R. F.

15. 8.-15. 9. 2012, osebna korespondenca.

Blanca, C. T.

4. 9. 2012, osebna korespondenca.

BESEDA O AVTORJU

Miha Poredoš, univ. dipl. etnolog in kulturni antropolog, se ukvarja z angažirano in vizualno antropologijo ter religijskimi študijami. Njegovi etnografski filmi (*Izbrisani*, *Zlata polenta*, *Dežnikarica*, *Naj živi brezplačno izobraževanje!*) so bili predvajani na filmskih festivalih doma in v tujini.

ABOUT THE AUTHOR

Miha Poredoš, BSc in ethnology and cultural anthropology, researches engaged and visual anthropology and engages in religious studies. His ethnographic films (*Erased*, *Golden Polenta*, *The Umbrella-Maker*, *Long Live Free Education!*) have been shown at film festivals in Slovenia and abroad.

150 POVZETEK

Sapallanga, vas na obrobju Huancaya, prestolnice regije Junín v perujskih Andih, je ena izmed številnih v dolini Mantaro v Perúju, kjer med 15. avgustom in 8. septembrom praznujejo rojstvo ali vnebovzetje lokalne različice sv. Marije – Device Kočarkanske. Praznovanje se je iz regije Apurímac preko trgovskih poti preneslo na to območje. Substituiralo in amalgamiralo je predkolonialno spomladansko praznovanje boginje plodnosti *Coya Raymi*, namenjeno praznovanju kulta Matere Zemlje, ki je potekalo ob koncu enega in začetku drugega poljedelskega ciklusa. Poteka v istem časovnem obdobju kot praznik Marijinega rojstva. Današnje praznovanje je zanimivo za raziskovanje soobstoja elementov predkolonialnih poljedelskih in kasnejših svetniških katoliških praznovanj, ki se manifestirajo v različnih ritualnih dogodkih in ceremonijah – najlažje se je posvetiti plesu, ker lahko do informacij dostopamo brez posvetitve v skupino izvajalcev oz. plesalcev. Z natančnim beleženjem in preučevanjem koreografij, vsebin, kostumov in motivacij za ples ugotovimo, da je za vzpostavitev stika z božanskim ključno poudarjeno razdeljevanje bogastva in obilja, ki se (poleg zadolžitve predstojnikov, ki hrano in pijačo razdeljujejo med občestvo) manifestira predvsem skozi ples v bogato okrašenih kostumih. Tako dosežena uspešna reprezentacija obilnosti vzpostavi razmerje vzajemne skladnosti med člani skupnosti in Device Kočarkanske: ta udeležencem podeli svoj blagoslov v obliki izpolnitve prošenj in zaobljub, novega cikla akumulacije dobrin in bogastva. Uspešno sodelovanje pri praznovanju: predstojništvo, plesanje folklornih plesov in druge zadolžitve ne služijo le ciklusnemu obnavljanju kozmološkega reda skupnosti, temveč z ustvarjanjem in potrjevanjem (individualnih in kolektivnih) identitet povezujejo posameznike in/v skupnost, ter potrjujejo njihove družbene statuse in etnično identiteto. Nepretrgano vsakoletno praznovanje ohranja in obnavlja kolektivni spomin, ki se kontinuirano prenaša iz generacije v generacijo. Pri praznovanju je problematična vloga vedno močnejših zunanjih interesov, ki počasi spreminjajo zavetniško praznovanje v festival folklornih plesov in obrednih popivanj. Multinacionalke s svojimi (predvsem alkoholnimi) izdelki pritiskajo na organizatorje, lokalni politični vodje, občina in župan izkoriščajo dobiček, predstojniki svetniških podob klonijo pod družbenimi pritiski. V luči vse večje globalizacije in modernizacije je le še vprašanje časa, kdaj bo praznovanje razvodenelo, v kolikor že ni. Nadaljnje kontinuirano terensko delo na tem območju je nujno, če že ne zaradi osveščanja o pomenu kulturno-religiozne dediščine zaščitniških praznovanj, pa vsaj kot pričevanje o posledicah hitrega spreminjanja regije v “sodobni zahodni svet” – po poteh skoraj pozabljene zgodovine.

SUMMARY

Sapallanga, located on the outskirts of *Huancayo*, the capital of the Junín Region in the Peruvian Andes, is one of many villages in the Mantaro Valley which celebrate the birth or the assumption of the local version of the Virgin Mary – the Virgin of Cocharcas - between

August 15 and September 8. The feast spread from the Apurímac Region to this area by way of trade routes. It replaced and amalgamated the pre-colonial spring festival of the fertility goddess *Coya Raymi*, dedicated to celebrating the cult of Mother Earth, which took place at the end of one agricultural cycle and the beginning of the next. It is celebrated in the same period as the feast of the birth of the Virgin Mary. The present feast is of interest to the research into the coexistence of elements of pre-colonial agricultural festivals and the later holidays of Catholic saints, which manifest themselves in different ritual events and ceremonies; the easiest approach is to focus on the dances where information can be obtained without initiation into a group of performers – dancers. Accurate recording and study of the choreographies, contents, and motivations for dancing help us to establish that to make contact with the divine a conspicuous distribution of wealth and affluence is of key significance, and it is manifested (besides the tasks of the officials, who hand out food and beverages to the audience) especially through dances in richly decorated costumes. The thus successfully achieved representation of affluence establishes a relationship of reciprocity and harmony between the members of the community and the Virgin of Cocharcas: the Virgin blesses the participants in the form of fulfilling their pleas and vows in the new cycle of accumulating goods and wealth. Successful collaboration in the feast – as festival officials, dancers in the folklore groups, and in other tasks – do not serve only the cyclical renewal of the community’s cosmological order, but also to create and confirm (individual and collective) identities that connect the individuals and bond them in the community, confirming their social status and ethnic identity. Continuous annual festivals preserve and renew the collective memory which is passed on from generation to generation. A questionable role in the festivals is played by the ever increasing outside interests which gradually change the celebration of a patron saint into a festival of folklore dances and ritual excessive drinking. Multinationals and their (mostly alcoholic) products exert pressures on the organisers; the local political leaders, municipality and mayor benefit from the profits; and the festival officials responsible for the saint’s statue succumb to the social pressures. In the light of the increasing globalisation and modernisation it is only a matter of time when the celebration will be completely diluted, if it has not been yet. Further continued fieldwork in the area is necessary, if not to make people aware of the importance of their cultural and religious heritage of celebrating patron saints, then at least to preserve it as a testimony to the consequences of the rapid transformation of the region into a “modern Western world” by way of a nearly forgotten history.