

Senri Ethnological Studies 111

Etnografía Andina
Recorrido y Valoración Cultural

Editado por
Yuriko Yagi

National Museum of Ethnology
Osaka
2022

Published by the National Museum of Ethnology
Senri Expo Park, Suita, Osaka 565-8511, Japan

©2022 National Museum of Ethnology, Osaka
All rights reserved. Printed in Japan by Yubunsha Co., Ltd.

Publication Data

Senri Ethnological Studies 111
Etnografía Andina: Recorrido y Valoración Cultural
Edited by Yuriko Yagi. p.265
Includes bibliographical references and index.

ISSN 0387-6004

ISBN 978-4-910055-04-6 C3039

1. Anthropología Cultural 2. Perú 3. Etnografía 4. Andes 5. Etnología
I. Yuriko Yagi

PREFACIO

Los trabajos incluidos en este volumen han sido presentados en el simposio internacional titulado “50 años de Antropología Japonesa en el Sur de los Andes: Recorridos, Etnografías y Valoración Cultural”, evento que se llevó a cabo en noviembre de 2019 en el Museo Histórico Regional del Cusco, Casa Inca Garcilaso de la Vega. Este simposio fue programado en el marco de los eventos conmemorativos de los 120 años de la migración japonesa al Perú, como celebratorio de la amistad entre ambas naciones, con la finalidad de mostrar el alcance de los trabajos antropológicos japoneses tanto a los investigadores académicos como a las personas que se residen en tales regiones.

Durante la semana en que tuvo lugar dicho evento, también se realizaron exposiciones fotográficas y audiovisuales bajo el título “Etnografía Andina: Colección Fotográfica de Antropólogos Japoneses 1960s–1980s”, en una sala del Centro de Convenciones de la Municipalidad de Cusco. Fue una oportunidad que hizo posible presentar las imágenes fotográficas captadas especialmente en las regiones de Cusco, Apurímac y Ayacucho, desde la década de 1960 a la de 1980, y las mismas fueron presentadas para su proyección en pantallas y exhibición en paneles y álbumes.

Gracias a la ayuda de nuestros colaboradores, estos eventos han sido fructíferos, contando con la participación de autoridades, investigadores, representantes de las instituciones relacionadas con los estudios realizados, alumnos universitarios y público en general. Presento aquí nuestro agradecimiento a las instituciones que han hecho posible estos eventos celebratorios, muy particularmente a la Dirección Desconcentrada del Ministerio de la Cultura del Cusco, y a la Municipalidad Provincial del Cusco, que facilitó los locales donde se realizaron estas actividades; y también quisiera agradecer al Arzobispado del Cusco su valioso patrocinio.

Asimismo, la realización de estos eventos fue posible gracias a la Agencia de Cultura del Gobierno del Japón (Bunkacho). En este año conmemorativo, con el patrocinio de Bunkacho se llevaron a cabo actividades académico - culturales en distintos lugares como Lima, Cajamarca, Cusco, Nasca, y Tokio, las cuales fueron programadas también en recuerdo de los sesenta años de la Expedición Científica de la Universidad de Tokio a los Andes, que tuvo lugar en 1958. Doy las gracias al coordinador principal de estos programas, el profesor Yuji Seki, subdirector del Museo Nacional de Etnología, por darnos la oportunidad de organizar un evento sobre el tema de estudio etnológico andino. De igual manera, manifiesto mi agradecimiento a los profesores del Museo Nacional de Etnología, quienes han hecho posible concretar la publicación de nuestros estudios en este volumen.

Finalmente, quisiera dejar constancia de nuestra gratitud a los distinguidos antropólogos peruanos Dr. Jorge Flores Ochoa, y Dr. Ricardo Valderrama, quienes han tenido un vínculo amistoso con los investigadores japoneses, con quienes compartieron un valioso tiempo de trabajo y de discusión antropológica. Tras la culminación de los

evenos en los que se pudo contar con su presencia, hemos recibido la noticia lamentable de que tuvieron que partir como víctimas de la pandemia, dolorosa ausencia que honramos en estas líneas.

Noviembre del 2021
Yuriko Yagi
Museo Nacional de Etimología

CONTENIDO

PREFACIO	i
Introducción	
Yuriko Yagi	1
Capítulo 1	
El mito y el ritual andino	
Jesús Washington Rozas Álvarez	19
Capítulo 2	
La antropología japonesa en contextos subnacionales de los Andes: Una hipótesis para Ayacucho-Perú	
Jefrey Gamarra Carillo	65
Capítulo 3	
Diversidad y estructura de las sociedades rurales cusqueñas en la época de la Reforma Agraria de Velasco Alvarado, y sus condicionantes ecológicos, históricos e institucionales	
Hideo Kimura	81
Capítulo 4	
Las características del pastoreo altoandino en comparación con los pastoreos asiáticos	
Tetsuya Inamura	125
Capítulo 5	
La representación histórica plasmada en el arte popular peruano: Retablos basados en la crónica de Guamán Poma	
Yuriko Yagi	209
ÍNDICE	255
AUTORES DEL VOLUMEN	261

Introducción

Yuriko Yagi

Museo Nacional de Etnología

Perú es un país con una gran diversidad de recursos, ecosistemas y culturas, en el que vive y se sostiene una población activa que ha sabido adaptarse a tan diverso entorno, desarrollando peculiares formas sociales y culturales. Esta cualidad no deja de llamar la atención de investigadores tanto nacionales como extranjeros, que hasta ahora han venido generando una enorme cantidad de informaciones y estudios al respecto.

La antropología¹⁾ ha sido la principal fuente de producción de información etnográfica, sobre todo en cuanto a las costumbres y los pobladores de las comunidades rurales. La antropología peruana surgió como disciplina universitaria en la década de 1940, mientras se desarrollaban los estudios enfocados en las dimensiones culturales como los estudios “folklóricos” o “de comunidades” desde las primeras décadas de siglo pasado.

Las investigaciones o recopilación de materiales de estudio en pueblos peruanos, fueron emprendidas por equipos de antropólogos u otros expertos que vinieron de todos los lugares. Los japoneses fueron uno de los grupos de estudiosos con mayor entusiasmo por estas actividades académicas, llegando al Perú para realizar estudios etnológicos en la sierra andina a partir de la segunda mitad del siglo pasado, de lo cual se cumple casi medio siglo de historia.

El presente volumen trata como principal tema la etnografía andina, volviendo nuestra mirada hacia los recorridos por los que ha transcurrido, con la finalidad de reflexionar sobre las pautas para valorar las experiencias, estudios, y recursos etnológicos en estudios futuros.²⁾ Con tal objetivo, en las páginas siguientes, revisaré los trabajos o aportaciones destacados por los japoneses en el desarrollo del estudio etnológico en los Andes, los cuales facilitan entender nuestro intento de estudio, en que se articulan los trabajos del pasado y presente que están en marcha.

1. LOS EJES DE LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

Entre las décadas de 1940 y 1960, el Perú estuvo en pleno auge de estudios antropológicos sobre los pueblos andinos. Fue una época en que tuvieron lugar numerosas investigaciones en las comunidades rurales, en donde los antropólogos hicieron recopilación y descripción sistemática de costumbres y festividades que proporcionaron un espacio de reflexión total sobre la cultura peruana. Los miembros o

profesores de las instituciones y universidades que cumplieron un papel principal en esta carrera de estudios, como la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, emprendieron sucesivamente trabajos de campo en distintas zonas de la sierra andina.³⁾ Como resultado de esos trabajos nos han llegado libros o monografías que abordan múltiples aspectos de la realidad de los pobladores andinos, apareciendo también nuevas revistas o publicaciones periódicas con esta temática andina como *Tradicción* (en Cusco, desde 1950) y *Folklore Americano* (en Lima, desde 1953) entre otros. Los trabajos presentados por los intelectuales peruanos, sean indigenistas o antropólogos,⁴⁾ conformaron sin duda una base para el desarrollo de este campo de estudio.

Por su parte, debe resaltarse que existen también trabajos emprendidos por investigadores extranjeros que en aquellas épocas llegaron al Perú constantemente para realizar proyectos de investigación. Como afirma Ramón Pajuelo en su ensayo respecto a la “edad de oro” de la antropología en comunidades, las investigaciones sobre las comunidades contemporáneas del Perú se han impulsado por la llegada de antropólogos extranjeros que realizan extensos trabajos de campo (Pajuelo 2000: 132). Es evidente que la memorable edición del *Handbook of South-American Indians* (Steward 1946), una serie de monografías publicadas bajo la dirección de Julian Steward, puede ser considerada como el punto de arranque de la antropología de comunidades (Pajuelo 2000: 132). De igual modo, en esa época se culminó también el famoso proyecto Vicos, uno de los más importantes programas de antropología aplicada en el Perú, dirigido por la Universidad de Cornell entre 1950 y los años sesenta.

Sabemos que hay numerosos estudiosos extranjeros que dejaron huella en los pueblos andinos en donde desarrollaron sus investigaciones, quienes presentaron varias monografías con teorías y miradas propias hacia la cultura andina. Pero a diferencia de otros países que lideraron los estudios antropológicos a nivel mundial, y tal como lo indica Jeffrey Gamarra Carillo en el presente volumen (Capítulo 2), Japón es un país donde el quehacer antropológico está considerado como una actividad subalterna, y tardó en desplegar su ámbito de estudio hasta Sudamérica debido a la distancia territorial u otras razones.⁵⁾

1.1 Inicio y aportación de los investigadores japoneses

La presencia de los investigadores japoneses que realizaron estudios etnológicos en los pueblos andinos contemporáneos, tuvo que esperar hasta la década de 1970, mientras que ya en 1958 había empezado la Expedición Científica de la Universidad de Tokio a los Andes, una misión de investigadores japoneses dedicada especialmente al estudio del pasado precolombino.

El proyecto remarcable acerca de estudios etnológicos en los pueblos andinos se organizó entre 1978 y 1980 bajo la dirección del historiador Shozo Masuda, entonces profesor del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Tokio, que contó con la participación de investigadores de distintas disciplinas. Los antropólogos que se reunieron en este proyecto pertenecían a la Universidad de Hiroshima, al museo etnológico a campo abierto “Little Word” y al Museo Nacional de Etnología, y realizaron

trabajos de campo especialmente en la parte meridional del Perú. La serie de estudios desarrollados por este equipo tomó dos modelos de investigación: “intensivo y extensivo” (Masuda 1981: vi), revelando diversas actividades culturales de la población andina que dejaron informaciones básicas y necesarias para abrir el camino a investigaciones etnológicas en los Andes.⁶⁾ Ellos ampliaron el concepto de “control vertical” presentado por John Murra, a aspectos relacionados no solamente con lo económico, como el cultivo o intercambio de productos, sino también con aspectos culturales como las relaciones familiares o parentesco, y el matrimonio, entre otros.

Hubo investigadores que, en base a la experiencia de dicho proyecto, elaboraron voluminosas etnografías, añadiendo datos obtenidos tras permanecer varios meses o años entre las comunidades andinas. Uno de esos trabajos valiosos fue presentado por el reconocido antropólogo y peruano Hiroyasu Tomoeda en 1986, y trataba sobre las prácticas religiosas como los rituales de fertilidad del ganado que se observan en pueblos apurimeños, y en contrapunto con información procedente de otros pueblos andinos. Asimismo, debe destacarse los trabajos presentados por Norio Yamamoto en 1992, quien se había especializado en la etnobotánica, publicando etnografías sobre el pueblo agropastoril de Marcapata (Cusco), así como la labor de Testuya Inamura, quien colaboró en este volumen (Capítulo 4), que ha publicado una etnografía descriptiva en 1995, producto de sus estudios sobre pastores de sociedades altoandinas de Puica (Arequipa).

Cabe referirnos aquí al caso de Tomoeda, como mencionaré en líneas posteriores del presente artículo, sobre su legado. Él hizo su primer trabajo de campo entre los años de 1963 y 1964 en un pueblo ayacuchano, en donde tomó fotografías etnográficamente muy valiosas. Al contar con este trabajo precursor de los estudios etnológicos en los Andes, tenemos casi medio siglo de historia, y junto a los otros trabajos mencionados, constituyen la base de nuestros estudios etnológicos andinos, un interés desplegado por los investigadores japoneses que se concentró en las zonas centro y sur del Perú.

1.2 Aparición del Museo Nacional de Etnología

El otro eje de estudios etnológicos andinos en Japón fue el Museo Nacional de Etnología (conocido en Japón con el nombre de “Minpaku”, por lo tanto, denominación que usaremos en adelante), un instituto especializado en los estudios de campo en antropología cultural y en etnología, y que desempeñó un rol importante en las décadas posteriores. Este museo, desde la década de 1970, cuando el gobierno japonés decidió su fundación, comenzó a realizar expediciones al Perú con el propósito de recoger informaciones sobre la población andina y amazónica.

Nuestro precursor Tomoeda fue un personaje principal como encargado de los proyectos de investigación del área de Sudamérica, viajó numerosas veces para visitar las comunidades peruanas, haciendo recorridos por varios lugares. En su larga trayectoria de investigación, cruzando la sierra andina, incluso llegó hasta las zonas amazónicas peruanas y sus contornos, y conoció las tradiciones o realidades de aquellas personas que residen en distintas sociedades.

A partir de la década de 1980, Tomoeda dirigió el equipo de investigación para el estudio de pueblos andinos, en la que participaron expertos nacionales e internacionales

precedentes de diversos campos. Su mejor colega, Tastuhiko Fujii, quién también figuraba como principal investigador del Minpaku desde el principio, en un ensayo lo denominó con cariño y respeto “adelantado” (Fujii 2014: 14). Tomoeda lideró y orientó su equipo abriendo la marcha casi tres decenios.

Sus recorridos empezaron desde el sur de los Andes, la región de Cusco y Apurímac, y luego ampliaría sus visitas, avanzando hacia la sierra central como Ayacucho, para finalmente llegar hasta La Libertad y Cajamarca, al norte del Perú. Tras acabar un recorrido para cubrir la vasta y rica cultura andina, volvieron nuevamente a la sierra sureña y concluyó con el estudio especificado en la zona norteña del Perú.

A lo largo de esos recorridos, indagaron sobre distintos aspectos de la cultura andina, cambiando los ángulos y enfoques de aproximación, de acuerdo a la importancia del tema según cada época. Un amplio abanico de temas se desplegó: el mestizaje que observan en las dimensiones culturales, las tradiciones y prácticas religiosas que están bajo la influencia de la modernización, la masiva migración y la intervención de los nuevos conocimientos urbanos, y la aparición de la cultura nacional peruana, entre otros. Dejó muchas contribuciones para el avance de estudio etnológico andino, cuyos trabajos se están presentando en una serie de publicaciones.⁷⁾

Quienes escriben en este volumen (Capítulo 1 y 3) eran integrantes de los equipos de tales estudios, la esencia de los trabajos mencionados se puede observar en los respectivos artículos.

2. LOS ARCHIVOS FOTOGRÁFICOS DE LA CULTURA ANDINA

Casi medio siglo de investigaciones desarrolladas en el Perú nos ha dejado un gran logro en cuanto a materiales para los estudios andinos, que no solo se tratan de artículos de estudio y monografías publicadas como libros o artículos de revistas especializadas, sino también de imágenes visuales como fotografías o filmaciones inéditas o aún en rollos. Estos materiales contienen información etnográfica andina de enorme valor académico. En las líneas siguientes, con la finalidad de explorar la manera de valorar los recursos culturales andinos que tenemos en nuestras manos, comentaré brevemente los archivos de imágenes fotográficas generados en los últimos años por los equipos de investigadores japoneses.

2.1 La colección de la Universidad Nanzan

Desde hace unos veinte años, se está avanzando en la digitalización de imágenes fotográficas tomadas por investigadores japoneses durante los trabajos realizados en los Andes, por parte de las instituciones académicas relacionadas con tales estudios. El proyecto pionero dedicado a conformar el archivo fotográfico para el estudio etnológico andino, se llevó a cabo por el equipo dirigido por Takahiro Kato, el cual se formó en el año 2006 con patrocinio de la JSPS (Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia).⁸⁾ Este proyecto ha logrado la digitalización de las imágenes fotográficas que pertenecían a Tomoeda,⁹⁾ cuya colección actualmente se encuentra guardado en el archivo del Museo de Antropología de la Universidad Nanzan (Nagoya) como “Colección de

fotos etnográficas andinas de Hiroyasu Tomoeda”.¹⁰⁾

Según el informe presentado por los miembros del proyecto (Kato y Kawabe 2006), dicha colección cuenta con más de 45,000 fotos, las cuales fueron tomadas por Tomoeda entre los años 1963 y el 2003. En la lista adjunta al informe, se muestra que las fotografías registran imágenes desde el viaje inicial al Perú, participando como fotógrafo documental de la Expedición Científica de la Universidad de Tokio a los Andes, y abarca las imágenes de los trabajos que realizó en los países de Sudamérica como Bolivia y las zonas de Alto Amazonas de los territorios de Colombia, Venezuela, Paraguay y Brasil. Pero la gran mayoría de imágenes guardadas en la colección, corresponden al escenario cultural del Perú, algo que coincidió con su interés por estudiar los Andes, y se halla conformada por una gran cantidad de imágenes registradas en las comunidades de Ayacucho, Apurímac y Cusco.

Imágenes captadas durante casi cuarenta años de su labor antropológica, como califica Kato, que tiene un enorme valor etnográfico, y que lo posiciona por encima de los trabajos de los insignes fotógrafos Martín Chambi o Baldomero Alejos Bautista, quienes obtuvieron un registro visual centrado en retratos, eventos familiares y estampas costumbristas (Kato y Kawabe 2006: 31).

De hecho, la colección está caracterizada por numerosas imágenes captadas sobre escenas de fiestas y rituales de zonas de Ayacucho y Apurímac, en donde Tomoeda hizo trabajo de campo en los tiempos anteriores a la irrupción de la oleada de terrorismo de Sendero Luminoso en esas áreas, imágenes que dan cuenta de una variedad de prácticas religiosas como de formas organizacionales de las comunidades andinas, así como diversas dimensiones de la vida cotidiana. En ese sentido, la relevancia de esta colección se debe a su equivalencia con una etnografía escrita, siendo su valor documental reconocido tanto por los investigadores como por las personas locales.

2.2 La colección del Minpaku

Otra colección fotográfica importante para los estudios andinos, se encuentra en el Minpaku, y está conformada por imágenes fotográficas guardadas por el profesor emérito de dicho museo Tatsuhiko Fujii, un registro visual captado desde los primeros años de la década de 1960 hasta el año 2005. Se estima que esta colección tiene 16,000 imágenes, obtenidas principalmente en el Perú, pero también contiene numerosas imágenes de sitios arqueológicos peruanos y de Centroamérica. Fueron digitalizadas todas las imágenes pertenecientes a Fujii en el año 2018, gracias al apoyo de “DiPLAS” (el proyecto de digitalizaciones de imágenes fotográficas para estudios regionales) e “Info-Forum Museum” (el proyecto emblemático del Minpaku que se detalla líneas abajo). Se culminó la preparación de su registro visual básico, la “Colección fotográfica de los estudios etnológico y arqueológico en los Andes”,¹¹⁾ y ahora se está en el proceso de agregar los datos elementales tanto en japonés como español para configurar el archivo digital avanzado.¹²⁾

Esta colección posee imágenes pertenecientes a la misma época de las imágenes que se conservan en la colección de Tomoeda, ya que ambos investigadores son contemporáneos y peruanistas, y trabajaron juntos en varias ocasiones en los Andes. Pero

a su vez, en la colección de Fujii destaca un conjunto de imágenes que refleja su interés de estudio, como las múltiples escenas de las ferias dominicales o temporales que observaron en determinadas ciudades andinas como Pisac o La Paz, en donde se concentran diversos productos que vienen de las comunidades y alrededores. También nos atrae una serie de imágenes sobre trabajos de arte popular peruano, en las que aparecen ilustres maestros que estaban dedicados a confeccionar estas maravillosas obras. Algunas de estas piezas se hallan conservadas en el Minpaku. Esas imágenes nos muestran las creaciones y los talentos singulares de esos maestros, a la par que transmiten el proceso de ingeniosa labor de los artistas.

Además de esto, debe resaltarse con respecto a este archivo construido por el equipo de dicho proyecto, que tiene una función muy avanzada para la búsqueda de imágenes, al introducir Inteligencia Artificial (IA), que reconoce automáticamente los elementos que aparecen en cada imagen, para mostrar opciones de palabras claves (Foto 1). Este sistema tiene la capacidad de aprender por sí mismo para mejorar las acciones de búsqueda, relacionándose con las imágenes que están guardadas en el mismo archivo, facilitando encontrar las fotografías vinculadas a lo que se desea buscar. Si bien el sistema necesita aún mejorar las medidas de revisión y arreglar los contenidos, es cierto que el archivo establecido con miles de imágenes y sus respectivos datos es muy útil para los investigadores interesados en la cultura andina.

Ambas colecciones de imágenes fotográficas indudablemente son muy valiosas,



The screenshot shows a web interface for a digital archive. On the left, there is a large image of a market scene with various goods and people. Below the image, it says '1800px | フルサイズ' and 'No. 793'. On the right, there is a '基本情報' (Basic Information) section with the following fields:

- キャプション: 中部高地、ワシカヨ市、日曜市
- 説明:
- 撮影地域: ヘルシー、フニン州
- 地域:
- 撮影時期: 1970年
- 年代:
- 民族名:
- 撮影対象物:
- 漢字名:
- 公開可否: 開題なし
- 公開条件:

Below this is a 'キーワード' (Keywords) section with a list of tags: Market, Public space, City, Food, Marketplace, Bazaar, Produce, Grocery store, Greengrocer, Vegetable. At the bottom, there is a '基本情報 英語' (Basic Information English) section with the following fields:

- [英語]キャプション: feria dominical de Huancayo
- [英語]説明:
- [英語]撮影地域: Departamento de Junín - Parú
- [現地語]撮影地域:
- 撮影地域 (現地語読み):
- [英語]撮影時期: 1970
- [英語]民族名:
- [英語]撮影対象物:

Foto 1 Una página del archivo fotográfico de Fujii establecido por el Minpaku (una escena de la feria dominical en Huancayo). En la parte central de la información aparecen unas palabras claves (en inglés: Market, Public space, City, Food, Marketplace, Bazaar, Produce, Grocery store, Greengrocer, Vegetable), las cuales se han reconocido automáticamente por el sistema de IA. (Fuente: Archivo fotográfico de DiPLAS. <https://diplas.minpaku.ac.jp/collection/mdl2018a02/>)

permitiendo el conocimiento de diferentes facetas culturales andinas, como las danzas, fiestas, rituales, y otras tradiciones, más aún si se tiene en cuenta que algunas de ellas ya no se pueden observar en tiempos actuales. Estas colecciones son complementarias para observar la sociedad andina de aquellos tiempos, contienen la posibilidad de mirar desde distintas perspectivas si se hace un cruzamiento visual de ambas colecciones. Sin embargo, es necesario pensar ahora, tal y como lo afirmaron Kato y Kawabe (Kato y Kawabe 2006; Kato 2013), en la mejor forma de desplegarlas, en cómo valorar esta preciosa colección que nos han dejado nuestros predecesores, y cuáles serían las medidas más adecuadas para utilizar estos recursos culturales en estudios futuros. Quizás se puedan encontrar diversas formas de aprovechamiento dependiendo de los diversos intereses que tengan los investigadores.

En la siguiente sección, como un caso de estudio para abrir el camino para utilizar estas fuentes de información visual tan valiosas y que no se tienen en otros lugares, presentaré el proyecto llevado a cabo por los miembros del Minpaku.

3. EL PROYECTO DE LA CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO ARCHIVO DIGITAL

El Minpaku, como he mencionado en las líneas anteriores, está liderado por las investigaciones de estudios etnológicos andinos desde su fundación, las colecciones conservadas cuentan actualmente con un total de más de 350,000 piezas, que adquirieron de distintas partes del mundo. Existe una buena cantidad de objetos de procedencia latinoamericana, siendo el Perú uno de los países que cuenta con mayor número de registros, alcanzando alrededor de 3,800 materiales provenientes de las regiones andinas y amazónicas, consistentes en trajes típicos, instrumentos musicales, tejidos, ornamentos y obras de arte populares, entre otros.

A partir de 2014, el Minpaku lanzó un nuevo proyecto de estudio denominado “Info-Forum Museum”, cuyo objetivo es compartir información de bienes culturales conservados en dicho museo con distintas instituciones nacionales e internacionales, investigadores y la comunidad local, a fin de valorarlos como un recurso cultural universal.¹³⁾ Este proyecto destaca por tener una forma de archivo digital interactiva entre miembros asociados, como un “fórum” (sitio público), donde se puede agregar o compartir datos o comentarios acerca de cada objeto mediante este sitio virtual, cuya meta es la construcción de una plataforma de información de nuestras colecciones.

En el marco de este proyecto, el programa específico de la región de América central y del sur fue puesto en marcha en el 2018, teniendo como plazo temporal de dos años de trabajo. La primera etapa estaba enfocada a ordenar la base del sistema e incrementar las informaciones, para construir un archivo conformado no solamente por los datos inherentes a los objetos como su tamaño o el tipo de material, entre otros, sino también por información en torno a ellos, como los sitios donde fueron confeccionados o utilizados, las formas de elaboración y el uso dado, las personas quienes lo fabrican... es decir: componer un archivo digital con una vasta información etnográfica.

Para lograr este objetivo, las colecciones fotográficas mencionadas en la sección

anterior nos ayudan no solo a aportar información visual, sino también a obtener nuevos datos renovados y compartidos entre las personas relacionadas. En esta sección presento el avance de este proyecto, enfocado en las líneas que sobresalen de su desarrollo.

3.1 Articulación del pasado y el presente

Si bien las imágenes fotográficas de las dos colecciones mencionadas contienen múltiples escenas culturales andinas, el Minpaku tiene una gran ventaja respecto a ellas, dado que una parte de las imágenes se han tomado durante los trabajos de investigación realizados por los miembros de este museo. Es decir, se puede encontrar imágenes fotográficas relacionadas con las piezas que se conservan en nuestro museo. De hecho, Tomoeda dejó un conjunto de imágenes relacionadas con una expedición¹⁴⁾ que se llevó a cabo, previa a la feria mundial “Expo’70” que se celebró en Osaka, para recoger materiales necesarios, los cuales permanecieron en el Minpaku tras terminar ese evento.

Aprovechando esta ventaja, como primer paso para preparar el nuevo archivo digital, hemos seleccionado una serie de imágenes que sirven para explicar cada pieza, las cuales contribuyen a formar una etnografía sobre los objetos. Por ejemplo, un traje típico andino o amazónico, además de la información básica de este tipo de material, muestra la forma de vestirse de la persona que usa la indumentaria, así como escenas alusivas al momento en que se está confeccionando, y otras imágenes relacionadas con las costumbres que tienen las personas que usan tales objetos. Asimismo, en el caso de la máscara, hemos podido agregar la imagen en la que se hace uso del mismo objeto en una festividad, aparte de las imágenes que muestran su fabricación por un maestro (Foto 2). Estas imágenes ayudan a comprender las tradiciones o costumbres en torno a esos objetos, y se complementan visualmente con los datos elementales escritos, incluso algunas imágenes nos informan de las cosas que actualmente ya están en desuso o de las costumbres que se han quedado anticuadas.

Pero hay que ser consciente, cuando tratamos con este tipo de información registrada en tiempos pasados, sobre el efecto del paso del tiempo, cuyo transcurrir genera inevitablemente cambios, tratándose de aspectos culturales, por lo que es necesario tomar en cuenta esta condición a fin de actualizar la información relacionada con los objetos culturales. Es por ello que se tomó la medida de agregar algunas imágenes contemporáneas respecto a los objetos que están en el archivo, para que pueda entenderse la nueva modalidad acerca de cada objeto.

De esta forma, se está en posición de contribuir a registrar los cambios y continuidades de los objetos culturales de la colección, tal y como lo hace Kawabe en su ensayo respecto a los instrumentos agrícolas, en el cual, a través de la revisión de imágenes fotográficas y la ilustración de crónicas, pudo revelar el uso de algunos instrumentos a través del tiempo, de lo remoto a lo contemporáneo (Kawabe 2007). No obstante, con este punto de vista diacrónico, estamos intentando profundizar en la información sobre nuestras colecciones, desde otro ángulo, con la finalidad de poner en práctica el concepto de “Info-Forum”, trabajo que será abordado más adelante.



Foto 2 El modelo de la página del nuevo archivo digital de “Info-Forum Museum”. En la parte inferior están dispuestas algunas imágenes fotográficas relacionadas con el objeto, y hay espacio para escribir los comentarios de los visitantes de este archivo. (Fuente: Archivo digital de “Info-Forum Museum” del Museo Nacional de Etnología)

3.2 La herencia de las manos

La parte que se está desarrollando con un ángulo diacrónico en el marco de dicho programa, es la información descriptiva de las obras de arte popular peruano, las cuales se encuentran en una buena cantidad de piezas en las colecciones de museo. El Minpaku ha destacado la riqueza de las colecciones de arte popular elaboradas por las manos de grandes maestros peruanos, quienes ahora son reconocidos con diversos premios por su talento y creatividad. Entre ellos se encuentran los retablos ayacuchanos de Jesús Urbano y Florentino Jiménez, las obras de los imagineros cusqueños Antonio Olave, Edilberto Mérida, Santiago Rojas, las famosas muñecas de cuello largo de Mendívil, las muñecas documentadas fabricadas por los esposos Maximiliana Palomino y Enrique Sierra, y las esculturas en piedra de Huamanga hechas por Julio Gálvez. Quiero resaltar que algunas de estas piezas son únicas, como también son de las mejores obras hechas por los maestros, obras que han sido preparadas exclusivamente para la colección del Minpaku, y que son difíciles de conseguir en la actualidad.

Las obras de estos maestros, en su conjunto, tienen por lo general un estilo o diseño que caracteriza sus trabajos, pese a que cada una de las piezas tiene temáticas diferenciadas, demostrando así una particular y distintiva forma de expresión. En muchos casos, los hijos de tales maestros han heredado la profesión o técnicas de trabajo, hasta el punto que muchos de estos maestros peruanos han ido trabajando bajo la modalidad de un taller familiar. Teniendo en cuenta este aspecto, se ha generado un formato informativo para las colecciones de grandes maestros con una línea genealógica familiar, mostrando sus trabajos por generaciones, con la finalidad de entender su continuidad o el legado cultural de sus familiares que han seguido cultivando el oficio, cuidando de señalar las diferencias que diferencian tanto los estilos de trabajo y la época (Foto 3).

Precisamente las colecciones fotográficas nos ofrecen otra ventaja, en vista de que el registro visual permite dar cuenta del proceso de elaboración de las piezas, como también de otra información relevante sobre estas obras adquiridas en la segunda mitad del siglo pasado. Aprovechando estas imágenes hemos podido reconstruir visualmente el proceso laboral seguido y la evolución de sus talleres como una información visual de carácter documental. Asimismo, las informaciones visuales legadas por Fujii nos han podido encontrar nuevamente con esos maestros y sus familias que han heredado su taller. Nuestra visita (impensada por ellos), brindó la oportunidad de actualizar los datos o memorias que tenemos y obtener nuevos datos, reforzando nuestros lazos de amistad fructífera para nuestro programa de estudio.

De esta manera, hemos logrado la construcción del archivo digital previo para el 2020, conformado por imágenes que registran la fabricación de las piezas que fueron hechas a petición de nuestro museo, las cuales grafican la técnica de trabajo empleadas por el propio maestro, con información complementaria sobre la condición actual de sus trabajos. Algunos maestros, como el caso del ilustre maestro Joaquín López Antay, ha llegado a alcanzar hasta la tercera generación de artistas, siendo su nieto quien continúa el oficio de retablista, aunque posee diferencias de estilo propias de las obvias diferencias generacionales. Es de señalar que la última generación de esta familia, si bien no ha llegado a heredar el mismo trabajo de su antecesor como imaginer, se ha dedicado a

promocionar el arte popular mediante la gestión de un museo histórico familiar en la antigua casa y taller del prominente maestro, y ahora está empezando a producir las cerámicas con un diseño inspirado en las flores del retablo. Es posible precisar el valor y la historia de nuestra colección de retablos en esa línea de generaciones familiares y brindar información específica para cada objeto.

En este programa todavía quedan algunos detalles para optimizar el entendimiento sobre los trabajos de cada maestro, por lo que se necesita revisar las obras que están



Foto 3 La página muestra la evolución de cada familia de grandes maestros en el archivo fotográfico realizado por el programa de “Info-Forum Museum”. (Fuente: Archivo digital de “Info-Forum Museum” del Museo Nacional de Etnología)

conservadas en distintas instituciones o las que se encuentran formando parte de colecciones privadas, ya que las piezas pertenecientes al Minpaku son solo una pequeña parte de la totalidad de obras que realizaron los maestros. Asimismo, actualizar la información de las piezas de la colección obliga a un trabajo de búsqueda de muchas de estas obras, dispersas en el mundo, y conservadas en instituciones públicas o en manos privadas.

A fin de desarrollar ese tipo de estudio, es necesario realizar más trabajos, con la colaboración de instituciones públicas y privadas, así como con la participación de personas a distintos niveles, no solamente el de los investigadores, sino también a nivel de los productores de tales piezas (lo que involucra según sea el caso, a sus familias), y también a las personas locales, quienes tienen conocimiento de esas tradiciones. El diálogo con ellas abre más posibilidades para este programa de estudio, pues todos los actores involucrados son poseedores de recuerdos o informaciones relacionadas con las piezas, por lo que el nuevo archivo digital ha incorporado un sistema en el que se puede adicionar datos o comentarios desde distintas partes del mundo, facilitando la participación de diversas personas en este “forum” de información.¹⁵⁾ Algunos aspectos que se han presentado en esta sección, están desarrollados en el artículo que se incluye en el presente volumen (Capítulo 5).

4. CONTENIDOS: LOS RECORRIDOS Y LA VALORACIÓN CULTURAL

Teniendo en cuenta las ideas de los estudios mencionados líneas arriba, el presente volumen se compone de dos temas. El primero muestra el alcance de las investigaciones etnográficas como un recorrido de lo hecho desde hace varias décadas atrás, construye una perspectiva para estudios futuros, y hace una valoración de la experiencia, conocimiento y recursos materiales e inmateriales que se obtuvieron a lo largo de los trabajos realizados en el Perú.

Los primeros dos artículos escritos por antropólogos peruanos, están destinados a las críticas y la reflexión sobre el estudio etnológico andino desplegado por los japoneses, y persiguen desarrollar nuestro estudio, aprovechando las perspectivas y los recursos obtenidos en los caminos de investigación que han proseguido los antropólogos japoneses durante varias décadas en los Andes.

Nuestro colaborador durante años, el antropólogo cusqueño Jesús Washington Rozas Álvarez, compartió su estudio y experiencia de investigación con sus colegas japoneses, es así que nos lleva a reflexionar sobre la tradición andina, la cual es una noción que viene desde tiempos prehispánicos en las comunidades andinas. El autor, se inspira en el trabajo del antropólogo japonés Tomoeda, ofreciendo su interpretación personal del mismo, revisando varios mitos y ceremonias rituales. El enfoque especial de su análisis se hace con la idea de “reunir lo disperso” o, en otro caso, “dispersión y concentración”, basado en conceptos de unidad y multiplicidad, en la que intenta extraer esa idea desde los cuentos o mitos y actos rituales que practican las comunidades cusqueñas de la provincia de Calca. Su concepción y análisis revela el mito andino como depositario de nociones arquetípicas, las cuales se sustentan por la acción ceremonial.

Mientras tanto, Jeffrey Gamarra, quien tiene varios años de docencia en la universidad de Ayacucho, propone la posibilidad de diálogo entre la antropología japonesa y peruana como ejemplo de trayectorias no occidentales de esta disciplina. Ambos países, como indica el autor, están considerados como subalternos en el campo antropológico, y emergieron al calor del desarrollo del trabajo de campo etnográfico que acompañaba al expansionismo geopolítico de los estados europeos y norteamericanos. Pese a ello, llega a la convicción de que queda la esperanza de abrir una nueva esfera de estudios etnológicos andinos por ambos investigadores, como los que realizaron nuestros precursores peruanistas. El autor emprende una revisión de la historia de los estudios antropológicos tanto japoneses como ayacuchanos, y en la que se afirma la existencia de muchos aspectos que se comparten entre ellos, los cuales pueden abrir discusiones para futuros estudios.

A continuación, dos antropólogos japoneses expertos en trabajo de campo, con largos años de experiencia e inmensos conocimientos sobre las comunidades andinas ubicadas en las regiones del sur peruano, nos proporcionan etnografías con rica y vasta información. Cabe mencionar que tanto el interés de cada estudio como de la perspectiva asumida por los respectivos autores son independientes, pero también complementarios para una mejor comprensión de la sociedad andina.

El trabajo de Hideo Kimura nos presenta un cuidadoso análisis y síntesis acerca de las situaciones de las comunidades campesinas afectadas por la Reforma Agraria del gobierno de Velasco, un evento crucial para las comunidades campesinas peruanas a nivel nacional, pero que según Kimura, no en todas las comunidades produjo el mismo resultado al introducir esas nuevas instituciones, mostrando diversidad en los grados y formas de asimilación, dependiendo de las características de las tierras ubicadas en distintos pisos ecológicos. La investigación realizada por Kimura acerca de las comunidades cusqueñas, abarca no solamente los datos presentados por el gobierno, en este caso el PETT (Proyecto Especial de Titulación de Tierras), sino también su propia información, como ubicación de viviendas, forma de trabajo agrícola o relación entre los miembros de las comunidades campesinas, datos que fueron obtenidos por el trabajo de campo llevado a cabo en varias comunidades que pertenecen a la provincia de Calca. El estudio apunta a indicar como aspecto relevante en la generación de esa diversidad, la relación de los miembros de la comunidad con las haciendas.

Por su parte, Tetsuya Inamura, con vasta experiencia en temas pastoriles, intenta realizar un estudio comparativo muy valioso para ampliar nuestra perspectiva sobre los pobladores altoandinos, ofreciendo múltiples aspectos acerca de las actividades pastoriles nómadas y sedentarias, que se observan en las regiones de los Andes y del Himalaya en Mongolia. El autor, valiéndose del incansable trabajo de campo realizado en las comunidades pastoriles de ambas regiones, presenta una riqueza de información etnográfica, no solamente de las prácticas que se ejecutan en torno a los animales o estancias, sino también de las tradiciones rituales y fiestas. El amplio conocimiento que tiene Inamura sobre pastores de ambas regiones, se hace evidente al afirmar que los pastores altoandinos no necesariamente son trashumantes, como ha sido afirmado por otros científicos.

El último trabajo, presentado por Yuriko Yagi, intenta analizar los objetos del arte popular peruano como material de estudio etnográfico e histórico de lo andino. Ella se enfoca en las obras de retablos confeccionados por dos maestros prominentes de origen ayacuchano, retablos en los que se representan escenas de temas históricos que están inspirados a su vez en episodios de la famosa crónica de Felipe Guamán Poma. A través de analizar varias obras relacionadas, e información sobre el contexto en el que aparecieron las piezas analizadas, la autora nos muestra la forma en que se plasma en ellas tanto las escenas del pasado andino, como también las experiencias o memorias personales que tienen los respectivos retablistas. De este modo destaca el enorme valor cultural e histórico que contienen las obras de arte popular peruano, para volver la mirada hacia el pasado y los sucesos ocurridos en torno a la población andina.

Estoy segura de que los debates y las perspectivas de investigación presentadas por los autores proporcionarán a los lectores perspectivas diferentes y complementarias para acercarse a los estudios etnológicos andinos. Este volumen espera abrir nuevas aproximaciones interpretativas que servirán de referencia para los investigadores de la generación siguiente.

AGRADECIMIENTOS

El presente artículo forma parte de los trabajos del proyecto “Info-Forum Museum” del Museo Nacional de Etnología (programa regional Centro y Sur América: 2018–2020), el proyecto de DiPLAS del Museo Nacional de Etnología (2018) apoyado por JSPS KAKENHI (N° JP16H06281) y el estudio de investigación de JSPS KAKENHI (N° JP17K13594). Manifiesto mi agradecimiento por los apoyos de las instituciones relacionadas con estos estudios.

NOTAS

- 1) En este artículo, cuando hablamos de “antropología” nos referimos a la antropología cultural y social, en otras palabras, al estudio etnológico, lo cual no incluye a la arqueología, con la excepción de casos especiales.
- 2) El presente artículo no tiene la intención de hacer un balance de los estudios realizados por los investigadores japoneses, a través de una revisión de todos los estudios, dado que ya se ha hecho en otros artículos (cf. Kato 1991; 2014).
- 3) Los trabajos representativos de la época, realizados en la sierra central, son una serie de investigaciones del Instituto de Etnología y Arqueología de Universidad Nacional Mayor de San Marcos dirigidas por José Matos Mar, en los pueblos que se encuentran en la parte alta de la provincia de Yauyos y Huarochirí (Lima), y que se iniciaron en 1948, para continuar posteriormente a lo largo de la década de 1960 en el valle de Lurín y Chancay. En la parte sur de los Andes, la expedición a Q'ero fue iniciada en 1957 por el equipo formado por los antropólogos Oscar Núñez del Prado y Efraín Morote, apoyados por un equipo multidisciplinario (cf. Roel Mendizábal 2000).

- 4) Es importante recordar que la antropología peruana “es hija de indigenismo” (Degregori 2000: 31), que tiene larga trayectoria, como su antecedente, y que va más allá del folklore y la antropología, la cual se remonta a las actividades de intelectuales como Luis Valcárcel y Uriel García a principios de siglo pasado (cf. Marzal 1981).
- 5) En aquellos años Japón no estaba económicamente recuperado y estable dado que poco antes había finalizado la Segunda Guerra Mundial, que supuso una coyuntura adversa que dificultó el desarrollo de estudios antropológicos.
- 6) La contribución presentada por este proyecto está publicada en tres tomos editados por Masuda (1981; 1984; 1986).
- 7) Las publicaciones fueron editadas por Millones, Tomoeda, y Fujii (Tomoeda y Millones 1992, 1996; Millones, Tomoeda, y Fujii: 1998, 2000, 2003).
- 8) El informe o estudio relacionado con este proyecto de JSPS está publicado por Kato y Kawabe (cf. Kato y Kawabe 2006; Kawabe 2007, 2008, 2009; Kato 2013).
- 9) El conjunto de las fotografías fue donado en marzo del 2005 por el mismo Tomoeda a dicho museo. Mayores detalles sobre la donación se encuentran en los ensayos de Tomoeda (2007) y Kato (2013).
- 10) Este archivo está disponible en su página de web, accesible al público interesado (<https://rci.nanzan-u.ac.jp/museum/db/>). Actualmente pueden revisarse solo unas 160 fotos de colección. Sin embargo, según da cuenta el encargado del proyecto, se sigue avanzando en los trabajos de digitalización y se estima que la colección alcanzará alrededor de 46,000 registros fotográficos en total (Información obtuvo en 10 de Julio del 2019).
- 11) Este archivo digital está dispuesto en la página del Minpaku (<https://diplas.minpaku.ac.jp/collection/mdl2018a02/>)
- 12) La primera etapa de este trabajo ha culminado en 2021, contando con las informaciones de casi 6,000 imágenes en ambos idiomas. Se queda casi 10,000 imágenes para trabajar en segunda etapa que inicia desde 2022.
- 13) En cuanto a este proyecto emblemático del Minpaku, está detallado en el artículo de Kishigami (2016) “An Info-Forum Museum for Cultural Resources of the World: A New Development at the National Museum of Ethnology”.
- 14) Este viaje se realizó entre febrero y mayo de 1969, visitando Colombia, Venezuela, Perú, Brasil y Paraguay, cuyas imágenes alcanzan más de 1,400 fotografías.
- 15) Este archivo digital estará abierto próximamente para las personas interesadas en este campo de estudio. Por el momento, se necesita de una autorización previa para tener acceso, para garantizar la seguridad del sistema, y estamos distribuyendo la contraseña a los miembros asociados.

BIBLIOGRAFÍA

Degregori, Carlos Iván

- 2000 *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana* (Perú Problema 27). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad de Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos.

Fujii, Tatsuhiko

- 2014 Hiroyasu Tomoeda, el “adelantado” de la antropología andina por los japoneses. En Embajada del Japón, Asociación Peruano Japonesa, y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nanzan (eds.) *La antropología peruana por los japoneses: Retrospección y perspectiva*, pp. 12–14. Lima: Asociación Peruano Japonesa, Embajada del Japón.

Inamura, Tetsuya

- 1995 *Llamas y alpacas: Sociedad indígena y cultura pastoril en los Andes*. Tokio: Kadensha. (en japonés)

Kato, Takahiro

- 1991 Estudios andinos en Japón en los años 80: Balance y perspectivas. *Revista Andina* 2: 487–511.
- 2013 *Tomoeda: Archivo etnográfico Raqchi-Copacabana*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- 2014 Estudios andinos en Japón, veintidós años después. En Embajada del Japón, Asociación Peruano Japonesa, y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nanzan (eds.) *La antropología peruana por los japoneses: Retrospección y perspectiva*, pp. 16–19. Lima: Asociación Peruano Japonesa, Embajada del Japón.

Kato, Takahiro y Shinji Kawabe

- 2006 Colección de las fotos etnográficas andinas de Hiroyasu Tomoeda. *Annual Bulletin of the Anthropological Museum* 24: 31–55. (en japonés)

Kawabe, Shinji

- 2007 Digitalización de la Colección de Tomoeda y su valor etnográfico: Con la referencia especial a la tabla de Sarhua. *Annual Bulletin of the Anthropological Museum* 25: 29–53. (en japonés)
- 2008 El informe sobre el proceso de digitalización de la Colección de las Fotos Etnográficas Andinas de Tomoeda. *Annual Bulletin of the Anthropological Museum* 26: 35–50. (en japonés)
- 2009 Continuidad y discontinuidad de la cultura material en los Andes central. *Annual Bulletin of the Anthropological Museum* 27: 47–68. (en japonés)

Kishigami, Nobuhiro

- 2016 An Info-Forum Museum for Cultural Resources of the World: A New Development at the National Museum of Ethnology. En A. Ito (ed.) *Re-collection and Sharing Traditional Knowledge, Memories, Information, and Images: Challenges and the Prospects on Creating Collaborative Catalog* (Senri Ethnological Reports 137), pp. 25–33. Osaka: Museo Nacional de Etnología.

Marzal, Manuel María.

- 1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Masuda, Shozo

- 1981 Introducción. En S. Masuda (ed.) *Estudios Etnográficos del Perú Meridional*, pp. v–viii. Tokio: Universidad de Tokio.

Masuda, Shozo (ed.)

- 1981 *Estudios Etnográficos del Perú Meridional*. Tokio: Universidad de Tokio.
- 1984 *Contribuciones a los Estudios de los Andes Centrales*. Tokio: Universidad de Tokio.
- 1986 *Etnografía e Historia del Mundo Andino: Continuidad y cambio*. Tokio: Universidad de Tokio.

Millones, Luis, Hiroyasu Tomoeda, y Tatsuhiko Fujii (eds.)

- 1998 *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos* (Senri Ethnological Reports 9). Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- 2000 *Desde afuera y desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (Senri Ethnological Reports 18). Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- 2003 *Tradición popular: Arte y religión de los pueblos del norte del Perú* (Senri Ethnological Reports 43). Osaka: Museo Nacional de Etnología.

Pajuelo, Ramón

- 2000 Imágenes de la comunidad: Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú. En C. I. Degregori (ed.) *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana* (Perú Problema 27), pp. 123–179. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad de Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos.

Roel Mendizábal, Pedro

- 2000 De Folklore a Cultura Híbridas: Rescatando raíces, redefubuebdi fronteras entre nos/ otros. En C. I. Degregori (ed.) *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana* (Perú Problema 27), pp. 74–122. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad de Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos.

Steward, Julian Haynes. (ed.)

- 1946 *Handbook of South American Indians*, vol. 1, the Marginal Tribes. Washington: Smithsonian Institution.

Tomoeda, Hiroyasu

- 1986 *El toro y el cóndor*. Tokio: Iwanami-Shoten. (en japonés)
- 2007 Como cronista del mundo andino: La posibilidad de las fotografías etnográficas. *Annual Bulletin of the Anthropological Museum* 25: 9–27. (en japonés)

Tomoeda, Hiroyasu y Luis Millones (eds.)

- 1992 *500 años de mestizaje en los Andes* (Senri Ethnological Studies 33). Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- 1996 *La tradición andina en tiempos modernos* (Senri Ethnological Reports 5). Osaka: Museo Nacional de Etnología.

Yamamoto, Norio

- 1992 *Los descendientes de los incas*. Tokio: Publicación NHK. (en japonés)

El mito y el ritual andino

Jesús Washington Rozas Álvarez

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

1. INTRODUCCIÓN

Cuando me invitaron hablar acerca de la ofrenda andina en un seminario, pensé de inmediato en una parte de mi exposición que los rituales deberían de estar sustentados por el mito. Sabemos que el mito tiene la característica de ser una historia. En otras palabras, es el relato historiográfico de los pueblos. Pero ¿por qué el mito?; al margen de lo mencionado, todo mito mantiene una idea, una noción, un conocimiento (Lévi-Strauss 1970; Hocart 1975; Eliade 1991), y al mismo tiempo, es un contenedor de símbolos, metáforas, metonimias que ayudan a relatar acerca de la manifestación de una divinidad o del origen de una doctrina espiritual.

¿Cuál es el mito que sustenta al ritual andino para su práctica ceremonial?, y ¿qué manifestaciones simbólicas contiene esa noción que oculta el mito? Los mitos andinos de origen son una posibilidad de constituir el camino para explicarnos esta lógica espiritual. Si bien parece repentino echar mano a los mitos de Wiraqocha (deidad andina), Ordenador del Mundo, es porque su diversidad de nombres, su estado andrógino, el lugar de origen para manifestarse entre los mortales, nos servirá para entender una clave del fenómeno religioso y de su conceptualización sobre la unidad.

Los mitos relatan que en un principio existió el desorden, es decir, la naturaleza entrópica, alterada, con turbulencia, desorganizada. Este enigma viene desde tiempos lejanos (Balandier 1990). En ese estado de cosas, el mito trata de dar una explicación y en una de ellas, precisamente el relato, manifiesta que una divinidad se encargó de poner orden al estado caótico. En todo caso, el desorden se vuelve creador (Balandier 1990). ¿Cómo podríamos imaginarnos el orden creado por lo divino?, no hay otra explicación de que la inspiración divina lo fue a manera de un sistema para controlar y garantizar la vida en la tierra.

Los cronistas influenciados por la política religiosa de los evangelizadores escribieron que Wiraqocha fue una divinidad creadora y muchos científicos tomaron la misma idea y escribieron atribuyendo el papel de creador a esta divinidad como lo que Henri Favre comenta en la cita de Kemper Culumbus (1995): la divinidad a la que se atribuye como hacedor y ordenador de las cosas del mundo andino es Kon Titi Wiraqocha Pachayachachi, creador del universo (Favre 1967). Tal vez ese calificativo, vuelvo a decir, no es tan correcto y si se lee con cuidado lo escrito por los cronistas,

Wiraqocha más bien fue un ordenador que planificó el mundo actual. Kemper Culumbus plantea que es una divinidad a la que se le rinde culto a través del clima y las montañas: «Celebrado a lo largo de las rutas de las aguas, incluyendo algunas que pasan a través de vías subterráneas» (Culumbus 1995: 55). Una de las características de esta divinidad es su ambivalencia, tramposa (Urbano 1988). Los mitos que escribieron los cronistas orientan a que esta función quedó a través del tiempo y los lugares: «ha recibido una atención crítica considerable en varios contextos culturales: Chavín, Tiawanaku, Wari, Nazca, Inca son algunos ejemplos» (Culumbus 1995: 55).

Lo que no hay duda es que la ideología espiritualista que surgió en torno a esta deidad por esa época, se puede encontrar en los mitos y en cierta manera, pudo haber influenciado en el pensamiento y comportamiento de los andinos, generando una tradición que tuvo mucha “fuerza” para establecerse en el presente, dirigirse al futuro y mantenerse vigente a través del tiempo. Por esas razones, los comuneros andinos pueden explicar de manera coherente y significativa el origen del mundo que habitan, de las plantas y animales que consumen, de su sociedad, hasta de la forma cómo orientan la vida social, económica, política y sobre todo, la religión y el ritual que practican.

Para averiguar el pensamiento tradicional andino, es importante rastrear con mucho cuidado los mitos que los cronistas narraron, y luego, compararlos con la data etnográfica contemporánea. Cuando observamos el ritual que practican los comuneros andinos que viven por las alturas de la provincia de Calca, Cusco, fueron inevitable las interrogantes que surgían de inmediato: ¿Cuál es la idea “fuerza” que mantiene y manifiesta la tradición del ritual?; ¿Qué elementos son los que se conservan y guían la práctica del ritual y cuáles cambiaron? En realidad, la vinculación que puede existir entre la “idea permanente” que mantiene la tradición de un ritual y al mismo tiempo su dinamicidad, es enigmática, sin embargo, nos llevará a reflexionar sobre esta pregunta: ¿Qué entendemos por tradición, y en el caso particular, qué es una tradición ritual?

Al margen del mito prehispánico que pueda explicar la lógica del pensamiento espiritual andino, la dificultad radica en el tiempo moderno, donde no se puede hallar un relato con este modelo de mito o imaginaria mítica en los rituales, y así poder extraer, sobre su continuidad como tal. Solo debemos mirar hacia atrás en el tiempo, pues algo de lo que se puede estar seguro, es la existencia de rituales que los comuneros en los Andes siguen practicando.

Pero la noción o idea, la sabiduría extraída de los rituales, se supone que el mismo comunero de Pampallacta, Huama y Huarqui de Calca, Cusco, ha debido de haberlo escuchado y aprendido de los mitos más representativos y paradigmáticos que sostiene su ritual. Sin embargo, ese mito existe en la vida interior y exterior del comunero y son los mismos que todos practican al celebrar los rituales. Según Eliade (1991), el mito tradicional, el originario, como una defensa de su tradición se esconde entre los cuentos contemporáneos y mencionando al folklorista ruso V. Propp dice: «Propp ve en los cuentos populares el recuerdo de los ritos de iniciación totémicos... Pero, todo el problema está en saber si el cuento describe un sistema de ritos procedente de un estadio preciso de cultura o si su escenario iniciático es “imaginario”» (Eliade 1991: 203). En los Andes, existen actualmente cuentos que el ritual en su práctica desarrolla como una

idea arquetípica y paradigmática. En otras palabras, el mito original de tiempos prístinos de los Andes se ocultó en el cuento, al que más bien me referiré desde este momento para tal fenómeno como “cripto-mito”. «A menudo, los mitos se mezclan con los cuentos... se presentan con el prestigio de un mito» (Eliade 1991: 208).

Cuando los comuneros celebran sus rituales, regresan a la naturaleza de la “idea fuerza” que luchó para hacerse presente y lucha para su continuidad en el futuro. En todo caso, surge solo lo que está oculto para hacerse presente en la acción celebratoria del ritual. Pero, solo son algunos cuentos los que tienen estas características y podemos decir, están autorizados para transmitir su contenido mítico, en otras palabras, lo que la tradición exige y le interesa sea transmitido.

En este artículo, mi intención es mostrar algunos de esos mitos prístinos y los contemporáneos, para examinar la idea que oculta y de cómo sustenta al ritual andino. En los Andes, los mitos de origen pueden explicarnos la lógica de la espiritualidad andina que mantuvo y mantiene por mucho tiempo a esta cultura.

2. ORIGEN DEL MITO ANDINO

2.1 Una tradición que viene de lejos: Categorías de unidad y multiplicidad

Es complicado rastrear como tradición las categorías de “concentración y dispersión” que se hallan subyacentes en los mitos, cuentos, ritos y en la conducta socioeconómica de los comuneros andinos que viven en la provincia de Calca, Cusco. No obstante, dicen ellos, –en especial los pastores de alpacas y llamas–, que el ritual que practican vienen de la época inca. Aquí podemos indicar sin lugar a dudas, que, en cada comunero, pastor o agricultor, existe un sistema integrado de su cultura que, a través de la educación, desde muy niños, aprendieron. Pero, la coexistencia en la época actual de los mitos y los cuentos en la sociedad andina, plantea problemas complejos.

Para resolver el problema, fue clave rastrear la tradición revisando las crónicas, tal vez la única fuente a la que recurrimos, en especial los mitos que en ella se encuentran, para ver su coexistencia contemporánea y evitar que pueda ser “una tradición inventada”, propia del tiempo contemporáneo. Al respecto, Peter Roberts observó lo siguiente: «Cuando, por razones políticas o por otros motivos, las maneras y las costumbres de una nación han sufrido, en general, un gran cambio, se hace interesante realizar una investigación sobre cómo eran anteriormente» (Morgan 2002: 49).¹⁾

En el pasado, dice la mitología incaica, que la tierra se pobló por ordenanza de Wiraqocha, divinidad andina. Esta deidad, según recorría bajando y subiendo los cerros de los Andes creó lugares de origen, que los naturales llamaron *paqariq* (significa: aparecer, que se origina, se crea o nace o alguien). Luego, ordenó que de estos *paqariq* saliesen los hombres, las plantas y animales para habitar la tierra, tal como relata el cronista Sarmiento de Gamboa: «...a las voces que daba todo lugar obedeció, y así salieron unos de lagos, otros de fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes, e hinchieron las tierras y multiplicaron las naciones que son hoy en el Pirú» (Sarmiento de Gamboa 1942: 53).

¿Dónde o a qué lugar están conectados los *paqariq* de origen?, es decir, ¿Cómo es

ese lugar de donde emergieron los hombres, los animales y las plantas para poblar la tierra? Es posible que exista un centro desde donde los hombres, por orden de la divinidad, salieron a poblar la tierra. La visión nos hace imaginar que los *paqariq* son más bien puertas que comunican con un mundo que está fuera del alcance de los mortales. Los comuneros de hoy le conocen con el nombre de *Ukhupacha* (el Mundo de abajo, de las cavernas y negro abismo). En especial, los ritos de los pastores andinos se refieren a él en diferentes formas tradicionales y son en esencia simbólicos y rituales. En todo caso, ese *Ukhupacha* que siempre está en boca de los comuneros ¿es un lugar centralizado? Lo que está claro es que los *paqariq* se hallan en todo los lugares de la tierra y se abrieron bajo una forma especial de dispersión: unos en lagos, otros en peñas, cavernas, árboles, etc.; lo más sorprendente del mito andino, es que los *paqariq* fueron visualizados y conocidos como *waka* (adoratorio, lugar sagrado). En todo caso, el *Ukhupacha* está fuera del alcance del mundo habitado. Albornoz relató esta visión de la manera siguiente:

Ay, como dixe arriba, el principal género de guacas que antes que fuesen sujetos al ynga tenían, que llaman pacariscas, que quieren dezir criadoras de sus naturalezas. Son en diferentes formas y nombres conforme a las provincias; unos tenían piedras, otros fuentes y ríos, otros cuebas, otros animales y aves en otros géneros de árboles y de yervas y desta diferencia trataban de ser criados y descender de las dichas cosas, como los yngas dezia[n] ser salidos de Pacaritambo, ques de una cueba que se dize Tambo Toco y los angaras y soras descender de una laguna llamada Choclo Cocha y desta manera todas las provincias del Pirú. (Albornoz 1984: 197)

Según el mito, los *paqariq* convertidos y conocidos como *waka*, representan un “lugar único” o un “poder único” de donde emergieron los hombres por la ordenanza de Wiraqocha. Es posible que el rito andino se refiera a él en sus diferentes formas tradicionales. Este “poder único” y su dispersión como una forma complementaria fueron causado por un tercer elemento (Wiraqocha) que generó dinamicidad condicionando la existencia de los seres biológicos que se hallan en la tierra. En el libreto del ritual andino es donde se emplea este concepto o idea simbólica expresada de la siguiente manera: concentración –dispersión– concentración. En sí es una combinación que proporciona diversas posibilidades de dinamicidad durante el ciclo que viene a ser arbitrario cuando la sociedad se orienta hacia el desarrollo para su vida cotidiana.

La tradición del ritual andino se sostiene sobre la creencia prevaleciente de los orígenes de sus antepasados recordados por medio del mito como sustenta Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, quien relata que cada pueblo vino de un centro de origen para poblar la tierra: «[Y] por ser más conocidos, los mandos que cada provincia y cada pueblo se escogiesen o hiziessen de donde descendieron, o de donde vinieron: ...los escogieron por su pacarisca o pacarimusca, unos a las lagunas, otros manantiales, otros las peñas biuas y otros a los serros y quebradas» (Pachacuti Yamqui 1950: 218).

Durante su ritual, los pastores de Pampallacta evocan este hecho cuando imploran a sus alpacas y llamas que salgan de sus *paqariq* (laguna o manantiales) para poblar y formar su rebaño. La oración del *samy* textualmente lo invoca de esa manera: «que



Foto 1 Celebrando el *Samy* (parabienes de deseos para la abundancia de animales en el corral) (Foto: Tomada en comunidad de Siusa, provincia de Calca, Cusco, 1985. Fuente: Colección fotográfica de Hiroyasu Tomoeda, Archivo del Museo Antropológico de la Universidad Nanzan)

vengan los pardos, las wallatas de par en par, a mi *Qorikancha*, *Qollqekancha*». El pastor se concentra en esta idea al momento de celebrar el ritual para que abunden animales en su corral (Foto 1).

Seres humanos, animales y plantas comestibles emergieron de un mismo centro: el “*Ukhupacha*”, vale decir, de los profundos reinos. Sin lugar a dudas, la naturaleza de los *paqariq* viene a ser el símbolo del origen, no sólo de los grupos de parentesco, sino también de los animales y de las plantas comestibles como reiteradamente repetimos. El cronista Garcilaso de la Vega (1991) también menciona sobre el significado de los *paqariq* cuando describe sobre los ayllus de la zona del lago Titicaca que pensaban que sus antepasados habían salido de esos lugares (cerros, rocas, lagunas), tal como creen los comuneros de Huama, Calca, que descienden de un *Wama Machu* que había salido de un cerro. Según Garcilaso, los ayllus del lago Titicaca ofrendaban a los *paqariq* para que los grupos de parientes se perpetúen en el tiempo.

Otros se precian venir de una gran fuente, de la cual afirman que salió el primer antecesor de ellos. Otros tienen por blasón haber salido sus mayores de unas cuevas y resquicios de peñas grandes. Y tenían aquellos lugares por sagrados y, a sus tiempos, los visitaban con sacrificios en reconocimiento de hijos a padres. Otros se preciaban de haber salido el primero de ellos de un río: teníanle en gran veneración y reverencia como a padre. Tenían por sacrilegio matar el pescado de aquel río, porque decían que eran sus hermanos. (Garcilaso 1991: 113, cap 29, vol. 1)

Según la tradición histórica de los comuneros de Calca (Huama, Pampallacta y Huarqui), en sus rituales evocan esta idea, con la intención de que los animales (alpacas y llamas) salgan de las lagunas y se dirijan al corral del pastor. Pero también creen que por un error en el ritual o por la tecnología mal aplicada o por el comportamiento moral

de la gente, los animales regresan a su origen por donde han salido. Veamos esta oración de deseo o *samy* de don Felix Pari que observamos su ritual en febrero de 1990.

Con vuestra licencia señores y señoras, con la licencia de nuestro *Apu* invocaré mis deseos para las alpacas, llamas, para el padrillo, el pardo, que vengan de Sicuani, del *paqareq* del *Ausangate*, que vengan a mi *Qorikancha*, *Qollqekancha*, *Mullukancha* hasta que rebase. Que vengan de par en par, caminando y adornado de flores de *pallcha*, *chiwanway*.

Los rituales también tienen la función de proteger y retener para que las plantas y animales vitales no regresen a su estado original. Para que no suceda eso, ya que tienen esta tendencia, los rituales deben evitarlo cumpliendo con lo prescrito.

La “idea” del origen de los ayllus, animales y plantas que emergieron en diferentes lugares (cavernas, lagos, piedras, etc.), es que llegan de un “solo lugar”. Ese lugar es un centro universal, inmenso, que viene a ser una potencialidad fuera del alcance del pensamiento y la imaginación de los humanos que los comuneros de hoy identifican, como ya dijimos como *Ukhupacha*. Un mundo de adentro, imaginado como una red de túneles y laberintos llamados: *chinkanas* (lugar donde uno se pierde o se extravía). Otros comuneros lo asocian como un mundo paralelo al presente.

2.2 Simbología de la divinidad andina Wiraqocha y los hermanos Ayar

Creo con toda sinceridad que, para abordar sobre la lógica del pensamiento andino contemporáneo, es necesario ver la leyenda de los hermanos Ayar que salieron de Tanput’oqo (caverna mítica) por Paqareqtambo (Paruro, Cusco). Como se puede suponer, este lugar fue el *paqariq* de los incas, de donde surgieron para fundar la ciudad de Cusco. La leyenda relata que de los cuatro hermanos originales quedó uno, Manco Capac, quien se convirtió en el mítico progenitor de la dinastía gobernante de los incas.

Los cronistas dicen que los míticos hermanos Ayar, con excepción de Manco Capac, después de haber salido de las cuevas se convirtieron en piedra durante su viaje al Cusco. De esta manera, tanto las fuentes arqueológicas como las históricas indican que los santuarios incas estaban formados de piedras talladas o de forma natural. Bauer (2000) dice que los manantiales y piedras constituyen casi el 60 por ciento de los santuarios en la relación a las *wakas*. Por ejemplo, según Cobo (1956), el santuario de Huanacauri, el lugar más sagrado de los incas, era adorado en forma natural, sin ser labrado.

Lo que aquí nos interesa es el papel que juega uno de los Ayar de los cuatro hermanos, desde el momento que salieron de las ventanas (Tanput’oqo) en Paqariq Tampu (este lugar tal vez signifique casa, hogar, como el útero de la Madre Tierra de donde nacieron), en busca de un lugar paradigmático para fundar la ciudad de Cusco (Qosqo). Del grupo de los hermanos y sus mujeres, Ayar Manco fue el líder designado para guiarlos, el que dio órdenes en la tarea de fundar una ciudad y una dinastía de gobernantes. Sin embargo, durante el camino en dirección al cerro Huanacauri, para tomar el valle del Cusco que poseía las condiciones favorables desde el punto de vista geográfico, ecológico, hidrográfico y sobre todo con tierra fértil para la agricultura y el

pastoreo, Ayar Cachi (el disociador) contradijo los mandatos de Ayar Manco, el hermano mayor de los Ayar. Los cronistas lo relataron, no como un hecho histórico, sino como meros episodios imaginados y proyectados sobre la historia (Campbell 2014). Pero esta imaginación de una historia de esta naturaleza anuncia lo que a nosotros nos interesa: la mentalidad de los creadores dentro del relato histórico. La forma de pensar es lo importante porque a través de ella se anuncia una creencia y costumbre que se enraíza en la sociedad. Utilizaremos el relato de Sarmiento de Gamboa, pero podríamos tomar a cualquier otro cronista que dice lo mismo para mostrar nuestro fin. Cuando los hermanos buscaban tierra fértil, Ayar Cachi, desobedeciendo, impedía la labor y el objetivo planificado. Entonces, acordaron castigarlo devolviéndolo al Tanput'oqo:

Y aquí entraron en acuerdo sobre lo que debían hacer para su viaje y para apartar de sí uno de los cuatro hermanos ingas llamado Ayar Cache. El cual, como era feroz y fuerte y diestrísimo de la honda, venía haciendo grandes travesuras y crueldades así en los pueblos, por donde pasaban, como en los compañeros. Y tenían los otros hermanos que por la mala compañía y travesuras de Ayar Cache se les deshiciesen las compañías de gentes, que llevan, y quedasen solos. Y como Mango Capac era prudente, acordó con el parecer de los demás de apartar de sí con engaño a su hermano Ayar Cache. Y para eso llamaron Ayar Cache y le dijeron: “Hermano, sabed que en Capactoco se nos olvidaron los vasos de oro, llamados topacusi, y ciertas semillas y el napa, que es nuestro principal insignia de señores”... “Conviene al bien de todos, que volváis allá y lo traigáis”. Y como Ayar Cache... corrido destas palabras obedeció y partióse, a lo hacer...cuando Ayar Cache entró en la ventana o cueva Capactoco a sacar las cosas porque le habían embiado. Y siendo dentro, Tambochacay con suma presteza puso una peña a la puerta de la ventana y sentóse encima, para que Ayar Cache quedase dentro y muriese. (Sarmiento de Gamboa 1942: 65–66)

En esta descripción de Sarmiento de Gamboa, así como de otros cronistas, se enfatiza la conducta de Ayar Cachi como travieso, desobediente, disociador, que hace lo que a él le parece: con su honda formaba o desaparecía cerros, quebradas, desobedeciendo al líder (Manco Capac) y a sus hermanos. Así, para continuar la obra planificada, ya que éste lo impedía, tuvieron que retornarlo al Tanput'oqo.

Asociando la conducta de Ayar Cachi a la ideología mítica de esos tiempos, se recrea en la memoria de los comuneros como una norma, el que toda mala conducta, inmoral, etc., debe ser castigada con el retorno al *Ukhupacha*. Desde mi punto de vista, este relato interpreta lo que llamaríamos el retorno a la unidad principal, simbolizado en el papel que jugó Ayar Cachi en el mito inca. Desde luego que el mito explica con claridad que el retorno a la unidad implica un castigo: el que transgrede lo prescrito debe ser sancionado. Parece que una constante del mito andino es que, para causar la manifestación de la unidad y dar origen a las cosas en la tierra (humanos, animales y plantas), tiene que existir un disociador.

El otro ejemplo de disociador viene a ser Tawapako Wiraqocha, que hace el mismo papel de Ayar Cachi frente a las ordenanzas de Teqse Wiraqocha (Divinidad principal, el

que fundamenta y da cimiento a las bases). La creación de las cosas en la tierra según la sociedad andina, se debe más bien a las causas de la disociación, desobediencia o, malcriadez de un antihéroe que hace lo contrario a un mandamiento u ordenanza establecida. Los arquetipos de este comportamiento mítico son Ayar Cachi y Tawapako Wiraqocha. En otras palabras, el rol de los antihéroes simboliza el origen real de las cosas en la tierra.

Taguapaca fue inobediente a los mandamientos de Viracocha. El cual, por esto indignado contra Taguapaca, mandó a los otros dos que lo tomasen; y atado de pies y manos, lo echaron en una balsa en la laguna; y así fue hecho. E yendo Taguapaca blasfemando del Viracocha por lo que él hacía, y amenazando que él volvería a tomar venganza dél, fue llevado del agua por el desagüero de la misma laguna, adonde no fue visto más por muchos tiempos. (Sarmiento de Gamboa 1942: 52)

Eliade sostiene que «los rituales iniciáticos comportan un retorno a la matriz» (Eliade 1991: 87). El fundamento mítico andino es evitar el retorno de lo creado a su estado original: *Ukhupacha*, y precisamente el ritual tiene también esa función. Los pastores evitan que las alpacas y llamas retornen al *Ukhupacha*, también que el maíz o, la papa pueden volver por diversas causas humanas a su lugar inicial. Como una manera de proteger la permanencia y evitar el retorno de animales y plantas a su estado original, se invoca en el ritual al progenitor mítico Wiraqocha para que lo evite.

En el mito contemporáneo, las alpacas y llamas salen de los manantiales o lagunas, algo semejante a la pareja de Manco Capac y Mama Ocllo que emergieron de un lago o a los hermanos Ayar que salieron emparejados de unas ventanas o cuevas. Este hecho mítico tradicional, los pastores lo evocan durante el ritual a través de sus oraciones de petición llamadas *samy*: «hacen que los animales caminen emparejados, en fila, de “par en par” al corral del pastor». Tenemos que pensar que el mito andino, asigna un lugar único “*Ukhupacha*” (espacio sobrenatural) de donde salieron los hermanos Ayar. El mito prehispánico no explica las causas que motivaron la salida de los hermanos Ayar por esas ventanas, como lo que el mito contemporáneo explica, que un “disociador” provocó la dispersión de las plantas comestibles.

Entre los Wiraqochas aparece un nombre curioso o extraño a los diversos nombres que dieron al Ordenador. En la información de los cronistas surge el nombre de Taguapaca, Tapaqo Wiraqocha, como dije anteriormente: ¿Quién es este personaje?, para Urbano es el Wiraqocha rebelde, desobediente, mañoso, embustero, que hace todo al revés; se burla de su padre y hermanos o compañeros, reapareciendo en el lugar donde había recibido el castigo, hace lo que le da la gana (Urbano 1988: 135–153). Precisamente, Enrique Urbano hace toda una lista de cronistas que tratan sobre los héroes, en especial de los Wiraqocha, en su obra *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas* (1981). Para mencionar un caso, tomemos a Cieza de León y Sarmiento Gamboa de la cita de Enrique Urbano:

Para Bartolomé de las Casas el Hacedor del Mundo fue Condici Wiraqocha, quien tuvo un

hijo llamado Taguapica Wiraqocha. Éste contradecía a su padre en sus decisiones. Cuando Condici Wiraqocha creaba hombres buenos, su hijo Taguapica Wiraqocha hacía lo contrario, malos en cuerpo y ánimas; el padre creaba los montes y el hijo los montes los convertía en llanos; las fuentes que el padre hacía los secaban. En todo era contrario al padre. Por ese motivo el padre se enoja y lo lanzó al mar para que muriese, pero no murió (Sarmiento de Gamboa 1960).²⁾ Y Cieza de León describe que el nombre del hacedor era Ticiviracocha, pero en el Collao lo llamaban Tauapaca y otros lugares Arnauan. (Cieza de León 1967)³⁾

Sarmiento de Gamboa menciona también a este Wiraqocha como algo negativo:

Cuando Wiraqocha Pachayachachi destruyó la tierra con un diluvio, guardó tres hombres para que le ayuden a crear el mundo actual y uno de ellos fue llamado Taguapaca Wiraqocha. El Taguapaca era desobediente a las ordenanzas de Wiraqocha. Por su actitud el Hacedor ordenó a sus otros hijos que lo ataran de pies y manos y lo echaran al lago Titicaca y no fue visto por mucho tiempo. Cuando el Hacedor se fue, Taguapaca volvió y predicó, que él era Wiraqocha, que a un principio la gente le creyó, pero al averiguar la verdad y lo falso que era, se burlaron de él. (Sarmiento de Gamboa 1960)⁴⁾

Se podría decir sin ninguna duda, como también Eliade lo afirma, que el cuento repite en todo plano y con otros medios, el mensaje del mito. El rol que jugó en esos tiempos Taguapaca Wiraqocha es recreado en los cuentos contemporáneos, pero su travesura y bufonería es repetida en la figura del *maqt'a tusuq* en las danzas de los mestizos cuando festejan al Santo Patrón tanto en Calca, como en Pisac o en Paucartambo. En el mito prehispánico, la gente se ha reído cuando Taguapaca les dijo que él era Wiraqocha a los ayllu (Sarmiento de Gamboa 1942; Cieza de León 1985; Cobo 1956). En el cuento andino las aves como el *chiwaku* (tordo) y el *hakállu* (pito, pitorra) mienten y engañan las ordenanzas del Taytacha (divinidad). También son castigadas: a uno dándole solo un intestino y al otro, sacándole la lengua por la nuca.

En todos estos casos, la idea del mito contemporáneo del surgimiento y retorno al origen concibe una posibilidad de renovar y regenerar la existencia de los animales y plantas así como del ayllu. «Pero, como se verá en seguida, el “retorno al origen” se puede efectuar para toda clase de fines y es susceptible de tener variados significados» (Eliade 1991: 85).

Existen, ante todo, elementos representativos encarnando la “idea fuerza”, que implican el mensaje y contenido del conocimiento mítico en tiempos modernos. Pero hoy en día solo se evocan, no para los grupos de parentesco contemporáneo, sino para los animales y plantas una forma de *waka* llamado *enqaychu* (según el *Diccionario Quechua, Español, Quechua: Simi Taqe* (1995) dicese figura lítica pequeña que sirven de talismán o amuletos para la procreación del ganado). Para Flores Ochoa, «*enqa* es el principio generador y vital. Es la fuente y el origen de la felicidad, el bienestar y la abundancia» (Flores 1977: 218). Desde mi punto de vista particular son adoratorios portátiles cuyo nombre *enqa* o *enqaychu* (escultura zoomórfica y fitomórficas) viene a ser una especie

de símbolo de fertilidad del ganado o de las plantas comestibles. Para esclarecer mejor el término *enqa*, *enqaychu* (españolizado: inca), se ha de señalar que en la actualidad significa varias cosas: una de ellas simboliza la fecundidad del ganado y necesita ser ofrendado para su acción fertilizadora, en sí es una *waka* portátil (Arriaga 1999), a la que todavía se la venera a través del ritual de *uya ch'uyay* (ritual para la fecundación de los animales). También tiene el significado de semental; los pastores suelen llamar *enqa* o inca a una llama, alpaca, oveja o toro que, según ellos, tiene las condiciones de un buen ejemplar al que utilizan como semental. Por último, las mujeres de Calca con el término *enqa* o inca denominan a su amante (*enqaymi* o *incaymi*).

En especial, en la llama la jerarquía es importante por el rol que cumple de transportar los alimentos desde los diferentes valles, regiones y pisos ecológicos a la despensa familiar. En el ritual se menciona a las mejores llamas de la majada con el nombre de *capitán machu* o *kapito*, *punteracha*, como metáfora simbolizada en el concepto que se la utiliza cuando se refieren con la palabra *enqa*.

De esa manera, la idea fuerza se mantiene como tradición y se la recuerda cada vez que se ritualiza. De esa forma, los comuneros de Calca (Huama, Pampallacta, y Huarqui) imponen su pasado como símbolo de su tradición en los *paqariq*. Esos orígenes son los que recuerdan en diferentes formas (rituales, cuentos, canciones, juegos de niños, fiestas, etc.). De esa manera, los ayllus, no solo piensan que están definidos por el origen de sus antepasados míticos, sino por los lugares de donde han salido en el tiempo de sus orígenes: lagos, cañadas, huecos o piedras, que los comuneros de Calca llaman *pukara*.

El diccionario define *pukara* como fortaleza, mirador, atalaya. Gonzales de Holguín (1989) dice que es fortaleza o castillo. En cambio los comuneros andinos de Cusco definen *pukara* como un lugar que tiene un cerro, laguna, pastizales, alpacas, llamas, casa, chacra y el lugar donde ofrendan. El que tiene animales (alpacas y llamas) debe poseer su *pukara*, porque dicen que allí nacen sus animales y por eso, precisamente es el lugar donde se deben hacer las ofrendas. También utilizan la palabra española “lugar” y se les escucha *rugal* que se define lo mismo que *pukara*. En todo caso, es un centro de poder que el ayllu maneja para sus rituales. Por estas razones, las familias, en especial los que poseen animales, retornan a esos lugares de origen (*pukara*) en los días que se celebra el ritual para ofrendar en reconocimiento al nacimiento de los animales.

3. CONTINUIDAD DEL MITO TRADICIONAL

3.1 Pervivencia de la “idea fuerza”

Los comuneros de Pampallacta, así como de las otras comunidades andinas de Calca, siguen practicando hoy en día sus rituales. Lo hacen de manera periódica o según las necesidades que ellos tengan. Entre los comuneros siempre opinan que la tradición de sus rituales viene de la época incaica. Pero, entonces, ¿con qué mito se sustenta la práctica del ritual?, ¿puede decirse que los comuneros conservan aún al menos ciertos residuos de un comportamiento mitológico que viene de los incas? El distinguido antropólogo Hiroyasu Tomoeda piensa que es una estrategia utilizada por los comuneros, es la “imaginación” como mera retórica hiperbólica (1999) para recrear el pasado inca. Según

el argumento que sustenta, es que solo juegan con la imaginación, ya que muchos elementos con que contaban en aquel tiempo para plasmar su ideología, fueron abandonados y olvidados por la imposibilidad de utilizarlos a causa de la imposición del cristianismo, políticamente implantado por los españoles. Por ejemplo, sustenta, el Sapa Inca solo en la imaginación se la puede representar a través del oficiante llamado “Patrón” en el ritual de los pastores. Ambos elementos son similares en su esquema, pero la diferencia radica en la escala cuantitativa y cualitativa (Tomoeda 1999).

Es bastante sugerente la hipótesis de Tomoeda para explicar el sustento del ritual mitificando el pasado lejano inca en la época contemporánea. Sin embargo, el término “imaginación” utilizado no es adecuado para poder explicar con veracidad y consistencia el sustento mítico del ritual. En primer lugar, el término “imaginación” no tiene la suficiente fuerza para ver un suceso histórico que es desconocido porque se reproduce en la mente por una impresión sensorial en ausencia de un hecho, entonces, solo puede crear de manera arbitraria y concebir algo imaginado, generando así simplemente una ilusión, una sospecha sin fundamento de ese algo imaginado.

Entonces, para recuperar el pasado lejano, la época mítica de los comienzos, es mejor, desde mi particular punto de vista, emplear el término “visualización”. Con esta operación, desde luego aprendida y practicada, podemos hacer o convertir materialmente perceptible un hecho histórico de los lejanos tiempos en el presente, en el mismo momento de la celebración. El ejemplo, el Sapa Inca, el monarca sacerdote, el que oficiaba los rituales, es imitado bajo la visualización de cómo ritualizaba en sus ceremonias. También de esa manera, se podría representar un vaso de madera o un plato de arcilla utilizado en el momento del ritual, visualizándolo como si fuera de oro o de plata tal como fue en la época de los incas, tiempo donde se utilizaba esos metales preciosos para la confección de los utensilios empleados en las ceremonias rituales. Se puede decir, que un comunero de este tiempo, no puede tener acceso a esos metales por el costo económico de su representación (Tomoeda 2000).

En todo caso, el significado impregnado en el símbolo del vaso de oro y del plato de plata aunque sea de madera o cerámica, su función en el ritual continuará siendo el mismo (Tomoeda 2000). La intención del pastor es recordar para imitar cómo era esa ceremonia de la época prehispánica. Otro hecho significativo es que la idea fuerza necesita de la visualización para su presencia inmediata de la historia mitificada en el momento de la ritualización. En el fondo, es la fascinación de la realidad tomada a través de la historia mítica sobre las experiencias originales que anuncian lo sagrado.

La idea o noción de élite que viene como una “idea fuerza”, vale decir, el paradigma principal por el cual el rito se manifiesta en su intensión para que su eficacia se cristalice en sus acciones, es la descripción simbólica del paso de la unidad a la multiplicidad, sin el cual, efectivamente, no podría haber manifestación alguna (Guénon 1969). Este comportamiento mítico colectivo es la obsesión del éxito, en el mundo andino conocido como “concentración y dispersión” (*taqe* y *ch’eqe* en términos quechuas) manifestado en la conducta económica de reunir los alimentos en la despensa (*taqe wasi*) frente a la actitud del riesgo. Este talante encarna la conducta económica de los comuneros andinos, como por ejemplo, el control de los pisos ecológicos y su diversidad de cultivos de las

plantas comestibles que necesitan los humanos.

Uno de los objetivos del ritual es, precisamente, reunir lo disperso, esa manifestación original de los *paqariq* de donde emergieron los humanos, animales y plantas. La idea paradigmática de la ideología andina es concentrar lo disperso, o como dice Guénon, no es otra cosa que el retorno a la unidad principal (Guénon 1969). En los mitos contemporáneos sobre la fragmentación del cuerpo de Inkarrí, Tupac Amaru, el hijo de Pachacamac, y otros de la mitología, cuando sus miembros dispersos vuelvan a unirse y se reintegre, eso será volver a la unidad.

La preocupación del hombre andino es reunir los alimentos dispersos ocasionados por un agente, según el cuento como el del zorro glotón (Paredes Candia 1973) quien causó la disyunción de los alimentos para dar origen a las plantas comestibles en la tierra.

Otro cuento trata de la protesta de Pachamama al Taytacha, que le dio la orden de producir todos los alimentos en una sola planta: a un lado maíz, al otro costado trigo, cebada, habas, y en la raíz papa, oca, ño. Pachamama habría protestado diciendo: “Yo no puedo parir todos los alimentos en una sola vez, sino uno por uno” (Valderrama y Escalante 1979). Desde esa vez, cada planta produce su propio alimento.

La idea primigenia, a la que llamamos idea fuerza, según el cuento mencionado, llega y se hace presente precisamente con esta noción: reunir lo disperso, es una conducta que se prioriza en el ritual con el objetivo de integrar, completar, los alimentos en un solo lugar: la despensa (*taqe wasi*). El zorro ocasiona la dispersión de los alimentos, mientras el granizo reúne todo lo disperso para concentrarlo en la despensa sobrenatural de Pachamama.

Los lugares primordiales de la acción centrípeta del ritual son, en primer lugar, la despensa (*taqe wasi*) con los alimentos vegetales y animales, el corral de los animales llamados *Qorikancha*, *Qollqekancha*, *Mullukancha*. Según este sentido simbólico, la idea o noción mítica nace más bien del famoso templo inca el *Qorikancha*, un *taqe wasi* de deidades. Las *wakas* se reúnen en el templo que representa el centro del universo, la unidad primordial.

La coexistencia, la contemporaneidad de los mitos y de los cuentos en la sociedad andina, plantea la misma noción que se desarrolla en el ritual. Si nos concentramos en el mensaje del mito y el cuento, ello nos puede permitir recrear la idea primordial. En primer lugar, el centro sobrenatural cuya puerta son los *paqariq* está representado en el mundo exterior y natural por el templo del *Qorikancha* y las *wakas*, no solo por su manifestación, sino, porque es parte integrante de ella. El arqueólogo japonés Masato Sakai menciona que «las crónicas señalan que los incas llevaron al rey chimú y a sus técnicos para que se hicieran cargo de la construcción de Cusco, ciudad real incaica» (Cieza de León 1959: 241; Vargas Ugarte 1936: 232–233; Sakai 1998: 23).

La reconstitución de esta unidad o centro sobrenatural en el mundo exterior es su forma de ordenamiento, de alinearlo, dirigido a un punto como un proceso cósmico. En este sentido, los *seq'es*, líneas imaginarias que agrupan a las *wakas* semejante a un *quipu*, parten de un centro: el templo de *Qorikancha*, que simboliza la unidad cósmica. La dirección de las líneas va y viene, lo que quiere decir es que, al mismo tiempo centrípeta

y centrífuga, una forma de interpretar la dinamicidad de las fuerzas cósmicas de la unidad. Las líneas de los *seq'es* no importa si son directas o zigzagueantes, la finalidad es que las fuerzas cósmicas lleguen o salgan de ese centro cósmico.

Desde ese punto de vista “reunir y controlar lo disperso”, es recuperar la Unidad; lo esencial es restablecer esa “fuerza” dispersa. Zuidema, quien utilizó la información de Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo* (1956) y de Polo de Ondegardo *Informaciones a Cerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (1916), y otros cronistas, informó sobre los *seq'es* y el número de *wakas* que agrupaban a los ayllus:

Esta “Relación” es una descripción de 328 lugares sagrados del Cuzco y sus alrededores, que incluyen piedras, manantiales o casas que, por una razón u otra, fueron de particular relevancia en la historia de la mitología Inca. Estos sitios están divididos en grupos, cada uno de los cuales se concebía como dispuesto en una línea imaginaria llamada ceque. Es importante señalar que todas estas líneas convergían en el centro del Cuzco. Además, el mantenimiento y culto de los sitios distribuidos a lo largo de estas líneas estaban asignados a ciertos grupos sociales. (Zuidema 1994: 8)

Descifrar el simbolismo tradicional del ordenamiento de las *wakas* a través de líneas imaginarias de los *seq'es* nos parece interesante. Da la impresión que los *seq'es* no solo fueron una especie de *quipu* (sistema de lenguaje gráfico de los incas) espacial, cuyos nudos, de manera metafórica, podrían representar cada *waka* y así tener la información demográfica de la panaka o ayllu que estaba a su cargo, la cantidad de terrenos agrícolas o pastizales que poseían, número de animales, personas que podrían tributar al Estado, etc., sino, que era importante el significado simbólico que representaba como la “fuerza” de la unidad cósmica del *Ukhupacha*. Desde este punto de vista, el Estado inca o Tawantinsuyu podría ser visualizado de esa manera por los andinos. El Qorikancha es la representación imaginaria de la unidad cósmica, es decir, el paso de la unidad a la multiplicidad, sin la cual, no habría manifestación alguna; una vez sucedido esto, la multiplicidad volverá a la unidad, que en otras palabras, se refiere a “reunir lo disperso”. Esa reconstrucción de lo que fue tal como era “antes del comienzo”, es una variable constante en el pensamiento andino. Es decir, el retorno a la unidad principal. El Qorikancha puede significar este proceso.

Esta idea del Qorikancha como una unidad cósmica es visualizada en la ceremonia del ritual, tanto en el *uywa ch'uyay* (ritual de fecundación) como en el *machu ch'uyay* (ritual de renovación de la fuerza de la llama para las labores agrícolas). En uno de los *samy* (oración de deseos), invocado en el ritual, el ritualista visualiza tal cómo el templo inca fue construido en esos tiempos al momento de edificar con la mente el corral de los animales. La asociación de ambas intenciones es solo para comparar el valor sagrado que representan tanto el templo inca como el corral de los animales para los pastores.

Con la licencia de ustedes señores y señoras voy a construir un corral de oro, de plata, de *mullus*. Cada año del *Apu Andasgo* a las piedras vidriosas haré llegar, del *Pitusiray* piedras pesadas, del abra de Lares piedras volcánicas, de la *Pukara Pichincha Qocha* arrojaré las

piedras más duras. Cada año hondearé piedras duras. Cercaré el corral de conchas marinas en la *Pukara* de *Ancasmarka*, empujando las piedras de par en par, de par en par construiré la pared dura y consistente. Muy largo cerqué, muy ajustado cerqué. Señores y señoras construí el corral. (Ritual de Félix Pari en febrero de observado en 1990)

Existen muchos ejemplos que representan esta idea durante el desarrollo de la ceremonia del ritual del *Uywa ch'uyay* y el *Machu ch'uyay*. La visualización es importante porque es una forma de recordar acontecimientos concretos y únicos de nuestro pasado. En otras palabras, visualizar es recordar lo que la memoria fijó para utilizarla en la conservación y reproducción del pasado.

Elaborar la ofrenda es uno de esos ejemplos que, como el hábito adquirido de confeccionar una ofrenda para ofrecer a la deidad, no es otra cosa que recordar la organización política y religiosa del pasado Tawantinsuyu. Los comuneros de hoy llaman “*despacho*” a un paquete que se obtiene en el mercado y contiene los elementos rituales para ordenar una ofrenda (Foto 2). Una descripción minuciosa sobre el *despacho* nos ocuparía demasiado. Solo citaremos lo más primordial para no escapar de la idea central del artículo.

Durante la manera de ordenar los elementos que contiene el *despacho*, el ritualista visualiza cómo fue la organización política y religiosa del Estado Inca. Encima de una manta llamada *missa qepe*, tejida de dos colores (blanco y rojo), se coloca un papel blanco donde se ubica en el centro una concha de abanico (Peruvian Scallops) llamado *qocha* (laguna) y que al mismo tiempo simboliza al templo del Qorikancha. Ubicado el



Foto 2 Doña Angélica de Marcapata preparó un *despacho*, se puede notar lo estético de la ofrenda (Foto: Tomada en Cusco, 1987. Fuente: Colección fotográfica de Hiroyasu Tomoeda, Archivo del Museo Antropológico de la Universidad Nanzan)

centro con la concha de abanico que, desde ese momento, representará el centro cósmico, el ritualista procede a colocar uno a uno los *k'intu* (tres hojas de coca). Cada *k'intu* representa un Apu de una región, una comunidad o ayllu que es invocado; en total son doce *k'intus* que cierran un círculo semejante al imaginado por Zuidema cuando graficó los *s'eqes*. Concluido este acto, el ritualista procede a disponer los otros elementos de par en par (Foto 3).

Como podemos insistir, la idea capital, es representar la unidad y multiplicidad que los mitos revelan en sus relatos. No es otra cosa la ofrenda que simboliza la estructura que los incas diseñaron para su política y religión en el funcionamiento del Estado del Tawantinsuyu. Sabemos que el Qorikancha fue el centro de toda actividad religiosa en el tiempo de los incas y desde donde partían los caminos a los cuatro *suyus*, así como de los *seq'es* que fueron también diseñados a partir de ese templo sagrado (Cobo 1956). Toda tradición impone, como un informante nos dijo: «en lo posible, debe ser similar a lo que fue antes». Al imitar esta estructura del Estado inca se sigue la tradición. A las *wakas* del tiempo de los incas, hoy se las conoce como el apelativo de Apu. Así mismo, los elementos del despacho, representan a los alimentos vitales que los Andes les ofrecen para asegurar la vida, desde el mar hasta la selva. Desde luego, se los imaginan de la misma manera. Es con este orden que se ofrenda a la madre tierra y a los cerros. Lejos de afirmar que el ritual contemporáneo es un remanente que refleja lo que fueron aquellas grandiosas celebraciones del pasado inca, podemos decir más bien, que sólo es una forma de representar la idea fuerza para dar continuidad a una tradición ritual que en tiempos antiguos tal vez fue diferente.

De lo expuesto hasta ahora, podemos explicar, sin lugar a dudas, que el origen y la base de la tradición andina se halla en la idea de reunir y concentrar las fuerzas potenciales dispersas después de la manifestación que sufrió la unidad representada por el *Ukhupacha* (Mundo de adentro). La tradición que dijo el comunero viene de los incas, y se encuentra descrita en las crónicas. Las *wakas* fueron reunidas en el templo del



Foto 3 Preparación de los *k'intus* de coca para la ofrenda llamada *despacho* (Foto: Tomada en comunidad de Siusa, provincia de Calca, Cusco, 1985. Fuente: Colección fotográfica de Hiroyasu Tomoeda, Archivo del Museo Antropológico de la Universidad Nanzan)

Qorikancha, de esa manera se puede aprovechar mejor las “fuerzas” particulares de cada divinidad, que juntas hacen una sola fuerza. Los incas, con esta idea ofrecieron sacrificios rituales para capitalizar esa energía sobrenatural con algún objetivo planificado, por ejemplo, garantizar el triunfo de una batalla contra los enemigos en la tarea de conquista de poblaciones e integrarlas al Estado Inca. O utilizar estas fuerzas para apaciguar las inclemencias del medio ambiente que arruinaban las cosechas agropecuarias. Con esta ideología los incas al conquistar a una población, ordenaban a sus *kurakas* trasladar a su divinidad al templo del Qorikancha. El inca Yawar Waqaq prescribió que la *waka* principal de la provincia debía ser trasladada a la ciudad de Cusco (Murúa 1946: 66). Este cronista relata lo siguiente: «ponía este gran Señor la Guaca en el templo del sol llamado Curicancha, donde había muchos altares, y en ellos estaba las estatuas del Típsi viracocha, del sol y del trueno y otras guacas, o ponían las tales guacas de las provincias en otras partes diferentes...» (Murúa 1946: 66). Cada ayllu o panaka debía de tener la estatua de su *waka* para llevarlas en las guerras o sacar en procesión para que el clima mejore como, por ejemplo, pedir lluvias en tiempo de sequía (Murúa 1946: 64).

Pues bien, la tradición de reunir *wakas* en el incario fue no solo con la finalidad de concentrar, sino también, con el objetivo de poder utilizar el poder sobrenatural de cada una de ellas. Fray Martín de Murúa relata esta idea de la siguiente manera:

Cuando el Inga conquistaba de nuevo alguna provincia o pueblo, lo primero que hacía era tomar la Guaca principal de la provincia o pueblo y la traía a esta ciudad, así por tener aquella gente del todo sujeta y que no se revelase, como porque contribuyesen cosas y personas, para los sacrificios y guardas de las Guacas, y para otras cosas necesarias. (Murúa 1946: 269)

Como manifestamos líneas arriba, era para controlar los riesgos que el medio ambiente ocasionaba, o se utilizaba para garantizar el triunfo en las guerras, etc. Esta idea fue dibujada por Guamán Poma de Ayala en su crónica *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1980), donde muestra a Topa Inca con las *wakas* convocadas y reunidas por él (Figura 1). Les pregunta de manera amenazante sobre el comportamiento del clima: «*Uacavilcacona pin camcunamanta ama parachun, cazachun, runtuchun ninki? Rimay, Chaylla. Uacavillcas? –manam nocacunaca inca. Uacavilcas, ¿Quién de ustedes ha dicho, no llueva, que no hiele, que no granice? ¡Hablen!. Esto es todo. –No fuimos nosotros inca*» (Guamán Poma 1980: 234).

En la Figura 1 se ve al inca más grande que las *wakas*, lo que significa el mayor poder que el monarca ostentaba (Tomoeda 2000). Esta misma idea se refleja en el comentario descrito por Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui sobre que el inca Mayta Capac había ordenado a sus mancebos que trajeran a sus ídolos y a sus *wakas* para una procesión:

Este ynga Mayta Capac... abía mandado cien mancebos traer todos los ydolos y guacas de su reino a la ciudad de Cusco, prometiéndoles que haría procesión y fiesta general. Y después de aber bisto todos los guacas e ydolos los abían hecho gran burla a los



Figura 1 Topa Inca preguntando a las *wakas* sobre el comportamiento del clima (Fuente: Guamán Poma 1980)

muchadores de guacas, haciendo con todos los ydolos y guacas cimiento de una casa que para ellos estaba hecho a posta. Y dicen que muchos ydolos y guacas se huyeron como fuegos y vientos, y otros en figura de pájaros, como Ayssa Uilca y Chinchay Cocha y uaca de los Cañares y Uillcanota, Putina, Corupuna y Anta Pucu y Choqui Uarca, Choque Pillo, y de esta burla de dicho ynga dicen que toda la tierra los temblaron más que otro tiempo de sus pasados. Este ynga dicen que fue gran enemigo de los ydolos, y, como tal, los abian dicho a toda su gente que no hiziesen caso del sol u de la luna, diciéndoles que el sol y la luna y todos los elementos eran mandados para el servicio de los hombres. Al fin todos rictos dicen que no acostumbraban públicamente a ydolatrar como en tiempos de su agüelo. (Pachacuti Yamqui 1950: 206)

Una vez que estuvieron las *wakas* en la ciudad de Cusco, les dijo que, con ellos iba a construir las casas de la ciudad (Pachacuti Yamqui 1950). Tomoeda comentó al respecto: «es muy sugerente desde el punto de vista: por un lado el traer las piedras huacas para que sirvan a una construcción, como el caso de invocación del “corral perqay”. Y por otro lado, el comportamiento amenazante de Mayta Capac frente a las huacas-dioses convocadas» (Tomoeda 1999: 6).

Esta misma idea se recuerda cuando los comuneros concentran Apus por medio de los *k'intus* de coca en la ofrenda. El objetivo de este acto es obtener mayor eficacia y fuerza o poder de la que cada deidad posee para que la ofrenda tenga mayor efectividad, asemejando al templo de Qorikancha o al *taqe wasi*. En otras palabras, el paquete del Despacho ordenado es una ofrenda que contiene toda la energía de los alimentos vitales de los diferentes pisos ecológicos, el *taqe wasi* que también contiene todos los alimentos

para evitar la hambruna en tiempos desfavorables que ocasiona el clima en los Andes. El templo del Qorikancha, donde se encuentran todas las deidades de los ayllus y sus *seq'es* que se congregan alineados con sus número de *wakas*, no es sino reunir lo disperso con una finalidad pragmática, la energía concentrada tiene objetivos concretos como lo veremos en lo que Taylor escribe:

Cuando Tupac [inga] había ya conquistado todos los países, descansó varios años con gran regocijo. Entonces algunas comunidades se sublevaron. ...Como aniquilaban a todas [las fuerzas] que enviaba contra ellos, el inga estaba muy afligido...Entonces un día pensó: ...“A ver, voy a mandar llamar a todos ellos [huacas] para que me ayuden contra los enemigos”. Así, mandó convocar [a las huacas] de todas las comunidades que recibían oro y plata que viniesen [a Cusco]. Los huacas aceptaron y se pusieron en marcha. Pachacamac vino [transportado] en una litera; de la misma manera, todos los huacas locales del Tahuantinsuyo [vinieron transportados en literas]. ...El inga empezó a hablar. “Padres”, les dijo “huacas y huillcas, ya sabéis cómo yo os sirvo de todo corazón con oro y con plata; ¿es posible que vosotros no me ayudéis a mí, que os sirvo [con tanta generosidad], ahora que estoy perdiendo tantas huarancas de mis hermanos? Por este motivo os he hecho convocar”. Ninguno de ellos contestó. Al contrario, permanecieron en silencio. Entonces de nuevo el inga les dijo: “¡Hablad! ¿Es posible que permitáis que los hombres que han sido animados y hechos por vosotros sean aniquilados en la guerra? Si no queréis ayudarme, ¡en este mismo instante os haré quemar a todos! ¿Para qué pues os sirvo y embellezco enviándoos todos los años mi oro y mi plata, mis comidas, mi bebida, mis llamas y todo lo demás que poseo? Entonces, ¿no me ayudarías después de haber escuchado todas estas mis quejas? Si me negáis [vuestra ayuda], ahora mismo arderéis. (Taylor 1987: 337–343)

De hecho, todo el concepto de una cultura y una tradición autóctona es una entelequia retrospectiva. Los mitos se encargan de mantener la idea a través del tiempo, como los relatos de Huarochirí donde Topa Inga continúa con esa idea amenazadora frente a las *wakas* que convocó para pedir su ayuda contra sus enemigos rebeldes (Taylor 1987). Los mitos, no solo se pueden guardar en los relatos a manera de cuentos, sino también en canciones como las que cantan las mujeres en el ritual del “*uywa ch'uyay*” que hoy celebran los pastores, tal vez a diferencia de un poema epopéyico se rememora a los animales en su vida cotidiana, el desgaste de su fuerza y la necesidad de ritualizarla para renovar la fuerza y revitalizarla con el fin de vivir, perpetuarse y procrearse para llenar el corral del pastor. Veamos el verso⁵⁾:

Recién te estoy recordando wallatita de pies rojas,
por tu poca fuerza te recuerdo wallatita de pies rojas.
Me perdonarás, me darás licencia porque una
hermosa soltera te ritualizará.
Una hermosa soltera te cosechará.

3.2 El sacrificio de reunir lo disperso

Esta tradición, como ya hemos mencionado en páginas anteriores, mantiene un significado que concierne a la creación o a la manifestación universal de la unidad en el pensamiento andino. En todo caso, el ritual es un libro que contiene esta idea de lo manifestado, muestra evidencias claras de esta idea fuerza a través de sus actos (*irpas*). Hemos dicho que el gran templo inca Qorikancha es evocado en el ritual de *Uywa ch'uyay* durante el acto (*irpa*) del “*corral perqay*” (construir el corral con ayuda de la visualización). El pastor reúne las piedras *wakas* de distintos cerros nevados para construir el corral de los animales (alpaca, llama) según contiene este *samy* de don Francisco Melo:

Con vuestra licencia señores y señoras. Pidiendo la fuerza de nuestro Padre Apu Wiraqocha que ve el mundo, la tierra, su movimiento, los mares y los ríos construiré el Mullukancha (corral de conchas marinas), el Qorikancha (corral de oro), Qolqekancha (corral de plata). Pidiendo la fuerza del Taytacha traeré, jalaré, empujaré las piedras qewaya desde Wamanwata, del Apu Chayna empujaré alamuska, del Andasko la piedra qespi, como esquina de wanaku, con una altura enorme el qespi. Señores y señoras, cada año como hoy construí el Mullukancha, Qorikancha, Qolqekancha en el sitio del Apu Pukro, después en el Apu Willmillay. Señores y señoras construí mi Qorikancha.

Creo que todo esto forma parte de la historia de las ideas de los incas, pero también y en gran medida, de la historia de los andinos contemporáneos. Comprender estos procesos es complejo si se quiere entender el ritual de los comuneros andinos de hoy, para evitar, en lo posible una falsa tradición andina que la historia oficial construye.

Ahora comentaremos sobre el traslado de las piedras desde distintos lugares a la ciudad de Cusco y de cómo muchas de ellas no llegaron y lloraron sangre por no cumplir su objetivo. Esto significa, que la acción de reunir lo disperso invierte mucho esfuerzo y sacrificio, y no concluir una tarea designada entre los andinos no es ético. Esta tradición –sustentada en la ideología de concentración y dispersión– consiste en trasladar y reunir piedras de distintos lugares, con la finalidad de construir las casas de la ciudad de Cusco o de Quito, Ecuador, como describe Cieza de León (1985):

El templo del sol era hecho de piedras muy sutilmente labradas, y alguna de estas piedras eran muy grandes, unas negras toscas, y otras parecían de jaspe. Algunos indios quisieron decir que la mayor parte de las piedras con que estaban hechos estos aposentos y templos del sol las habían traído de la ciudad de Cuzco por mandado del rey Gauynacapa y del gran Topainga, su padre, con crecidas maromas, que no es pequeña admiración (así fue), por la grandeza y muy gran número de piedras y la gran longura del camino. (Cieza de León 1985: 289–290)

La construcción particular del templo inca del Qorikancha, sin duda simboliza la reconstitución de la unidad frente a la multiplicidad. La colocación de las piedras desde

sus cimientos hasta la última pared ha significado una oblación en el sentido estricto del término. La tradición de carácter constructivo quedó en el ritual, corresponde a la importancia de la construcción, según las reglas tradicionales, como un modelo cósmico. Un simbolismo constructivo como el de los andinos, enlaza con un constructor que reúne los materiales dispersos para construir una casa. La idea implica que el Qorikancha precisamente simboliza esa unidad “orgánica” comparable a la de un ser viviente. De esa manera, la piedra significará un eslabón vivo y al mismo tiempo divino en la edificación (Calderón y Rozas 2019).

El dibujo de Guamán Poma expresa el transporte de las piedras desde lugares lejanos a la ciudad de Cusco (Figura 2). El dibujo en sí, muestra lo difícil y sacrificado de trasladar la piedra, y el llanto con lágrimas de sangre es una manera metafórica de exponer, no sólo la sacralidad de la piedra, sino además el sufrimiento de transportar y la misión que debe, sí o sí, ser cumplida. Para la construcción de los templos, como de otros edificios, los incas ordenaron traer piedras inmensas desde lejos a la ciudad de Cusco (Rozas Álvarez 2019).

...eran fabricadas parte de piedras cuadradas y sillares, y parte de piedras labradas a un haz solamente, con los cantos así mismo labrados, aunque no sacados á regla y derechos... Traíanlas hasta donde era menester arrastrando (las piedras) y como carecían de grúas, ruedas é ingenios para subirlas, hasta un terrapleno escarpado arrimado á la obra, y por el rodando las subían; y cuando iba creciendo el edificio, tanto iban levantando el terrapleno. (Cobo 1956, tomo 2: 239–242)



Figura 2 El sacrificio de trasladar la piedra que el Inca ordenó (Fuente: Guamán Poma 1980)

Los incas ordenaron fabricar sogas gruesas y cueros de ovejas (llamas, alpacas) para trasladar las enormes piedras de las canteras. Solo el Estado podría hacer transportar piedras ciclópeas para construir templos y palacios como los que se ven hoy en día en Saqsaywaman y en la ciudad de Cusco. Los cronistas Betanzos, Guamán Poma, Murúa y Garcilaso argumentan esta hipótesis (Rozas Álvarez 2019). Veamos lo que dice Betanzos:

Es visto por el inca e los demás señores que ya allí teñian aparejo e recaudo e muacha y gran cantidad de cantería, se volvieron a la ciudad, donde dieron orden de manera que así habían de traer a acarrearla tal cantería y para lo cual mandaron que fuesen y muy gran cantidad de sogas gruesas e maromas de nervios e cueros de oveja. (Betanzos 1999: 75)

Las piedras que no lograron su propósito y se quedaron cansadas sin llegar a su destino, fueron relatadas por los cronistas como Guamán Poma, Murúa y Garcilaso de la Vega.

Por ejemplo, la siguiente versión de Guamán Poma:

El noveno capitan, Inga Urcon, fue hijo de Topa Inga Yupanqui, que tenía cargo de hacer de llevar piedras desde Cuzco a Guánuco, dicen que la piedra se le cansó y no quiso menear y lloró sangre la dicha piedra, y así se quedo hasta que hoy su hijo Guayna Capac Inga la hacía llevar la piedra a Quito, a Tumi, a Novo Reino, desde la ciudad de Cuzco, Yucay, tantas mil leguas. (Guamán Poma 1980, tomo 1: 118)

La otra versión también manifiesta el sacrificio de trasladar piedras enormes, el cansancio que tuvo la gran piedra y que lloró sangre quedándose en ese lugar, según señala Martín de Murúa en el siguiente texto:

La otra fue que yéndose trabajando en la obra de la fortaleza de Cuzco, que ynsigne y maravillosa, para ella mando traer desde Quito vna piedra grañidísima y de exsesiuo peso, que tendrá tres estados de alto y ocho pasos de largo. Refierense los yndios que llegando con ella muy cerca de la fortaleza donde agora esta la piedra, habló diciendo saycuni, que quiere decir canseme, y lloró sangra, y ansí de acuerdo lo dejaron en el lugar donde al presente está, y la llaman comúnmente la piedra cansada. (Murúa 1946: 110-111)

También sería importante revisar la página 196 que describe Murúa en su crónica *Historia del origen y genealogía Real de los Incas del Perú* (1946), donde señala, con mucha claridad el traslado de las piedras bien labradas de las canteras de Cusco hacia Quito. Garcilaso de la Vega (1991) relata sobre la edificación de casas y templos en la ciudad de Cusco y el sacrificado traslado de las piedras por los indios para la construcción y dice:

La obra mayor y más soberbia que mandaron hacer para mostrar su poder y majestad fue la fortaleza del Cuzco, cuyas grandezas son increíbles a quien no las ha visto, y al que las ha visto y mirado con atención les hacen imaginar y aun creer que son hechas por vías de

encantamiento y que las hicieron demonios y no hombres, ...Muchos de ellas llevaron de 10, 12, 15 leguas, particularmente la piedra o, mejor decir, la peña que los indios llaman Saycusca, que quiere decir cansada (por no llegó al edificio); se sabe que la trajeron de quince leguas de la ciudad y que pasó el río Yúcaj, que es poco menor que [el] Guadalquivier por Córdoba...Los Incas, según lo manifiesta aquella su fábrica, parece que quisieron mostrar por ella la grandeza de su poder, como se ve en la inmensidad y majestad de la obra; la cual se hizo más para admirar que no para otro fin. (Garcilaso 1991, tomo 2: 480-485)

El cuarto y último de los maestros se llamó Calla Cúnchuy; en tiempo de éste trajeron la piedra cansada, a la cual puso el maestro mayor su nombre porque en ella se conservase sus memorias, cuya grandeza también, como de las demás sus iguales, es increíble. Holgara poner aquí la medida cierta del grueso y alto de ella; no he merecido haberle precisa; remítome a lo que lo han visto. Está en el llano antes de la fortaleza; dicen los indios que del mucho trabajo que pasó por el camino, hasta llegar allí, se cansó y lloró sangre, y que no pudo llegar al edificio. La piedra no está labrada sino tosca, como la arrancaron de donde estaba escuadrada. (Garcilaso 1991, tomo 2: 486-487)

En la ideología incaica las piedras se presentan como idénticas a una deidad. La piedra tosca o pulida es en sí una *waka*. Es posible que la piedra impresionara a la gente de esa época por su solidez y duración, si se la comparara con lo biológico, lo orgánico es sometido a las leyes del cambio, de la vejez y la muerte. Pero también compararon viendo lo contrario al polvo, a la arena y las piedrecillas, aspectos de disgregación. De esa manera la piedra simbolizó fuerza, cohesión, unidad. Así mismo, la piedra cuando está rota en fragmentos, significa el desmembramiento y por ende enfermedad, derrota, muerte, desaparición, dispersión psíquica. Según Santacruz Pachacuti Yamqui, en la ciudad de Cusco, cada esquina, cada piedra es una *waka* (1950).

Es posible, que con esa concepción simbólica, los andinos pudieran haber pensado, que al convertir a los hombres en piedra se revierten en divinidad (*waka*). En este sentido, se cohesionan y se eternizan a través del tiempo, como Sarmiento de Gamboa menciona refiriéndose a Manco Capac y cómo el primer inca logró la eternidad:

[...] era un hombre de buena estatura, seco, campestre, cruel, aunque franco, y que en muriendo se convirtió en piedra de altor de una vara de medir, y estuvo en Indicancha guardado como una veneración hasta el año de mil y quinientos y cincuenta y nueve, en el cual tiempo siendo corregidor en el Cuzco, el licenciado Polo de Ondegardo, lo descubrió y sacó, de donde estaba adorado y venerado de todos los ingas en el pueblo de Bimbilla cerca de Cuzco. (Sarmiento de Gamboa 1942: 75)

Esta misma idea pudo haber significado también la eternidad del inca por medio de su *wayqe* (hermano o su otro Yo) que era su ídolo de piedra. Los cronistas dicen que cada inca poseía el suyo. Murúa expresa refiriéndose a Sinchi Roca que: «éste dejó un ídolo de piedra, figura de pescado llamado Guanachiri Amaro, que fue en su vida su ídolo

guaogui. El cual ídolo con el cuerpo de Cinchi Roca halló el licenciado Polo, siendo corregidor de Cuzco, en pueblo de Bimbilla entre unas barretas de cobre, y el ídolo tenía su servicio de criados y tierras de sembrar» (Murúa 1946: 55). Y Blas Valera describe que «bien es verdad que algunos incas hicieron estatuas, llamándolos huauque, hermanos, y les señalaron sacrificios, ministros y rentas...porque después de la muerte del tal inca traían su estatua en procesión por alguna necesidad de la familia...» (Valera 1945: 19).

Pedro Sarmiento de Gamboa menciona que Lloque Yupanqui traía consigo un ídolo considerado como su *wayqe* llamado Apu Mayta (Sarmiento de Gamboa 1942: 75-77). Algo semejante a esto, es lo que los pastores de Pampallacta piensan referente a sus *enqaychus* o *illas* (esculturas zoomórficas o fitomórficas), que también simbolizan esa perpetuidad y cohesión como un gran deseo, el de que el rebaño se mantenga de esa manera. Referente a la tradición, podemos decir que estas esculturas, no son sino rememorar la tradición antigua de venerar a la *waka* en tiempos contemporáneos. Desde ese punto de vista, podremos vincular a las *wakas* con lo que representa, que todo elemento que emerge del interior de la tierra (mundo sobrenatural) debe ser caracterizado por algún elemento simbólico de duración y cohesión como lo es la piedra.

Los mitos que relatan sobre las piedras que lloraron sangre, anuncian el sacrificio de reunir lo disperso. Según esta idea, se puede considerar que la tradición histórica de la ideología inca no es otra que “concentrar lo disperso”, que se convirtió en una idea fuerza que se mantuvo a través del tiempo en la tradición de la espiritualidad andina. Entre los comuneros de Calca, reunir lo disperso es un patrón no solo de pensar, sino también, de actuar como en la actividad agrícola, por ejemplo, llevando la cosecha de los diferentes lugares a la despensa (*taqe wasi*).

Esta tradición de las piedras cansadas que no llegan a su destino continúa también como una idea fuerza en la época contemporánea que estimula la imaginación de los cusqueños. Los relatos de hoy que se refieren sobre las piedras, son de aquellas que caminan semejante a los humanos, como si tuvieran una fuerza animada (Tomoeda 1999). La versión descrita por Juvenal Casaverde ejemplifica esa conducta:

[...] era un tiempo en que no existía el sol, y moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas, y convertir las montañas en llanuras, con el solo disparo de sus hondas. La luna irradiaba en la penumbra, iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de “ñaupa-machu”. (Casaverde 1970: 152)

De cualquier modo, estas versiones se refieren a la idea central o “núcleo de la tradición” de las piedras cansadas prehispánicas. Las piedras “caminan”, pero caminan con una dirección, con un destino, ya que son un elemento importante para construir ciudades, templos, corrales y andenes. La tradición, de modo claro puntualiza que la piedra es un elemento sagrado, es decir, los hombres y animales se convertían en piedra, en ídolos, como el “*wayke* del Inca” (Sarmiento de Gamboa 1942; Valera 1945: 19; Murúa 1946: 61). Sin duda la piedra como elemento sagrado continúa en la versión contemporánea tal como Gow y Condori relatan sobre la piedra sagrada de Pinchimuro.

En la misma esquina de Pinchimuro están las piedras llamadas Intipata Rumi, Cori Chumpi y Colque Chumpi. Hay otra hermosa piedra llamada Dorimoco en forma de un envase de papas. Toda la comunidad tiene que respetarla y saludarla en sus días de fiesta: en Navidad, Carnavales y Pascua. En esa fecha saludan a esa piedra sagrada que pertenece a Pinchimuro.

Desde el tiempo de nuestros antepasados, Dorimoco era un altar. Ese Dorimoco es para el bienestar de los productos. Apu Jahuasiray, Apu Pituisiray, Apu Canijhuay y Apu Intipata lo pusieron en ese lugar que ellos cuidaban y habitaban. Es el altar que ellos han escogido. Por eso protege a los animales y a los productos. “Hacemos ofrendas a Dorimoco para tres personas”: por el producto, por las ovejas y por las alpacas. (Gow y Condori 1976: 66)

En los relatos míticos de origen de los incas se hace mención que los hermanos Ayar hondeaban piedras dando origen a las quebradas. Esta idea permaneció inalterada hasta nuestra época como ejemplifica esta versión: «[incas], ellos sabían partir las piedras por la mitad. Hacían lo que querían. Construían sus casas de pura piedra como si fueran hechas de adobe. Sabían arrear las piedras. No había nada que ellos no pudieran ordenar» (Gow y Condori 1976: 66).

Los cusqueños afirman que existen piedras abandonadas entre Huacoto y la ciudad de Cusco que se quedaron por cansadas (Miranda y Alegría 1994). Otro ejemplo más claro y visible son las piedras labradas abandonadas en medio camino, cerca de la ciudadela arqueológica de Ollantaytambo. La gente del lugar las califica como “piedras cansadas”. Gregorio Condori Mamani, según relatan los esposos Valderrama, cuenta que:

Nuestro Dios había preguntado, caminando de pueblo en pueblo: -¿Qué trabajo quieren que les dé? A lo que Inkariy había contestado: -Nosotros no queremos ninguno de tus trabajos. Está en nuestras manos todo si queremos trabajar. Así había contestado: -Nosotros hacemos caminar las piedras; con un solo hondazo construimos montañas y valles. No necesitamos nada, sabemos de todo. (Valderrama y Escalante 1979: 41)

Los relatos de Inkarrí sustentan esta idea de las piedras caminantes como los pastores de hoy, que construyen su corral para sus animales en la imaginación durante el ritual que celebran a sus animales:

Del Pituisiray pesadas piedras, del abra de Lares piedras volcánicas, de la Pukara Pichincha gocha arrojaré piedras. Cada año hondearé piedras duras y cercaré el corral con conchas marinas en la Pukara de Ankasmarca. Muy largo cerqué, muy ajustado cerqué. Señores y señoras construí el corral. (Rozas Álvarez 2005: 158-166)

En la versión de Arguedas, Inkarrí arrea a las piedras con un azote, ordenándolas, como anuncia el relato: «dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dice que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el Padre Sol. El Rey Inca tuvo tres mujeres. La obra del Inca está en Aqnu. En la pampa de Qellqata está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente. Inkarrí arreo con un azote,

ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco» (Arguedas 1964: 228).

Existen muchos ejemplos como los descritos por Franklin Pease, donde Inkarrí ordenó que las piedras se pirquen por si solas (Pease 1977):

Inkaripa camachisca pachamama santa tierra. Por eso nosotros hasta la fecha creemos que Inkarrí dizque era como dios milagroso, que cuando se necesitaba agua, Inkarrí decía “que haya agua en este sitio”. Y salía el agua. En ese instante salía un ojito de agua. Quería construir chacras, o sea andenes (y) se construían de por sí, las piedras [sic] pircaban, se formaban andenes por si solos. (Pease 1977: 148)

Roel Pineda encontró un mito recreado sobre la fundación del Cusco por Manco Capac y la barreta de oro que se hundió en Huanacauri; pero en el mito se hace alusión a las piedras que se envía al Cusco y algunas se cansaron (Roel Pineda 1966).

Qoropuna envió comida al Inca en una portavianda. De la comida sale el fuego, que casi quema al inka, lo persigue por todas partes. El Inca huye y entra al agua para liberarse del fuego, pero el fuego entra al agua y la hace hervir. El inca se defiende a hondazos, una de las piedras quiebra la cumbre del Qoropuna que desde entonces es volcán que no tiene punta...El Inca entró a la laguna de Vilcanota y salió en Alqa Victoria. Allí labra piedras que manda al Cuzco; algunos están cansadas en Tuntums Pata. Se dirige hacia el Cuzco y en Taway se arrodilla en el Inca Qonquerina donde quedan sus huellas. De allí lanza una barreta de oro y pide a Dios diciendo: “donde llegue esta barreta se formará un pueblo”. Llega la barreta donde está la catedral del Cuzco y el exclama: “Este será el Qosqo”. Vuelve a Alqa Victoria y dispone que otras piedras vayan al Cuzco. Una de ellas está en Hatun Rumiyoq (actual palacio arzobispal) y otra en la catedral del Cuzco. (Roel Pineda 1966: 25–26)

Esta misma idea es la que quedó en los rituales como en los mitos andinos, en especial los que narran sobre Inkarrí. Alberto Tauro (1987) relata el mito en el que Inkarrí fue hijo del Sol en una mujer salvaje, fue semidiós con poderes sobrehumanos para desear y mandar. Entre sus obras estuvo la de trasladar las piedras y la fundación de la ciudad de Cusco: «con un látigo dirigió a las piedras hacia las alturas, para que se ordenaran; fundó la ciudad de Cuzco; creó todo cuanto existe; amarró al tiempo y al sol, para que se mantuviesen propicios mientras hacía cuanto se había propuesto» (Tauro 1987: 1049).

En este sentido, puede parecer diferente en cuanto a la apariencia exterior, sin embargo, no deja de tener la misma idea. En todo caso, de esa manera la idea fuerza se presenta, podemos decir, con un significado equivalente a las piedras cansadas. Existen relatos sobre campanas que nunca llegaron al templo designado como destino, o aquellos relatos de vírgenes que viajan siempre en pareja, y una de ellas se queda cansada sin lograr su propósito. Un caso es la Virgen Asunta de Coya, viajaba con destino a Calca junto con su hermana, y se cansó, se quedó en Coya (Rozas Álvarez 2019).

Si observamos con cuidado la relación de las piedras cansadas con las campanas y las Vírgenes, los elementos son análogos, ya que ambas pertenecen al estado sobrenatural (Rozas Álvarez 2019). Pero lo importante es la idea del viaje, el cansancio, llegar al destino, se trata así de un estado de reintegración que implica sacrificio. Desde la época de los incas las piedras han tenido un valor significativo, pero en el caso de las campanas su significación será igual, con la diferencia de que la campana y las vírgenes son elementos identificados con el cristianismo o son una pieza fundamental del templo cristiano. A lado de este proceso de mantener la idea de la tradición a través del mito con elementos ajenos a la cultura donde pertenece la tradición, se encuentran otras versiones con mayor relación a las “piedras cansadas” que describen los cronistas. Lo admirable es que existen cuentos sobre campanas, como la de la María Angola, campana mayor de la Catedral de Cusco. Narran que vino de España junto con su hermana gemela, otra campana, iban con dirección a la ciudad de Cusco. Pero agotada por la dificultad del viaje, se quedó hundida en la laguna de Urcos, llegando sola al Cusco la María Angola. En otras versiones la campana que acompaña a María Angola es de género masculino (Rozas Álvarez 2019).

En todo caso, esta tradición en el tiempo contemporáneo, continúa manteniendo su significado en lo que concierne al ordenamiento o manifestación universal de la unidad en el pensamiento andino. De allí que el ritual es un libro que contiene esta idea de lo manifestado, muestra evidencias claras de esta idea fuerza a través de sus actos (*irpas*). Hemos dicho que el gran templo inca Qorikancha es evocado en el ritual de *uywa ch'uyay* durante el acto (*irpa*) del “*corral perqay*” (construir el corral con ayuda de la visualización). El pastor reúne las piedras *wakas* de distintos cerros nevados para construir el corral de los animales (alpaca, llama).

3.3 Cuerpos fragmentados

Los cuerpos fragmentados plantean la misma idea de “reunir lo disperso” como Guénon observólo vio en el mito de Osiris, donde Isis reunió los miembros dispersos de Osiris (Guénon 1969). En el caso andino, esta misma versión también existe, como por ejemplo, el mito incaico recogido por el padre Luís Teruel y descrito por Antonio de La Calancha en su *Crónica Moralizada* (1976) reza lo siguiente:

...que el origen de los Indios de los llanos dicen ellos, que fue i el de sus guacas, i comidas éste: Que no había en el principio del mundo comidas para un onbre i una muger que el Dios Pachacamac avía criado, murió el onbre i quedó una sola muger, que saliendo un día a sacar raíces de yervas entre espinas, con que poderse sustentar al campo, alsó los ojos al Sol así: Amado Criador de todas las cosas, ¿para qué me sacaste a la luz del mundo, si avía de ser para matarme con pobreza, i consumirme con anbre?...compadecido el Sol bajó alegre...Oyendo sus lástimas, condolido de sus lágrimas, le dijo palabras amorosas... Mandándole que continuase en sacar raíces, i ocupada en esto, le infundió sus rayos el Sol, i concibió un ijo, que dentro de quatro días con goso grande parió... el Dios Pachacamac indignado de que al Sol padre de aquel ijo en despecio suyo, cogió al recién nacido Semidios, i sin atender alas defensas i gritos de la madre, que pedía socorros al Sol

padre de aquel ijo, i también padre del Dios Pachacamac, lo mató despedasando en menudas partes a su ermano... Sembró los dientes del difunto y nació el maíz, semilla que fe asemeja a los dientes; sembró las costillas i guesos, nacieron las yucas, raíz que redonda tiene proporción en lo largo i blanco con los guesos, i las demás frutas desta tierra que son raíces. De la Carne procedieron los pepinos, pacayes, i lo restante de sus frutos i árboles, i desde entonces ni conocieron anbre, ni lloraron necesidad, deviéndosele al Dios Pachacamac el sustento y la abundancia, continuando de suerte su fertilidad a la tierra, que jamás a tenido con extremo anbres la posteridad de los Lunga. (Calancha 1976: 931-932)

Como se puede notar en el mito, lo que el padre Luís Teruel cuenta y Antonio de La Calancha refiere en su crónica es interesante, porque se muestra con claridad, que en un comienzo era caos, donde no había plantas para alimentarse. Sin embargo, en esta situación Pachacamac creó a un varón y una mujer, y al no tener con que alimentarse el varón murió por inanición. La mujer sola suplicó al Padre Sol que le diese comida. El Sol conmovido por las penurias, baja, pero en vez de darle comida le fecunda con sus rayos solares. El hijo que nace, hermano de Pachacamac, por celos lo descuartiza y de los miembros del descuartizado crecieron las plantas comestibles, maíz, yuca, paca, y otras raíces.

El mito nos muestra con bastante claridad el sacrificio cometido en la descuartización del cuerpo del hijo del Sol por Pachacamac, pero de sus miembros originó los alimentos que no existían en la tierra. Esta noción de unidad y multiplicidad, según Guénon, da la idea que en primer lugar, debe existir una división y luego se debe reunir. Lo que sugiere es que existen dos fases complementarias, de desintegración y reintegración, que constituye el proceso cósmico (Guénon 1969).

En esta misma dirección también existen relatos de mitos contemporáneos relacionados a Inkarrí, personaje legendario que fue también descuartizado semejante al mito narrado por el padre Calancha:

[...] al llegar la conquista española [el Inca] fue apresado y descuartizado. Su cabeza fue enterrado en Cuzco; y no sólo dejó de cumplirse su ley, sino que fue olvidada. Pero dentro de la tierra existe; allí está creciendo, sus cabellos están creciendo en dirección a los lugares donde están los pies y los demás miembros; sigue creciendo y llegará un tiempo en que volverá a integrarse, para renovar su acción, para hacer a favor de los indios todo lo que antes no pudo llevar a cabo. (Tauro 1987: 1049)

En cambio, en la versión de Arguedas, los españoles apresaron a Inkarrí, quien era su igual. Pero antes de continuar con estos interesantes mitos, es necesario aclarar que el proceso de reintegración está relacionado con el crecimiento iniciado por la cabeza, el resto de los miembros del cuerpo está creciendo para que con el tiempo la fase se complete. La reconstitución de Inkarrí se opera simbólicamente, con la acción de reunir lo disperso, aunque el crecimiento sea un proceso de desarrollo, pero no escapa a la idea de congregar (acción centrípeta) lo disperso en la unidad. Asociando con el ritual, el objetivo de la ceremonia andina es concentrar lo disperso. El relato de Arguedas anuncia

este hecho:

No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios a de convenir en que vuelva. (Arguedas 1964: 228)

Estos relatos míticos, como podemos ver, nos reconducen al simbolismo de la reintegración. Desde luego que existe un sacrificio, la descuartización tanto del hijo del Sol por Pachacamac y de Inkarrí por los españoles. Este hecho se ha insistido en el mito de Inkarrí, de modo que, el pensamiento andino está orientado a tratar de “reunir lo disperso”. Se puede pensar, que la esperanza andina, es la integración de los miembros de Inkarrí, pero, precisamente, en el fondo es igual que los miembros del hijo del Sol, que por medio del sacrificio dio origen a las plantas comestibles que cosechadas volverán a juntarse; pero sus miembros no sólo fertilizan a la tierra, sino que forman surcos dando la idea de integración. Estas dos versiones de la descripción del mismo proceso cosmogónico, no son sino dos formas tradicionales diferentes de ver la integración cósmica, tanto en el hijo del Sol como de Inkarrí.

Continuando con el simbolismo de este género, existen versiones del mismo mito recogido por los antropólogos como la del Francois Bourricaud (1956) de nacionalidad francesa y de Alejandro Ortiz (1973), donde también relatan que la cabeza de Inkarrí está creciendo, sus miembros se volverán a integrar, a conformar su cuerpo como una unidad. Es también sugerente la otra versión de Arguedas que casi es la misma de la primera:

No se sabe de quien fue hijo.

El Sol no es sino la fuente de la luz que Inkarrí puede detener a voluntad. No construyó el Cuzco ni ninguna otra ciudad.

Fue Dios (católico) quien ordenó a las tropas del rey-estado la captura y decapitación de Inkarrí. No fue el rey español quien lo derrotó y le hizo cortar la cabeza.

Hubo entre los dos dioses un intercambio previo de mensajes mutuamente incomprensibles. La cabeza de Inkarrí está en el Palacio de Lima y permanece viva. Pero no tiene poder alguno porque está separada del cuerpo.

En tanto se mantenga la posibilidad de la reintegración del cuerpo de Dios, la humanidad por él creada (los indios) continuará subyugada.

Si la cabeza del dios queda en libertad y se reintegra con el cuerpo podrá enfrentarse nuevamente al dios católico y competir con él.

Pero, si no logra reconstituirse y recobrar su potencia sobrenatural, quizás moriremos todos (los indios). (Arguedas 1973: 384–385)

Pero, lo importante es que estas versiones tratan de una descripción de reintegración total y final, aunque en realidad no sea aún sino una etapa en la vía que conduce a esta. Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo, él volverá, y ese día se hará el juicio final

(Arguedas 1964; 1973). Según Arguedas cuando el cuerpo de Inkarrí esté enteramente construido dará un salto sobre el mundo.

Dijimos que a menudo los mitos se mezclan con los cuentos al que llamo “cripto-mito”, y muchos de esos cuentos se presentan como mito. Entonces, ¿qué anuncian estos relatos ocultos? La misma idea, “reunir lo disperso”, de la cual podemos extraer hasta una ecuación matemática de este pensamiento: “siendo uno se hace muchos, y siendo muchos vuelve a ser uno”.

Para el interés de mostrar esta idea que se mantiene en perpetuidad a través de la idea fuerza, una vez establecida, se inscribe en la tradición, echa raíces, y cuando migra, provoca su metamorfosis en otros lugares (Balandier 1990). Pero lo más importante es que este tipo de relatos mantiene su mensaje, una forma de pensar y actuar, que en lo posible hace el esfuerzo de continuar en el tiempo.

El mensaje del mito contemporáneo no es sino un eco del pasado incaico. Si observamos los cuentos andinos de carácter mitológico que narran el origen de las plantas comestibles, podremos encontrar el mismo conjunto de significados que viene de la tradición histórica andina, es decir, la misma forma de pensamiento del hombre andino. Por ejemplo, el mito de Calancha del niño descuartizado por Pachacamac. Los indígenas del norte del Perú relatan con el mismo contenido, pero algo diferente en su versión que recoge Mejía Xesspe. Un hombre llamado Ashkay cae a la tierra despedazándose y sus partes dieron origen a las plantas silvestres y comestibles: «de las piernas y brazos surgieron los *Kashas* o Cactus; de las uñas, una zarzamora; de los vellos la ortiga; de los ojos, las papas y ollucos; de los dientes, el maíz; de los dedos, la oca y mashwa, etc.» (Mejía Xesspe 1952). En este mito el simbolismo del sacrificio, identifica que siempre existe una víctima como el hijo de Pachacamac, el zorro glotón, Ashkay o Inkarrí, y que los miembros de su cuerpo simbolizarían algo como si fuera la unidad, para dar paso a su desintegración, ocasionando el origen de las cosas que existen en la tierra, sobre todo las plantas comestibles.

Por otro lado, el mito también anuncia que las plantas comestibles bajan siempre del mundo celestial (cielo), en cambio los animales de cría emergen del mundo de adentro *Ukhupacha*, es decir, «la comunicación entre el *Kaypacha* y el *Ukhupacha* es a través de las *pakarinas*, que son lagunas, manantiales y *chinkanás* (túneles o lugares de ingreso al centro de la tierra)» (Rozas y Calderón 1990: 21). Millones, Hernández y Galdo dicen que es sabido que los puquios o manantiales, especialmente en las alturas, son puntos de contacto entre el mundo cotidiano y el mundo interior (Millones, Hernández, y Galdo 1982).

Según los relatos, pareciera que estos dos mundos son distintos. Es posible que el mundo celestial, que es un elemento cristiano, se refiera al mismo espacio sobrenatural andino conocido como *Ukhupacha* (mundo sobrenatural). De ambos espacios, hombres, animales y plantas se dispersan dando origen, no sólo a la diversidad, sino a la adaptación en las diferentes regiones de los Andes. En los mitos incaicos salieron de los *pakariq*, como ya lo vimos en páginas anteriores. A mi parecer es el mismo proceso cosmogónico, el estado sobrenatural y las concepciones de espacio arriba y abajo presentes en la mentalidad andina.

Ahora podemos asociar los mitos de Calancha y Mejía con la del zorro glotón difundido en todas las regiones de los Andes Centrales. Pues, entre esto dos tipos de relatos (cuentos y mitos), la idea primigenia es la misma: las plantas descienden del espacio celestial a la tierra. Pero, lo interesante es que se presenta toda una estructura cósmica sobre el escenario del origen de las plantas comestibles en la tierra. En el espacio sideral existen las Cabrillas que los andinos conocen como (*qolqa*) granero. Las Cabrillas (Pléyades) no son sino una metáfora del *taqe wasi* o *qolqa*, en ambos casos es el depósito donde se almacena y guarda la cosecha agropecuaria, y de ella de nuevo sale la semilla para la nueva siembra en el ciclo agrícola en los diferentes pisos ecológicos. En todo caso, la simbología cósmica representa el ciclo agrícola de los Andes.

Las Cabrillas simbolizan esta idea dicotómica de arriba (concentración) y abajo (dispersión). La narrativa andina explica este proceso simbolizado en el granero celestial (*qolqas*) de donde sale la semilla para la siembra y de nuevo vuelve al granero, que en el relato del “granizo” retorna al granero de Pachamama. Tomoeda me informó que existen mitos amazónicos que relatan que las plantas bajan y se dispersan proporcionando alimento a los seres humanos y vuelven a subir para reunirse de nuevo en el espacio celestial.

El cuento del zorro glotón analizado por Tomoeda, es uno de esos relatos bastante representativo y al mismo tiempo difundido en los Andes del Sur peruano y boliviano y presenta una característica propia de la narración andina (Tomoeda 1980). En todo caso, tomaremos la versión de Paredes Candia muy similar a la de Morote Best:

Cierto día un zorro encontró en su camino a un cóndor y pidió a este que lo llevara a participar en el banquete celestial. En aquel tiempo en el cielo solo se comían los manjares más delicados, no conociéndose de alimentos putrefactos. El cóndor aceptó conducirlo, con la condición de que el zorro se comportara debidamente; en el banquete empero el zorro hizo derroche de glotonería y malos modales, por lo que el cóndor como castigo a la mala conducta del zorro, se alejó del lugar. El zorro, gracias a la ayuda de los papachiuchis (ave pequeña), quienes le proporcionaron una soga, pudo empezar el descenso. De pronto, pasó una bandada de loros, quienes fueron insultados por el zorro; al verse ofendidos, los loros cortaron la soga, y el zorro se vio precipitado hacia abajo, estrellándose y reventándose como una naranja madura; de su vientre salieron los manjares ingeridos, que se esparcieron por la tierra. Desde entonces existen; el maíz, quínuva y la qañigua. (Paredes Candia 1973: 23–25)

En el relato de Morote Best del Cusco, del vientre del zorro se dispersan papas, maíz, olluco, cebada (Morote Best 1954; 1958). Pero la versión que recogimos de boca de doña Francisca Melo de Pampallacta, (Calca, Cusco), mujer de sesenta años, tiene casi el mismo contenido del relato de Morote Best. Veamos su relato⁶:

El zorro pide al cóndor que lo llevara a participar en el banquete celestial. En el cielo se comía sólo los manjares deliciosos. El cóndor aceptó conducirlo, con la condición de que se comportara debidamente. En el banquete el zorro hizo derroche de glotonería y malos

modales peleando con los perros celestiales. El cóndor como castigo por la mala conducta del zorro le dio una sogá para que descendiera, en su descenso insultó a los loros que venían del valle de Lares. Cuando el zorro les gritó “*Wekro carájo*” (pico encorvado), de castigo cortaron la sogá, el zorro al verse sin ella se precipitó estrellándose en la tierra. De su vientre salieron desparramados los alimentos: papa, maíz, quínuá, habas, oca. Y Doña Francisca concluye el cuento diciendo: “por culpa de este zorro malvado, los comuneros tienen que caminar bastante, bajando, subiendo los cerros para reunir los alimentos que se hallan dispersos”.

Para Anibarro este relato es una combinación con cuentos europeos (Anibarro 1976: 360–361), pero en los Andes tiene un carácter mitológico y su trama es andina que es cardinal en el desarrollo de la narración (Tomoeada 1980: 275–301). Pero lo importante es el fondo, lo que significa, es lo equivalente: “reunir lo disperso”. Para comprenderlo mejor, la creación en los Andes es la disociación por la mala conducta de agentes como lo que los mitos anunciaron: Ayar Kachi y Tawapaqo Wiraqocha y los relatos modernos, el zorro glotón, el *chiwaqo* mentiroso, Pachamama desobediente, etc. La conducta de malos modales provoca la disyunción de los alimentos, la desobediencia y su voluntad de cambiar el mandato del Taytacha que le dio una *arimankacha* (olla) al *chiwaqo* (tordo), pero éste ave cambió la olla por un palito para que los humanos trabajaran dando origen a la *chakitaqlla*.

Todos estos relatos forman lo que es la tradición andina, pero en la tradición amazónica, también se mantiene esta misma idea, como por ejemplo, el mito Machiguenga que relata cómo las plantas descienden del espacio celestial. La versión del padre Secundino García que los indios machiguengas le contaron es el siguiente:

En tiempos pasados no existía ninguna planta comestible en la tierra. Un día a una mujer se le presentó un joven llamado Kashiri. Este joven era la luna, le invitó un trozo de yuca cocida para que comiera pero la joven tragó con malos modales. Kashiri le enseñó a comer y se casó con ella y tuvieron cuatro hijos. Para alimentar a su familia bajó semillas de yuca, maíz, plátano y otras plantas comestibles. Desde entonces en la tierra crecieron estos alimentos que comen los machiguengas. (García 1936: 212–219)

En la versión de Pereira, la Luna bajó del cielo con una figura varonil, y para casarse con una joven ofreció las plantas comestibles a los hombres para que cultiven en la tierra (Pereira 1942: 240–244). En el mito Piro, la Luna baja masato (chicha de yuca) del cielo para la fiesta que ofreció, pero a los concurrentes no les gustó y rechazaron la chicha. Sólo unos cuantos bebieron y tuvieron una vida eterna en el cielo (Álvarez 1960: 76–79).

4. SIMBOLISMO DE PACHAMAMA Y APU

De acuerdo con esta visión, las actuales deidades Pachamama y Apu nos permitirán comprender del modo más completo posible aquello de lo que estamos tratando: unidad

y multiplicidad en la tradición espiritual andina. Pero, para poder ubicarnos mejor debemos entender a estas dos divinidades desde la concepción de poder que los comuneros manejan.

Los modernos estudios de los antropólogos han revelado que Pachamama – símbolo de la tierra – es considerada como deidad femenina y el Apu como masculino (Núñez del Prado 1970; Casaverde 1970 y otros). Si esta forma de ver a la divinidad en este tiempo es comparada con el pasado prehispánico, tal vez podemos aclarar algo. En los tiempos prístinos Wiraqocha era la deidad principal, divinidad ordenadora, andrógina, que representaba a la unidad simbolizada en un niño. La polaridad sexual de las divinidades actuales puede ser una influencia del cristianismo o también puede ser una forma de ver a través de la dicotomía propia del pensamiento andino. En el tiempo de los incas Pachamama era conocida (Cieza de León 1959; Cobo 1956 y otros), pero no figuraba como actualmente lo viene haciendo.

Entonces, ¿en qué medida lo masculino y femenino podría explicar las características del poder sobrenatural de estas deidades? Pero antes debemos aclarar que esta polaridad sexual, es el resultado del equilibrio primordial, que podría ser la única causa de la atracción de las dos mitades (Hani 1999). Para los comuneros de Huama, la tierra puede ser también masculina, es decir, Pacha Tira. Este argumento lo sostiene Juvenal Casaverde (1970) que Pacha Tira parece ser la hermana gemela de Pachamama, pero es malévola, es la que castiga cuando no se la ofrenda a la tierra, provoca enfermedades como *pacha hap'iska* (agarrado por la tierra). Sin embargo, la otra versión la sostiene Juan Núñez del Prado (1970), quien dice que más bien es su parte masculina de la tierra. Por otro lado, los Apus también tienen nombres femeninos como Anawarki, Pukara Pantilliqla, Mama Simona, etc. Desde nuestro particular punto de vista, este fenómeno puede manifestar con precisión la existencia de no solo una dicotomía como: hembra y macho, izquierdo y derecho o abajo y arriba. Pero esta dicotomía en relación a estas deidades no está bien explicada, y de nuevo nos conduce a interrogarnos sobre ¿qué es en sí Apu y Pachamama?

La respuesta no es tan simple, sin embargo, para ver las relaciones entre Pachamama y Apu, en primer lugar, se debe conceptualizar desde el punto de vista de los comuneros en qué consiste el poder de estas divinidades. Los calqueños utilizan el término *kallpa* para referirse al poder. Diego Gonzales de Holguín (1989) escribe que *callpa* quiere decir fuerza, poder y potencia del alma o cuerpo, en todo caso, para dirigirse también al poder de las divinidades. Si es así, debemos distinguir a Pachamama y al Apu a través de su poder o fuerza. Según don Buenaventura hombre sabio de Huama que llegó a ser *paqo* (curandero) de su comunidad: «la fuerza de Pachamama es muy grande, abarca su terreno de cultivo, sus *laymis*, sus pastizales, los cerros, las lagunas, todo lo que le rodea, es ella. Mis paisanos le dicen Doña Juana Puyka. Pachamama hace brotar los ríos, hace crecer los árboles. En ella están las rocas, en ella viven los hombres, todos los animales, las maripositas, las avecitas, es todo lo que vive en ella».

Esto puede significar que el poder de Pachamama, por ser muy general, es difuso, estado en el cual resulta difícil para el hombre, ayllu o comunidad poder manejarlo. Para Gow y Condori (1976): «el poder de la tierra es infinito y lo envuelve todo». Doña

María Merma de Pampallacta, pastora y comerciante, explicó que: «Pachamama vive, y en ella, todos estamos viviendo juntos. Todos los del mundo estamos viviendo. Es a ella a la que saludan los comuneros, los ayllus. Todos los peruanos vivimos en su suelo. Sabe enojarse, se molesta cuando no se le da sus alimentos, pierde su fuerza. Todo nos da, ella tiene todo lo que comemos, tiene su *taqe wasi* lleno».

Para que sea posible manejar la fuerza de Pachamama, el comunero debe seguir un proceso consistente. En primer lugar, al conceptualizar la fuerza de Pachamama como lo que don Buenaventura y doña María Merma opinaron, sólo utilizan alguna de sus manifestaciones particulares. Por ejemplo, cada chacra tiene su nombre propio y su fuerza particular. Es a esta fuerza que se ofrenda para que de buena cosecha la planta cultivada en ella. Esta particularización se puede interpretar de manera metafórica, lo que Gregorio Condori Mamani relató a los esposos Valderrama sobre el origen de los alimentos protestando frente a las ordenanzas del Taytacha: «Yo no puedo dar tantos frutos. Más bien uno por cada planta con raíz aparte» (Valderrama y Escalante 1979: 50–51). De esa manera, el comunero piensa que la fuerza infinita de Pachamama puede ser manejable. Dicho de otra manera, una vez que la fuerza o el poder de Pachamama es singularizada, es posible manejar esta fuerza para emplearla según los intereses de un individuo o de un grupo social.

Ahora bien, cada aspecto de esta fuerza o manifestación de Pachamama, se puede denominar también Apu. Esta manifestación particular, semejante a los *paqariq* descritos por los cronistas en el origen de los ayllus, toma una forma de propiedad privada como la chacra Pantilliqla que solo produce maíz de don Faustino Quispe. Otras manifestaciones de Pachamama son los Apus, con nombres propios como: Apu Andasqo, Apu Pituisiray, Choquesafra, Pachatusan, Picol, etc., que sustentan un poder particular y específico.

Una vez nos comentó don Melchor Deza⁷⁾ sobre la concepción que tuvo del Apu, era un sabio *altomisayoq* de Huasao, en Saylla, que está cerca de la ciudad de Cusco. Su versión es la siguiente:

Los Apus viven en las colinas, en los cerros, en los nevados como el *Ausangate*. Son como nosotros, tienen sentimientos y necesitan comer, comen mullu, les gusta pechowera. El Apu es parte de nuestra familia, él nos puede ayudar en muchas cosas, pero para eso tenemos que darle su despachito. Cuando no se le da su alimentos sufre y hasta es peligroso, se come a nuestros ganados, a nosotros mismos, por eso se le debe siempre, en cada mes de agosto, darle de comer.

Como puede notarse, la fuerza de Pachamama se manifiesta a través de los Apus y la manifestación particular de esta fuerza, muchas veces es peligrosa, inclusive mortal, cuando el hombre entra en contacto con él. Pero, los comuneros aprendieron a controlar esta “fuerza” para su beneficio y atribuirse como su propiedad.

Esta particularidad que caracteriza al Apu puede ser interpretada según los intereses del comunero, como una especialidad de político, juez, médico, policía, etc. Para un agricultor o pastor pampallacteño o paqchanteño –por citar dos ejemplos– ciertos lugares

o cerros (Apus) de su región tienen mucha importancia por ser centro de fuerza o poder. Pero, otros lugares, regiones o cerros son irrelevantes en general. Este fenómeno evidencia que un individuo, ayllu o comunidad solo dedica su atención y veneración a sus propios lugares sacros. A su vez, un Apu podrá entrar en relación con un comunero de su jurisdicción y no con foráneos. De esa manera –subrayamos– es que a cada comunero, ayllu o comunidad le atañe solo su propio Apu y desde luego le ofrenda, en reciprocidad. El comunero recibe protección y seguridad divina para sus rebaños, cosechas agrícolas, salud, vivir bien, etc.

Así pues, el poder del Apu es una fuerza mágica y al mismo tiempo peligrosa para quienes pretenden utilizarla en un sentido universal, pero, además, se le atribuye capacidad de proporcionar energía vital a los hombres, animales y a la producción agrícola en general. Esta fuerza generalizada también puede manifestarse a través de objetos, árboles, animales o personas. Un ejemplo de la fuerza singularizada son los *enqas*, *enqaychus* o *qonopas* (principio generador y vital para las plantas y animales), o la fuerza transmitida a los *paqos* (especialistas religiosos). Esta fuerza puede activarse o se revitaliza cuando es servida de manera adecuada con *despachos* (ofrendas) o a través del sacrificio de animales.

La fuerza del Apu no es pues una propiedad inherente, sino una cualidad que puede concentrarse como también dispersarse. El comunero podría manejar esta fuerza mediante su *pukara* (lugar donde logra tomar contacto con esa energía vital).

La *pukara* significa la privatización de la fuerza que maneja un agricultor o un pastor; y cuando uno de ellos dice: “mi *pukara*”, está interpretándola, en primer lugar, como su “fuerza” y luego como el origen de sus rebaños y de las plantas comestibles, etc.

Los Apus también tienden a universalizarse, es decir, existen cerros que por su ubicación o tamaño son destacados, como es el caso del Apu Ausangate o el Apu Salqantay (nevados que pasan los seis mil metros de altura en Cusco), influyendo sobre todo en una región. Muchos de ellos son considerados *paqariq*, lugar donde abundan las alpacas. Los pastores los invocan por el interés económico de su rebaño.

Una persona o comunidad puede también de forma particular jerarquizar a los Apus de acuerdo a sus intereses, es así que existen cerros pequeños que son más importantes, ello se debe a que la comunidad o ayllu está “criando” al Apu. Si un ayllu o comunidad goza de prestigio económico, social o político, su Apu también disfrutará de esa reputación, lo que hace entendible –por citar un caso–, que los puneños invoquen al Apu Pituisiray y al Apu Sawasiray, a pesar de no ser un Apu de su región, eso es porque ese Apu está encargado de controlar la producción del maíz blanco que ellos comercializan en la zona de Urubamba, Cusco. Así pues, existen un puñado de ejemplos como este caso.

Para finalizar, podemos decir que Pachamama, una deidad femenina posee una fuerza muy universal, general, vasta, con una tendencia a la idea de unidad, mientras que la de Apu es específica, limitada, particular, en todo caso su carácter es la multiplicidad. En las ofrendas se convoca una a una a estas fuerzas.

5. EL RITUAL

El rito simboliza y reproduce la idea que manifiesta el mito. Los académicos, en especial los antropólogos, sostienen que el mito viene a ser la noción o idea y el rito la acción, la conducta (Lévi-Strauss 1970; Hocart 1975; Eliade 1991). En todo caso, mito y rito son formas de retener en la memoria la historia de un importante acontecimiento espiritual. También recrea el origen de la tierra, de la humanidad, de los animales, de las plantas, pero sobre todo, la lógica de la mentalidad que explica ese suceso histórico.

Esa noción mítica recreada en el rito necesita un “libreto”, una estructura ordenada para su acción, para la práctica desde su apertura hasta la clausura de la celebración. Pues bien, a este ordenamiento o libretto, lo llamamos ritual.

En los Andes, el ritual, por ejemplo, el del *Uywa ch'uyay* (purificar a la alpaca para su fecundación), entre los comuneros tiene unas características particulares con un sentido de propiedad. Cada comunero tiene su propio ritual denominado camino (*ñan*). En otras palabras, es la trascendencia del comunero dentro de la grandeza subliminal del numen, que se puede traducir como fuerza (poder), movimiento y voluntad. Si podríamos definir al *ñan*, vendría a ser un rumbo, una ruta al contexto y al absoluto; a la reintegración; el paso a la realidad de la tierra y al conocimiento y satisfacción de un objetivo planificado, desde luego franqueando los riesgos de la incertidumbre presentes en la vida cotidiana.

De esa manera, los rituales también son conceptualizados como un vehículo de seguridad para lograr cierta superación económica, social, política y religiosa frente al riesgo que ocasiona el caos. En nuestras tres comunidades de Calca, cada familia posee su propio ritual y su forma de celebrar dentro de la tradición prescrita. No obstante, los comuneros con su ritual son reservados, a pesar de que su práctica está abierta al público. Son, podríamos decir, herméticos y celosos, sobre todo, hacia las personas ajenas. En otras palabras, no divulgan con facilidad sus métodos ni sus conocimientos. Con el hermetismo evitan que sus secretos y tácticas del comunero sean copiados por los vecinos (Rozas Álvarez 2007: 119). Pero, sobre todo, la particularidad de todo ritual es su presentación estética en la celebración, donde cada comunero se esfuerza por presentarlo con una belleza singular. «Los pastores tienen como anhelo perenne no solo que se cumpla la función del mismo, sino que los pasos para cumplirlo se realicen de manera bella» (Tomoeda 2000: 353–368).

El ritual andino está dividido por actos llamados *irpas*, donde se asienta la estructura de la ceremonia y se da inicio con la ofrenda de un despacho y se clausura o se cierra con otra ofrenda. El tiempo celebrativo entre los comuneros calqueños es de cuatro días y en Ayacucho de ocho días, es lento, repetitivo. En Calca existen dos rituales con objetivos diferentes que mantienen una estructura del tiempo y el espacio. Uno de ellos, conocido como *uywa ch'uyay* se celebra en el mes de febrero, en comadres o compadres, antes de los carnavales y como última alternativa el día lunes. Es un ritual celebrado para la fecundidad de las alpacas. La otra ceremonia la celebran los últimos días de julio o todo el mes de agosto, se la denomina *machu ch'uyay* en Calca y los Q'eros de Paucartambo, Cusco, la llaman Santiago; en cambio, en Ayacucho la conocen de

agustukuy, precisamente por el mes de su celebración. Es un ritual de la llama y su intención es renovar la fuerza desgastada por el trajín de transportar de los diferentes microambientes la cosecha agrícola al *taqe wasi* (despensa o troje).

Los comuneros dividieron el ritual en dos tiempos y episodios: una es diurna y se celebra en una *kancha* (corral) escogida con anterioridad, y tomará el nombre ritual de *Qorikancha*, *Qolqekancha*, *Mullukancha*. En esta ceremonia se purifica a los animales para su matrimonio. La ceremonia nocturna está dividida en cuatro *irpas* (actos y oraciones de deseo) y se celebra en el hogar del pastor.

Se sabe que la celebración de todo ritual alcanza su plenitud gracias a la combinación del espacio y el tiempo sagrado para su acto litúrgico. El espacio elegido (el corral y la casa) se convierten en un espacio sagrado denominado *pukara*.

La casa del pastor transformada en un templo, es en sí, la representación del Qorikancha inca y el símbolo de esta representación es la hornacina o vano cerrado que siempre se encuentra frente a la puerta de acceso a la casa. Tanto el corral como la casa son considerados como el centro del universo, aunque el atado ritual (*missa qepe*), ara portátil, es el punto central donde se concentra todo el ritual. En el atado, se halla la *waka* llamada *enqaycho*, *illa o qonopa*, y se coloca en el corral orientado hacia la salida del Sol. A la derecha de la *missa qepe* se instalan los varones y las mujeres a lado izquierdo (Foto 4).

Desde la decisión de celebrar el ritual, el comunero y su familia se preparan y preocupan por los elementos imprescindibles para la ceremonia: *despachos*, coca, vino, chicha, flores, membrillo, maíz blanco, *kañiwa*, quínuva, pallar, *niwa*, etc. También de los instrumentos musicales (*wala y tamboracha*), así como de cuatro banderas llamadas *aqarapis*.

El oficiante (llamado *patrón* en el ritual andino), por regla general es siempre un



Foto 4 *Missa qepe*, ara portátil, en ella se centraliza el ritual (Foto: Tomada en comunidad de Siusa, provincia de Calca, Cusco, 1985. Fuente: Colección fotográfica de Hiroyasu Tomoeda, Archivo del Museo Antropológico de la Universidad Nanzan)

varón, es decir el dueño del rebaño quien es ayudado en la liturgia por el yerno, que hace la función de servicio. Pero la que controla y guía el desarrollo del ritual es la Patrona, la esposa del oficiante. Otro ayudante es la *Semillera* (pastora), ella dispone con qué animales (alpaca) se celebrará el ritual, al mismo tiempo, vigila que no se cometa ningún error bajo el fuste de su honda o multando con dinero o licor a los que transgreden las reglas establecidas en el ritual.

Bajo esa estructura es presentado el libreto funcional del ritual. Los actos y creencias se explican a través del mito. La historia mitológica andina tiene su propia coherencia y mantiene una tradición alegórica basada en un hecho real, histórico, filosófico, convertido al relato mítico y recordado por el ritual. Arguedas dice del mito andino:

[...] una fuente de conocimiento valiosísimo del modo de ser de cada pueblo [...], (la cultura) no podría entenderse sin el conocimiento de la mitología particular de los pueblos y de los elementos comunes que en este gran conjunto de creación humana existen, a pesar de su diversidad y originalidad particular. (Arguedas 1991: 49-52)

Tal vez, una de las características de la narrativa andina, sea que el modelo de pensamiento que presenta, se encuentra fraccionado en la originalidad particular de cada pueblo, versiones por partes, dispersas, pero si se las une como piezas de un rompecabezas, la idea total del principio del modelo de pensamiento aparece para sustentar la acción del ritual. Se puede suponer que el comportamiento mítico en los Andes todavía no ha desaparecido frente al comportamiento político de la Colonia y la República. En todo caso, lo más importante es captar el sentido de estas narraciones para comprender sus causas y justificar el proceder del ritual. Solo de esa manera, podríamos adquirir un sentido, un significado, una idea total del pensamiento andino en sus creencias y costumbres y la lógica que encierra el ritual. También debemos aclarar que esta tradición narrativa que sustenta al ritual, no ha sido elaborada por sacerdotes teólogos, como se muestra en el cristianismo, sino por el conocimiento popular de la gente especializada (ancianos, *paqos*, etc.) en la espiritualidad andina.

Para hilvanar el estudio de la mitología andina, partiremos de dos ideas que manifiestan los relatos: la caída de los alimentos y el retorno de ellos a su estado original. Las narraciones dividen a las plantas de los animales y humanos en los fenómenos de su origen en la tierra. Los primeros vienen del espacio sideral, de una Constelación llamada *Qolqa* (Granero), que por causa de un agente de conducta negativa, provocaron su disyunción para llegar a la tierra y dar origen a las plantas comestibles. En la otra corriente tradicional de los relatos, animales y humanos emergieron de lagunas, grutas, manantes míticos, para poblar la tierra. Parece una asociación entre arriba y abajo, desde luego una idea bastante andina. Junto con Tomoeda tratamos de explicar este hecho, pensamos que solo es una de las formas del pensamiento dicotómico con la intención de ordenar el espacio, el tiempo, la cosmovisión, la sociedad.

Pero, solo el fenómeno de la dicotomía tampoco explicaría la idea conjunta de las categorías de oposición que presenta la visión andina, sino que más bien se debería tomar

una correspondencia interrelacionada entre las oposiciones establecidas por los comuneros. Dicho de otro modo, agregar a la intercepción de la dicotomía una tercera categoría, sea en el orden principal o en el orden de la manifestación, para provocar la dinamicidad de la misma y los pasos que se habrían producido entre la unidad a la multiplicidad. En un sentido resumido, podríamos decir que: “concentración, disyunción, dispersión”, de por sí es un movimiento frente a la idea reduccionista que los antropólogos sostienen sobre la “oposición dual complementaria” para explicar al mundo andino, que como se puede notar es una idea que expresa lo estático.

Cuando los andinos utilizan la idea de dicotomía es para generar un orden; pero ese orden no es siempre estático ni eterno por causa, por ejemplo, de un disociador como el zorro glotón, el granizo, las aves que engañaron al Taytacha, Pachamama que protestó, Ayar Kachi o Tawapaqo Wiraqocha. En otras palabras, por causa de esa dinamicidad se convierte en algo matemático: Orden –Caos– Orden.

Este disociador está presente en la narrativa andina, en los juegos, en el medio ambiente. Los mitos andinos buscan explicaciones sobre el origen y el orden del universo relatando que ciertas “imperfecciones” como la desobediencia, el engaño o la mentira son causas del orden actual (Morote Best 1988). En el patrón de la narrativa andina, las aves y otros animales son causantes del origen de las cosas que hoy existen en la tierra por haber engañado a un Taytacha (divinidad) Creador, pero ingenuo.

En el pensamiento andino la creencia mítica explica que las cosas se originaron seguidas de una nueva instauración por causa del disociador. El disociador es algo así como un componente que actúa como acción y reacción para provocar un movimiento dentro de la interacción entre las dicotomías. Este tercer componente puede producir la unión de los pares a través de una acción y reacción recíprocas. Pero no es un simple ternario basado en el ejemplo de padre, madre e hijo, sino que va más allá, va hacia la unidad, hacia una idea común (Rozas Álvarez 2007). Y aún más, la dicotomía está presente en la naturaleza y la cultura humana la tomó como una categoría esencial para dar sentido y orden, al tiempo, al espacio y la sociedad. Todo relato mítico tiene este contenido cuando se manifiesta dirigiéndose a la integridad de la existencia universal.

Como hemos demostrado, los mitos narran el paso cosmogónico de la unidad a la multiplicidad a través de la idea de fragmentación de los cuerpos, como la de Inkarrí, o el hijo del Sol, de su cuerpo fragmentado se originaron los alimentos en la tierra, o por culpa de un agente disociador como la del zorro glotón que causó la disyunción de los alimentos ordenados en la mesa celestial para que en la tierra existan las plantas alimenticias. Será inútil multiplicar más ejemplos. Lo importante es la idea y la función del ritual en el momento de la ejecución del libreto para reunir todo lo disperso. En todo caso, la función del ritual es la reintegración y reconstitución de los cuerpos fragmentados y reunir los alimentos que se hallan dispersos en los Andes. El relato sobre el granizo manifiesta la acción de reunir los alimentos en el troje de Pachamama.

La primera acción del ritual del *Uywa ch'uyay* es purificar a los animales, casarlos para su fecundación y conjurar con la acción de los deseos con el objetivo de tener un corral lleno y completo de animales. Para ello es necesario visualizar la construcción del corral reuniendo los materiales constructivos (piedras) de diferentes cerros *wakas*. Luego

se convocan a los animales a que vengan de muchos lugares (*paqariq*) donde abundan las alpacas. Se reúnen los pastos que también crecen en diferentes lugares de los Andes. Finalmente, la ceremonia concluye con la “cena ritual”, es decir el consumo del animal. Si se visualiza quienes inician este acto, primero son los Apus y luego el Ayllu.

6. CONCLUSIÓN

Una característica del pensamiento tradicional andino para mantenerse vigente a través del tiempo es utilizar la “idea fuerza” que viene del mito originario. La gente puede explicarse de manera coherente y significativa sobre el origen del mundo que habita, de su sociedad, de las plantas y animales que consume o la forma cómo orienta la vida social, económica, política y, sobre todo, la religión y el ritual que practican en tiempos modernos, es decir, en el presente.

Los comuneros piensan que el ritual que tiene y practica viene desde la época de los incas, y el mito que lo sustenta viajó a través de una acción de la “idea fuerza”. Pero todo el problema está en saber qué oculta esa “idea fuerza” y dónde se la puede encontrar. En estos tiempos modernos, los mitos originarios se ocultan en los cuentos populares y es lo que se recuerda en el ritual. Estos mitos y cuentos, motivaron que los rituales que perduran aún mantengan categorías simbólicas del paso de la unidad a la multiplicidad. En otras palabras, son acciones centrífugas y centrípetas que se manifiestan en categorías de “concentración, dispersión, concentración” subyacentes en los mitos, cuentos, ritos y en la conducta socioeconómica de los comuneros andinos que viven en la provincia de Calca, Cusco.

La mitología incaica nos proporcionó datos interesantes del pensamiento que oculta el ritual, por ejemplo, cuando la tierra se pobló por la ordenanza de Wiraqocha, según bajaba y subía por los Andes, hizo que aparecieran los *paqariq* (manifestación del otro mundo) y que de ellos salieran los hombres para habitar la tierra. Lo que está claro es que los *paqariq* emergieron bajo una forma especial de dispersión. El mito describe que los ayllus salieron, precisamente de estos *paqariq*: lagos, peñas, cavernas, árboles, etc.

El significado simbólico de la unidad cósmica es la “fuerza”, el otro mundo llamado *Ukhupacha* de donde salieron los ayllus, las plantas y los animales. El templo del Qorikancha es, en otras palabras, la representación imaginaria de la unidad y multiplicidad cósmica. Desde ese punto de vista, la función del ritual andino es reunir lo disperso. Durante la ceremonia del ritual, si se sigue el libreto y con la acción de la visualización se reconstruye el gobierno inca. Esa reconstrucción es como fue “antes del comienzo”. El retorno a la unidad principal es una variable constante en el pensamiento andino.

De hecho, el mito andino es depositario de esta idea o noción que el rito mantiene para la ejecución de la ceremonia ritual. Su escenario y teatralización es “visualizado” en el sentido que está unido con el contexto histórico cultural. La visualización juega un papel importante a través de los símbolos que el ritual utiliza para visualizar el pasado inca durante las invocaciones que el ritual establece para sus intenciones. Por ejemplo, el corral sagrado donde se celebra el ritual –glorificado con términos como “corral de oro,

corral de plata”– se diferenciará del corral común. Los términos oro y plata empleados por el pastor son vistos tal como fue el templo descrito por los cronistas que estaba cubierto con láminas de oro y plata. Así mismo, cantan las mujeres: “servir con vaso y plato de oro y plata”, pero en realidad son de madera, barro o vidrio (Tomoeda 1999). De esa manera, a través de la visualización la tradición ritual permanece vigente. En este sentido, la tradición debe distinguir con claridad lo que refleja la historia.

En todo caso, el mensaje del mito contemporáneo no es sino un eco del pasado incaico. La coincidencia entre mitos y cuentos, como también en algunas danzas de carnaval y juegos infantiles no es arbitrarias, sino que mantiene una idea en común: la acción de dispersión, competencia, apropiación y concentración.

Para finalizar, estas categorías de unidad y multiplicidad rebasan también a la forma cómo conceptualizan el poder a través de sus deidades. Pachamama es vista como una fuerza generalizada, vasta, infinita y difícil de manejar por su inmensidad. Pero, el calqueño para tener acceso a esta fuerza generalizada debe desintegrarla, particularizarla, lo que simboliza el Apu y así le será fácil utilizarla. No obstante, para tener un mayor acceso de poder, debe reunir el poder de otros Apus para proceder con mayor eficacia la voluntad.

NOTAS

- 1) Introducción citada por Morgan Prys desde Roberts 1815, *Cambrian Popular Antiquities* (Londres).
- 2) Cronista citado por Urbano 1981.
- 3) Cronistas citados por Urbano 1981: 7–9.
- 4) Citado por Urbano 1981.
- 5) La infomación ha tomado por el autor en el ritual de Francisco Mamani de Pampallacta en 1990.
- 6) Cuento recopilado el año 2000 cuando visité a doña Francisca Melo de Pampallacta.
- 7) Don Melchor era un hombre bastante carismático, de carácter fuerte y falleció en 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- Academia Mayor de la Lengua Quechua
 1995 *Diccionario quechua-español-quechua, Semi Taje*. Cusco: Municipalidad del Qosqo.
 Albornoz, Cristóbal de
 1984[1582] Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y Haciendas.
 En P. Duviols (ed.) Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. *Revista Andina* 3:
 169–222.
- Álvarez, Ricardo
 1960 *Los Piros: Leyenda, Mitos, Cuentos*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza.
 Anibarro de Halushka, Delina
 1976 *La Tradición Oral en Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviana de Cultura.

- Arguedas, José María
- 1964[1956] Puquio: Una cultura en proceso de cambio. En J. M. Arguedas (ed.) *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, pp. 221–256. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1973 Mitos quechuas post-hispánico: El mito de Inkarrí y las tres humanidades. En J. A. Ossio (ed.) *Ideología Mesianica del mundo Andino* (colección biblioteca de antropología), pp. 377–391. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- 1991 Literatura oral: El cuento. En J. M. Arguedas, M. Merino de Zela, y J. C. Muelle (eds.) *Acerca del Folklore* (MUNIOBRA 19), pp. 49–52. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana.
- Arriaga, Pablo Joseph de
- 1999[1621] *La extirpación de la idolatría en el Piru*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Balandier, Georges
- 1990 *El desorden: La teoría del caos y las Ciencias Sociales, elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bauer, Brian S.
- 2000 *El Espacio Sagrado de los Incas: El sistema de Ceques del Cuzco* (Archivos de Historia Andina 33). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Betanzos, Juan de
- 1999[1551] *Suma y narración de los Incas* (Ediciones Especiales UNSAAC-Siglo XX). Cusco: Fondo Editorial de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Bourricaud, Francois
- 1956 El mito de Inkarrí. *Folklore American* 4: 178–187.
- Calancha, Antonio de
- 1976 *Crónica Moralizada* (Crónicas del Perú). Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.
- Calderón, María de Carmen y Jesús Washington Rozas Álvarez
- 2019 El pensamiento simbólico de la casa andina en los Andes del Perú. *Aoyama Journal of International Studies* 6: 127–156.
- Campbell, Joseph
- 2014 *Los mitos: Su impacto en el mundo actual*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Casaverde Rojas, Juvenal
- 1970 El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis phuturinga* 2(2): 121–243.
- Cieza de León, Pedro de
- 1959[1553] *The Incas of Pedro de Cieza de Leon*, traducido por Harriet de Onis. En V. Wolfgans von Hagen (ed.) Norman: University of Oklahoma Press.
- 1985[1553] *Crónica del Perú*, segunda parte. Lima: Pontificia Universidad Católica y Norman: Academia Nacional de Historia Press.
- Cobo, Bernabé
- 1956 *Historia del Nuevo Mundo*. Cusco: Publicaciones Pardo-Galimberti.
- Culumbus, Claudette Kemper
- 1995 Madre-padre-criatura: El dios andino transcorriente, Wiracocha. *Revista Antropológica*

13: 55–79.

Eliade, Mircea

1991 *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, S. A.

Favre, Henri

1967 Tayta Wamani: Le Culte des montagnes dans le centre sud des Andes Péruviennes. *Publication des Annales de la Faculté des Lettres* 61: 121–140.

Flores Ochoa, Jorge A.

1977 Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores. En J. Flores Ochoa (ed.) *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Estudios de la sociedad rural 5), pp. 211–237. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

García, Secundino

1936 Mitología Machiguenga: Muerte y destino de los Machiguenga. *Misiones Dominicana del Perú* 18(97): 212–219.

Garcilaso de la Vega

1991 *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Gonzales de Holguín, Diego

1989[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

Gow, Rosalind y Bernabé Condori

1976 *Kay pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1980[1615] *Nueva crónica y buen gobierno*, tomo 1. En F. Pease (ed.) México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Guénon, René

1969 *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Hani, Jean

1999 *Mitos, ritos y símbolos: Los caminos hacia lo invisible* (Sophia Perennis 56). Barcelona: Sophia Perennis.

Hocart, Arthur

1975 *Mito, ritual y costumbre: Ensayos Heterodoxos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S. A.

Lévi-Strauss, Claude

1970 *Antropología Estructural*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Mejía Xesspe, Toribio

1952 Mitología del Norte Andino del Perú. *América Indígena* XII(3): 16–23.

Millones, Luis, Max Hernández, y Virgilio Galdo

1982 Amores cortesanos y Amores prohibidos: Romance y clases sociales en el antiguo Perú. *Revista de Indias* 42: 169–170.

Miranda, Antonia y Zanabria Alegría

1994 La cantera de Huaqoto: Una introducción a su estudio tecnológico. Tesis presentada a

la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco.

Morgan, Prys

- 2002 From a Death to a View: La caza del pasado galés en el periodo romántico. En E. Hobsbawn y T. Ranger (eds.) *La invención de la Tradición*, pp. 49–105. Barcelona: Editorial Crítica.

Morote Best, Efraín

- 1954 Las Aves que Engañaron a Dios. *Perú Indígena* (5)13: 106–113.
 1958 El Tema del Viaje al Cielo: Estudios de un Cuento Popular. *Tradición* 21: 1–38.
 1988 *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes* (Biblioteca de la tradición oral andina 9). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Murúa, Fray Martín de

- 1946 *Historia del origen y genealogía Real de los Incas del Perú* (Biblioteca “Misionaria Hispánica” 2). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Núñez del Prado, Juan Víctor

- 1970 El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotabamba. *Allpanchis* 2: 57–119.

Ortiz Rescaniere, Alejandro

- 1973 *De Adaneva a Inkarrí: Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.

Pachacuti Yamqui, Joan de Santacruz

- 1950[1613] *Relación de Antigüedades deste Reyno de Pirú*. Lima: Editorial Guaranía.

Paredes Candía, Antonio

- 1973 *Cuentos populares Bolivianos*. La Paz: Editorial Isla.

Pease, G. Y. Franklin

- 1977 Collaguas: Una etnia del siglo XVI. Problemas iniciales. En F. Pease (ed.) *Collaguas I, Vistas de Yanque-Collaguas, 1951 y documentos asociados*, pp. 132–168. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pereira, Fidel

- 1942 Leyendas Machiguengas. *Revista del Museo Nacional* 11(2): 240–244.

Polo de Ondegardo

- 1916[1571] *Informaciones a cerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomo IV). Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y ca.

Roel Pineda, Josefath

- 1966 Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas. *Historia y Cultura: Tres estudios*, pp. 25–32. Lima: Publicaciones del Museo Nacional de Historia.

Rozas Álvarez, Jesús Washington

- 2005 El Qorikancha en el pensamiento contemporáneo. *Perspectivas Latinoamericanas* 2: 158–166.
 2007 El modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca. Tesis presentado a la Pontificia Universidad Católica del Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 2019 El viaje de las piedras cansadas. Una interpretación a cerca del por qué lloraron sangre. En R. Ojeda Escalante y A. Herrera Villagra (eds.) *Yuyay Taque: Los incas en su tiempo y en el nuestro*, pp. 177–200. Cusco: Universidad Andina.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington y María del Carmen, Calderón
- 1990 Los Agropastores de Pampallacta. En J. Flores Ochoa (ed.) *Trabajos presentados al Simposio RUR 6, El Pastoreo Altoandino: Origen, Desarrollo y situación actual*, pp. 18–26. Cusco: Centro Estudios Andinos Cuzco, CEAC.
- Sakai, Masato
- 1998 *Reyes, estrellas y cerros en Chimor: El proceso de cambio de la organización espacial y temporal en Chan Chan* (Arqueología e historia 11). Lima: Editorial Horizonte.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
- 1942[1572] *Historia de los Incas* (Colección Hórreo). Buenos Aires: Emecé Editores, S. A.
- Tauro, Alberto
- 1987 *Enciclopedia ilustrada del Perú: Síntesis del conocimiento integral del Perú, desde sus orígenes hasta la actualidad*, vol. 3. Lima: Promoción Editorial Inca.
- Taylor, Gerald
- 1987 *Ritos y Tradiciones de Huarochiri: Manuscrito quechua de comienzos del siglo VII* (Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta, Historia Andina 12). Lima: IEP/IFEA.
- Tomoeda, Hiroyasu
- 1980 Folklore Andino y Mitología Amazónica: Las Plantas Cultivadas y la Muerte en el Pensamiento Andino. En L. Millones y H. Tomoeda (eds.) *El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales* (Senri Ethnological Studies 10), pp. 275–306. Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- 1999 Un poderoso espectáculo: El Estado Inca visto desde un rincón de las Punas. Manuscrito. *Perspectivas Latinoamericanas* 1: 174–192.
- 2000 Estética del ritual andino. En L. Millones, H. Tomoeda, y T. Fujii (eds.) *Desde afuera y desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (Senri Ethnological Reports 18), pp. 353–368. Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- Urbano, Enrique
- 1981 *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 1988 El nombre del Dios Wiracocha: Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico. *Allpanchis* 32: 135–156.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante
- 1979 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valera, Blas
- 1945 *Las costumbres antiguas del Perú y La historia de los Incas (siglo XVII)* (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana Serie I, tomo VIII). Lima: Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana.
- Vargas Ugarte, Rubén S. J.
- 1936 La fecha de la Fundación de Trujillo. *Revista Histórica* 10(2): 229–239.

Zuidema, R. T.

1994 *El sistema de ceques en Cuzco: La organización social de la capital de los incas, con un ensayo preliminar*, traducción Ernesto Salazar. Lima: FLASCO.

La antropología japonesa en contextos subnacionales de los Andes: Una hipótesis para Ayacucho-Perú¹⁾

Jefrey Gamarra Carillo

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

1. INTRODUCCIÓN

Un reciente viaje acompañando a una colega antropóloga japonesa me llevó a visitar el pueblo de Soccus perteneciente al distrito del mismo nombre en la provincia de Huamanga de la región peruana de Ayacucho. En un viaje que tomó poco menos de una hora ingresamos al pueblo por calles silenciosas, que conservan aún las características de los pequeños centros urbanos que fueron emergiendo en la sierra peruana a fines de los años cincuenta del siglo pasado. Casas hechas de materiales locales, pocas de ellas con dos pisos y espacios suficientes para albergar en cada una de ellas familias extensas así como pequeños depósitos, huerta y un espacio para guardar unas cuantas cabezas de ganado ovino y vacuno.

Como nuestro interés era tomar contacto con las autoridades y familias locales, nos dirigimos a la plaza del pueblo que, en tanto lugar central, mantiene básicamente dos construcciones: el templo católico y el municipio local (Foto 1). El primero, es una construcción infaltable en todo pueblo andino y su antigüedad se remonta casi siempre a la época de la dominación española, en cierto modo la iglesia encarna el pasado y la tradición. La segunda construcción, la municipalidad, es más bien un edificio reciente con una arquitectura moderna y representaría obviamente, lo reciente y moderno. La misión de la colega japonesa en el pueblo de Socos era tomar contacto con las autoridades y pobladores del lugar para organizar una exposición fotográfica con material de los archivos fotográficos del antropólogo Hiroyasu Tomoeda registrados durante los años sesenta del siglo pasado. Para ello deseábamos conocer el interés de autoridades y pobladores de Socos por su reciente pasado. Utilizando algunas de las ampliaciones fotográficas de Tomoeda que retrataban la composición social así como las prácticas sociales de la época, preguntamos si reconocían lugares y personas retratadas en los años sesenta. Nos sorprendimos no solo por el interés que ellos mostraron sino por la persistencia de la memoria a pesar de los años de violencia, muerte y migración de muchas familias. Nos sorprendió aún más cuando preguntamos sobre el autor de las fotografías y la respuesta fue casi unánime: eran fotos tomadas por el “chinito”²⁾ que vivió con ellos durante los años sesenta en una casa que solícitos nos mostraron que quedaba a dos cuadras de la plaza principal (Foto 2).



Foto 1 La esquina de la plaza que se queda el templo del pueblo de Socos, Ayacucho (Foto: Tomada en Socos, Ayacucho, agosto de 2019, por Yuriko Yagi)



Foto 2 La casa donde vivió Tomoeda en Socos (Foto: Tomada en Socos, Ayacucho, agosto de 2019, por Yuriko Yagi)

El recuerdo de los pobladores de Socos sobre el antropólogo Tomoeda así como la información que éste recopiló en ese pequeño pueblo y que la plasmó a través de la fotografía nos permite conocer cómo la memoria y el conocimiento académico no constituirían dos mundos distintos y separados sino más bien la confluencia entre dos modos de registrar el pasado y en este caso, la tradición. A diferencia de los planteamientos de Paul Ricoeur (2000) para quien el testimonio que ofrece un testigo no es el mismo que la información obtenida por el investigador. La convivencia entre la población y el antropólogo no genera necesariamente memorias excluyentes y olvidos aunque esto no suceda respecto a la comunidad académica.

La memoria de los pobladores respecto al investigador social y de éste hacia ellos no descansa en las mismas premisas que una comunidad académica local puede guardar de una comunidad académica foránea y al mismo tiempo respecto de sí misma. La memoria de la comunidad académica de antropólogos de Ayacucho respecto de su par japonés no puede parecerse necesariamente a aquella de los pobladores de Socos. Desde la antropología japonesa su memoria respecto de la antropología ayacuchana y al mismo tiempo en relación a sí misma tampoco podía corresponder a aquella que se tiene sobre la población objeto de estudio. Llama la atención por ejemplo que en la memoria de la comunidad académica de Ayacucho no aparece el recuerdo y la valoración que los representantes de la antropología japonesa han tenido en este espacio a partir de sus respectivos trabajos de campo. Inclusive, en el plano de la antropología peruana prácticamente la presencia japonesa se limita muchas veces a menciones bibliográficas hechas por antropólogos y especialistas de las ciencias sociales.³⁾

Esto nos lleva a preguntarnos sobre las relaciones entre antropologías locales/regionales o sub-nacionales con antropologías foráneas en este caso con la antropología japonesa en el Perú. Señalemos por el momento que las antropologías regionales⁴⁾ son aquellas que se desarrollaron desde los ámbitos locales y luego sub-nacionales en contraste con la antropología nacional que se desarrolla en la capital del país. Desde luego, lo que aproxima tanto a la antropología japonesa en el Perú como a las

antropologías regionales como las de Ayacucho o Cusco, es que no han tenido un reconocimiento abierto por parte de la antropología académica de la capital del país en el caso del Perú y de la antropología europea y norteamericana, en el caso de Japón, a pesar de los aportes hechos especialmente durante la primera mitad del siglo XX.

2. LA ANTROPOLOGÍA EN SÍ

Como bien sabemos, la antropología en tanto disciplina científica no surgió en primera instancia en los países del continente asiático o en América del Sur; su origen estuvo en el desarrollo de la modernidad europea y su preocupación por explicar la alteridad fuera de las fronteras nacionales. La subalternidad en el sentido gramsciano del término, caracteriza más bien a aquellos países donde se extendió la influencia de la modernidad como Japón y Perú desde la segunda mitad del siglo XIX. Este concepto sirve para explicar cómo la hegemonía académica europea transmitió sus propias epistemologías e imaginarios a las comunidades académicas e intelectuales para explicar al Otro diferente.

Tanto en Japón como en el Perú algunas prácticas intelectuales deben considerarse como proto-antropológicas en tanto si bien esta disciplina todavía no formaba parte de los currículos de estudios en centros académicos como las universidades, fueron grupos de intelectuales locales, regionales y nacionales que al participar de las nuevas corrientes de pensamiento provenientes de Europa se interesaron por abordar temas y escribir estudios las más de las veces empíricos que podemos denominar como Antropología o Etnología en Sí. Es decir, que aún sin ser conscientes de la discusión teórica sobre la cultura y la organización social, estos intelectuales desarrollaban trabajos empíricos, principalmente en el campo del folklore, la arqueología o la etnología en relación a temas históricos e identitarios, es decir, imaginarios nacionales, locales y regionalistas. Esta antropología en sí –para usar un término prestado a la teoría marxista– era una práctica común a fines del siglo XIX en Japón⁵⁾ y a principios del siglo XX en espacios locales como la ciudad de Ayacucho, capital de la región del mismo nombre. Lo que intentamos mostrar tentativamente en este trabajo son los procesos paralelos que tuvieron lugar en ambos espacios.

Sin embargo, al final de la primera mitad del siglo XX la Antropología en Sí deviene en lo que denominamos como Antropología para sí. La profesionalización y el status de disciplina científica se despojan del carácter identitario e imaginario con respecto a determinados espacios locales, regionales y nacionales pero aún responde a intereses y objetivos políticos y geopolíticos. Esta antropología caracteriza el período más reciente de la disciplina y de la historia cultural en diferentes países. Como disciplina académica la encontramos en universidades y centros de investigación en el caso de Japón y en la Universidad de San Cristóbal de Huamanga en la región de Ayacucho. Sin embargo, cabe preguntarse de qué modo la antropología japonesa y regional de Ayacucho que, como intentaremos mostrarlo, tuvieron trayectorias similares se vincularon o no. Es justamente esta interrogante que intentaremos responder estudiándolas comparativamente.

2.1 La antropología Japonesa: La disciplina académica y la memoria de sí misma

Autores como Takao Sofue (1961) y otros más recientes como Katsumi Nakao (2005) señalan que los inicios de la antropología (con la denominación de etnología) en Japón se ubican hacia fines del siglo XIX como repercusión de una disciplina joven que adquiriría importancia en los países anglo-sajones: la antropología que partiendo de la cultura del Otro o diferente, abarcaba varios campos como la antropología física o la arqueología. Pero más allá de que esta antropología estuviera asociada con los procesos coloniales de la época, ella a su vez, formaba parte de un proceso más amplio de desarrollo de la modernidad donde los que la pensaron pertenecían a una nueva categoría social que aparece en cada uno de los estados nacionales durante este siglo: los intelectuales. Ellos contribuyeron a no solo a ampliar el campo del conocimiento de la cultura pero también a construir un imaginario nacional, local o regional basado en las vinculaciones entre pasado y presente. Esto ha hecho posible que los intelectuales participaran en el espacio público así como ser portadores de representaciones políticas.

Esta actividad intelectual puede explicar cómo en los inicios de la etnología en el Japón no fueron académicos formados en dicha disciplina quienes comenzaron a interesarse en los temas de la cultura. Estos intelectuales hicieron una etnología amateur utilizando prácticas empíricas de recolección de datos sin objetivos ni métodos precisos para conocer costumbres extrañas de las provincias⁶ (Kunio Yanagita, citado por Bouchy 2006: 13). Pero fijémonos en esto último, estas prácticas no necesariamente se hacían desde la perspectiva de una capital o metrópoli, también desde las provincias mismas y, consideramos probable que la idea de un “otro” distinto al que estudiar no estuvo tan arraigada así como no lo estaba la representación desde la capital de un Estado Nacional. En ese sentido, la antropología en sí caracteriza este período inicial de los estudios.

Pero la etnología en sí dio paso a la antropología para sí cuando a principios del siglo XX la etnología como práctica basada en metodologías y lineamientos científicos se constituyó en una disciplina que se convertiría en actividad académica en el sentido de generar un grupo de especialistas constituidos en comunidad de discusión e intercambio de información. Kunio Yanagita personificó al especialista en esta disciplina que dejó profundas huellas en la antropología japonesa y cuyos discípulos, algunos de los cuales, llegaron al continente sudamericano para desarrollar sus estudios. El estudio de las tradiciones populares condujo a la práctica de la ciencia del Folklore como intento por demostrar la persistencia de la tradición y como marcador de ocupación territorial. Vincular espacio geográfico y tradición parece haber sido un objetivo no explicitado en estos estudios, en tanto la ocupación del espacio o territorialidad es algo presente en los estudios de folklore que inciden sobre todo en la diversidad y el Japón no era necesariamente una sociedad homogénea en la primera mitad del siglo XX y sus proyectos imperiales pasaban por resolver el asunto de la diversidad.

De igual modo, en este período la etnología para sí todavía mantuvo su carácter holístico en tanto el estudio de la cultura implicaba interesarse por la dimensión histórica. Los restos arqueológicos, la recopilación de mitos e historias fundacionales así como el arte milenario son algunas de las actividades que hacían posible construir las representaciones locales, regionales y finalmente nacionales que, como lo mostraremos

más adelante, tienen bastante semejanza con el proceso de la antropología en el Perú.

Pero no debemos olvidar que las prácticas científicas no solo responden a imaginarios y representaciones sobre la nación o la región sino que están influenciadas por contextos políticos y geopolíticos que demandan respuestas desde las disciplinas sociales como la antropología. Los inicios de la etnología en sí, en el Japón, están marcados por la influencia del pensamiento alemán. Es probable que el planteamiento hegeliano sobre el desenvolvimiento del espíritu universal y su entelequia alrededor de la sociedad europea como su espacio de realización obligaron a esas otras antropologías no europeas a buscar comparaciones en espacios no europeos.

Si probablemente hubo razones filosóficas de quienes recibieron la influencia del pensamiento alemán, también hubo razones epistemológicas para pensarse como “parte de” y “diferente de” en relación a las ideas europeas. En Japón, al igual que en el Perú, parece haberse desarrollado una manera etnológica y posteriormente antropológica desde la perspectiva que hoy se conoce como la Antropología *chez soi*.⁷⁾ Este concepto que parte del problema epistemológico del conocimiento del Otro a partir del reconocimiento de sí mismo constituye una respuesta a la tradición antropológica anglosajona que influenciada por el positivismo prioriza el distanciamiento entre el sujeto estudiado y el investigador. Esto no era posible en la antropología japonesa en tanto que su interés estuvo centrado inicialmente en el estudio de la diversidad de la cultura en el Japón antes de la segunda guerra mundial. Estudiar al Otro no como totalmente distante sino como parte de un Nosotros implicaba desarrollar nuevas aproximaciones metodológicas y explorar otras perspectivas teóricas que la antropología anglosajona no estaba en condiciones de abordar en esa época. Por el momento no es posible responder con precisión este proceso aunque la perspectiva comparativa con la antropología peruana podría ayudarnos a entenderlo. Sin embargo, podemos atrevernos a proponer que allí donde la etnología *chez soi* es una alternativa, las metodologías así como las perspectivas teóricas encierran muchas veces formas contradictorias de hacer investigación de campo. En una sociedad como la japonesa, las distancias físicas entre las provincias y con la capital también pueden convertirse en distancias sociales y étnicas que la antropología clásica ha contribuido a delimitar sobre todo en la primera mitad del siglo XX.

Así también puede entenderse cómo los estudios desde la antropología física y el tema de las razas, basadas en las investigaciones hechas en los ámbitos alemanes antes de la segunda guerra mundial, ocuparon la agenda japonesa para encontrar al otro en algunos grupos étnicos que habitaban las islas. Esto mismo se convirtió en la base para las investigaciones etnológicas durante el período de una sociedad basada en la idea imperial y consecuentemente bajo la búsqueda de una hegemonía no solo política. La antropología para sí formó parte de ese imaginario imperial que, esta vez sí, podía equipararse a “la otra cara de la moneda” del quehacer antropológico anglosajón.

El final de la Segunda Guerra Mundial demandó a la antropología en Japón la necesidad de reinventarse frente al impacto político que la antropología cultural norteamericana tuvo en la academia japonesa. La antropología para sí probablemente sufriría el impacto de la posguerra en términos de aceptar una hegemonía abiertamente intrusiva en el la isla. Al parecer, el golpe provocado por la teoría sobre la “Cultura y

Personalidad” a través del trabajo de Ruth Benedict (1971) y otros quedó marcado en la memoria de la academia antropológica y es probable que su respuesta fue asumir con fuerza los postulados de la antropología norteamericana a fin de demostrar que el pasado era solo eso. Llama la atención cómo la antropología japonesa no buscó establecer distancias con el modelo americano y volver a intentar manejarse dentro de los parámetros de la Antropología para Sí.⁸⁾

2.2 La imagen japonesa del Perú⁹⁾ desde la antropología Para Sí

Aunque no contamos con información más precisa por el momento, no hay hasta hoy un esfuerzo por repensar esta fase de la antropología japonesa para sí y su interés con el Perú. Desde luego, algunos trabajos como el de Katzuo Terada (1984: 167) describen los inicios de la presencia de investigadores a finales de la primera mitad del siglo XX e incluso antes en el caso de la arqueología. De igual modo, en un interesante y detallado trabajo de Takahiro Kato (1991) quien realiza un balance sobre los estudios andinos en Japón, nos muestran las actividades desarrolladas en el Perú. Sin embargo es necesario intentar comprender de qué manera esta antropología aborda el estudio en el país andino. Aquí conviene explorar entonces los imaginarios y representaciones en torno a la cultura y sociedades peruanas. Como lo hemos señalado antes, una Antropología para sí tiene que ver el modo cómo se construyen representaciones en torno a un Nosotros (antropólogos) así como su aporte a las comunidades imaginadas nacionales y sub-nacionales; es decir, el modo cómo se vincula la academia y las representaciones ideológicas. En ese sentido, se necesita entender cómo los antropólogos construyen representaciones en torno a su propia acción y a la mirada, desde su propia comunidad imaginada, hacia el Otro. En concreto, la antropología japonesa construye una representación del Perú a partir de sus propios parámetros aun cuando no incorpore una acción reflexiva sobre su quehacer científico. Las representaciones, imágenes e imaginarios sobre el este país funcionan como espejo o reflejo del Japón y de su disciplina antropológica. Podemos, momentáneamente fijarnos en algunos de esos elementos que son componentes elementales de esas representaciones, aun cuando sus antropólogos no sean necesariamente conscientes de ello.

Un primer componente tiene que ver con el espacio y la cultura, como ya lo hemos señalado, la búsqueda de una sociedad donde la diversidad sea una de sus características. Los Andes por su conformación geográfica y su población son un espacio donde las variaciones y heterogeneidades les son consustanciales. Justamente esa heterogeneidad llama la atención de los estudios sobre el Perú debido a que en Japón la heterogeneidad no es actualmente tan importante y estaría relacionada más bien con el interés por entender cómo sobrevive la diversidad. La diversidad geográfica ha implicado también una heterogeneidad cultural en el caso de los Andes. Esa heterogeneidad se ha manifestado en lo étnico y el modo cómo cada grupo se vincula con el resto. A ello se añadió el proceso de colonización en Asia y el reto de administrar sociedades culturalmente diferentes (Nakao 2005: 29). Probablemente ha sido el modelo propuesto por un substantivista como Johnn Murra sobre los archipiélagos y los pisos ecológicos lo que atrajo en un buen número de investigaciones sobre el tema.

Un segundo elemento, a nuestro modo de ver, es que al parecer la heterogeneidad cultural en el plano de la religión ha hecho de los Andes objeto de atención de los antropólogos japoneses interesados en este tema. Los estudios sobre la religión en el Japón constituyen un tema importante en el campo de las humanidades y las ciencias sociales como lo muestra Kitagawa (2002) en sus reflexiones sobre el tema. Las discusiones en torno a la persistencia de las tradiciones religiosas y sus transformaciones en el Japón moderno parecen ser aspectos que pueden haber inspirado estudios sobre los Andes desde la antropología.¹⁰ En este espacio, la heterogeneidad religiosa derivada de prácticas prehispánicas y coloniales así como recientemente de la creciente presencia de iglesias evangélicas ha constituido un espacio para la comparación. Los trabajos de Hiroyasu Tomoeda son un ejemplo del interés por la religiosidad andina donde el sincretismo religioso continúa siendo importante. Sin embargo, pese a los destacados trabajos de este investigador sobre Ayacucho como por ejemplo el publicado junto con Luis Millones (1998), se nota la ausencia de una perspectiva comparativa con el Japón.

Paralelamente a los estudios sobre religiosidad, la persistencia de la tradición en el espacio andino ha sido también un tema prioritario de la antropología japonesa. Es probable que en el contexto de una acelerada modernización del Japón durante los años cincuenta del siglo pasado así como la creciente diferenciación entre espacios urbanos y lo que quedaba de espacios rurales así como la necesidad de preservar la tradición como elemento importante en su cultura, hayan impulsado el estudio del proceso de modernización de la agricultura en los Andes y el modo en que los mercados del interior del país se incorporaban al mercado. Trabajos como el de Masuda (1986) fueron importantes para entender el problema. El estructuralismo francés y el estructural funcionalismo norteamericano parecen inspirar muchas de estas etnografías en los escenarios andinos para entender el problema de las continuidades y permanencias pero probablemente pensados desde el contexto japonés. Sin embargo, aquí también volvemos a llamar la atención de la ausencia de trabajos desde una perspectiva inversa: los estudios hechos por antropólogos peruanos sobre las relaciones entre lo moderno y lo tradicional en el Japón de la actualidad. No hacerlo puede conducir a una imagen caricaturizada de la cultura japonesa.

3. LA ANTROPOLOGÍA REGIONAL DE AYACUCHO

El final del siglo XIX conoció la expansión de las ideas de modernidad y progreso más allá de las fronteras europeas. Al igual que en Japón, los cambios en las representaciones sociales y la construcción de comunidades imaginadas nacionales y sub-nacionales influyeron entre sus elites letradas o en el de sus relativamente recientes intelectualidades sucedáneas de los centros urbanos de las montañas de los Andes Centrales. A inicios del siglo XX los descendientes de grandes o medianos propietarios de tierras (hacendados) así como aquellos grupos de mestizos que habitaban pequeñas ciudades como Ayacucho, la capital de la región del mismo nombre, habían constituido un grupo de intelectuales que buscaban encontrar las raíces identitarias de su región, al mismo tiempo que formar parte de la nación imaginada peruana.¹¹

Era innegable la influencia europea en términos de progreso y modernidad. Pero a diferencia de las élites intelectuales europeas representativas de cada Nación-Estado, en el Perú, sus élites más bien respondían a la heterogeneidad del país. Una élite nacional basada en Lima la capital y grupos de intelectuales de las provincias del interior. Una compleja trama de relaciones de dominación y subordinación entre los de Lima y los de la provincia que trascendía clases y etnicidad. Lo que estas élites compartían eran los imaginarios en torno a la cultura europea y algunos de los elementos presentes en el discurso sobre el progreso: positivismo, telurismo y evolucionismo. El primero como exaltación de la ciencia en tanto medio de conocimiento, el segundo como la búsqueda de una versión hegeliano/andina del desenvolvimiento de un espíritu nacional que provenía desde la primigenia cultura prehispánica y se proyectaba hacia el futuro y el evolucionismo en su versión clasista donde la lucha por la supervivencia del más fuerte había sido reemplazada por la lucha por la supervivencia del más educado. En esencia era una versión andina, local/regional de modernidad y progreso.

Esta versión andina compartida por los intelectuales ayacuchanos, requería establecer un puente entre pasado y presente; a diferencia de sociedades como la norteamericana donde las sociedades pre-colombinas no forman parte de su comunidad imaginada. En el Perú el sustento territorial del pasado y su ocupación condujo a buscar recuperar y revalorar el período pre-hispánico¹²⁾ y por otro lado, explicar la supervivencia del pasado a través de prácticas sociales y culturales de las que participaban los mismos intelectuales. Persistencias o continuidad de las costumbres y sus propias vivencias los llevaron a establecer en su producción intelectual, el pasado vinculado al presente.

A principios del siglo XX este grupo intelectual regional de Ayacucho desarrolló una Antropología en Sí, como parte de las aspiraciones regionalistas y como manera de responder al creciente centralismo de la ciudad capital del país, Lima. Esta actividad se hacía desde una perspectiva empírica y no institucionalizada como parte de la actividad intelectual del grupo ayacuchano. Buscaban demostrar que las raíces de la Nación peruana se hallaba también en un espacio provincial interior como Ayacucho. La historia como relato y discurso regional al mismo tiempo que los estudios locales y regionales del folklore como método para rescatar la tradición confluyeron en la producción cultural de este grupo intelectual. Una de las publicaciones más emblemáticas de este grupo fue la revista Huamanga editada por el Centro Cultural Ayacucho entre los años 30 y 50 del siglo pasado. En ella confluyeron trabajos empíricos de historia regional, etnología y folklore así como de literatura.

El rescate de mitos y leyendas fundacionales así como de las costumbres de la población regional (que incluía a la población considerada indígena) ocupó un lugar importante en estos estudios. Uno de los trabajos que condensa esta antropología regional en sí es una novela escrita a principios de los años treinta del siglo pasado, su título: *Huambar poetastro, acacau tinaja*; escrita por Juan José Flores, propietario de tierras de la provincia de Andahuaylas contigua a la región de Ayacucho. En esta obra su autor narra las desventuras de un joven que se enamora de la mujer de un cura y se ve obligado a huir con ella para evitar ser castigado a través de pueblos de la región incluyendo la capital Huamanga. Lo importante de esta novela es que permite conocer la

antropología en sí en Ayacucho. La novela es bilingüe (quechua y español) y muestra costumbres y prácticas compartidas por la sociedad regional donde la homogeneidad cultural es notoria y las distancias étnicas prácticamente inexistentes, al menos en la ficción y tiene como marco territorial lo que a principios del siglo pasado constituía el espacio regional ayacuchano.

3.1 La Antropología Regional para Sí: Auge y crisis

A fines de los años cincuenta del siglo pasado, la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga reabrió sus puertas después de haber estado cerrada por casi cincuenta años. En tanto universidad de provincia ubicada en el interior del país, se consideró indispensable que contara con un instituto de antropología a fin formar antropólogos que pudieran llevar adelante la modernización de una sociedad predominantemente agraria.

El instituto de antropología devino en uno de los centros académicos más importantes del país, al contingente de antropólogos regionales se unieron antropólogos de la capital de Lima y algunos venidos del extranjero. Como lo hemos mostrado en otros trabajos (Gamarra 1996) esta antropología regional para sí no puede ser considerada indigenista, como usualmente se la ha considerado.¹³⁾ La participación de intelectuales de provincias como el antropólogo y novelista José María Arguedas que tomó parte en la gestación del instituto de antropología en la universidad de Huamanga-Ayacucho así como el desempeño de profesores de la especialidad como el cusqueño Gabriel Escobar o el ayacuchano formado en Cusco Efraín Morote fueron gravitantes en los derroteros de la Antropología regional para Sí. Estos antropólogos difícilmente pueden considerarse indigenistas en tanto que formaban parte de una sociedad regional donde las distancias étnicas y culturales no eran grandes respecto a la población indígena. El idioma, las costumbres y las relaciones cercanas con estos hacía difícil establecer, salvo la educación y la vida urbana, una realidad donde lo indígena es una realidad separada de aquella del etnólogo o antropólogo.

En ese sentido, la Antropología para Sí parte de su propio entorno para postular más bien el estudio y comprensión de sociedades sub-nacionales donde lo indígena, el Otro, es también su propia experiencia, del nosotros. Por ello, las construcciones teóricas clásicas de la antropología generaban más bien tensiones entre los antropólogos regionales. Por ejemplo, la etnografía tradicional que establece previamente la distancia metodológica respecto al grupo o sociedad estudiados obliga previamente a un pensarse independiente del objeto estudiado. ¿Cómo estudiar, por ejemplo, la etnología andina cuando el investigador proviene justamente de ese medio social y cultural?

La respuesta desde la antropología regional de Ayacucho fue intensificar el trabajo de campo y al mismo tiempo no buscar tanto una alternativa teórica a la antropología clásica. Proponemos que ante la ausencia de reflexión y sobre todo respecto a las relaciones de poder y hegemonías extranjeras, la Antropología para Sí que se practicó en Ayacucho pretendía aprovechar su capacidad y experiencia en el trabajo de campo produciendo información valiosa pero sin una reflexión teórica local, o en todo caso, difícilmente exportable fuera de los grupos académicos sub-nacionales. En este caso podemos considerar que esta antropología para sí en su versión regional, no tuvo la

oportunidad de superar su subalternidad. Añadimos que uno de los factores que explican esto último fue la ausencia de trascendencia hacia fuera del país, salvo casos aislados y pensar comparativamente otras antropologías no anglosajonas con las que no se tuvo mayor relación.

3.2 La Crisis de la Antropología Regional en Ayacucho

El instituto de Antropología de la universidad de Huamanga fue durante sus primeros años el espacio en el que confluyeron alumnos de diversas provincias del Perú así como el centro académico donde profesores antropólogos norteamericanos y europeos combinaron el trabajo de campo con cursos en la universidad. La currícula de estudios estaba compuesta por asignaturas donde la antropología comparada era uno de sus componentes más importantes. Igualmente, los cursos de etnología andina y amazónica se impartían pero con la particularidad que en el caso de la primera no se enfatizaba en la semántica del indio o de las comunidades indígenas como sujetos de estudio (Gamarra 2019: 281). Más bien, se buscaba explicar los procesos de aculturación de la población rural y su inserción en la vida urbana. La continuidad de las comunidades rurales y de sus pobladores como parte de una estructura social particular a las sociedades regionales del país.

Aquello que denominamos genéricamente como *culturalismo* fue la corriente dominante donde los estudios de parentesco, estructura y función en las sociedades rurales fueron predominantes. Como hemos señalado, la preocupación central de la antropología regional era proponer un modelo de modernización regional que al mismo tiempo no acabara con la sociedad tradicional. Modernos y al mismo tiempo tradicionales era finalmente la contribución que ésta antropología quería para la región. La arqueología y la historia como especialidades también estuvieron inspiradas en esta propuesta que buscaban integrar lo sincrónico y diacrónico en la disciplina.

A mediados de los años sesenta, el paradigma dominante de la antropología en Ayacucho empezó a ser sustituido por otro nuevo; esta vez, ya no desde la cultura sino desde el enfoque clasista (clases sociales) con una clara inclinación por la acción política. Para los antropólogos que rápidamente asumieron el nuevo paradigma, el marxismo no sólo era una teoría para explicar la realidad sino para transformarla y la antropología dejó de ser un medio para entender el cambio cultural y la modernización y pasó a convertirse en un arma académica para la toma del poder. Paradójicamente, la Antropología regional para Sí fue sustituida por la conciencia de clase para sí. La posibilidad de una reflexión teórica sobre la región casi desapareció para dejar su lugar a la aplicación de un modelo de pensamiento único donde caracterizar la sociedad peruana como capitalista o semi-feudal pasó a ser objeto de exégesis de pensadores y políticos radicales y ya no de intelectuales antropólogos.

El resultado de la aplicación del nuevo paradigma en la Antropología fue desastroso en tanto se pasó a considerar que una ciencia pensada para explicar la sociedad humana desde la cultura y su diversidad no era más que una forma de la ideología burguesa y por tanto “falsa conciencia” que no servía para conocer la verdad. Esta, según quienes se adhirieron al nuevo paradigma, era cognoscible solo si empezaba por el análisis de la

base económica. Por tanto, fue difícil establecer cualquier diálogo con otras antropologías que no reconocían este modelo de pensamiento. Un trabajo de antropología como el de Osmán Morote (1969) egresado de la Universidad de Huamanga en esa época nos ilustra sobre las relaciones conflictivas respecto de la antropología cultural. Según este autor la etnografía debía servir para las leyes de desarrollo de la sociedad con el objetivo de transformarla.

4. ANTROPOLOGÍAS JAPONESA Y AYACUCHANA: PARALELAS Y SIN APROXIMACIONES

Cuando en 1957 el antropólogo Seiichi Izumi volvía de Brasil pudo realizar excavaciones en el valle de Chancay en Lima, tal vez fue probable que su interés no solo fuera conocer una civilización como la andina, sino que como buena parte de los arqueólogos japoneses su interés estuvo centrado en aproximarse al estudio de un imperio no occidental como el de los incas que había finalizado con la derrota frente a un nuevo sistema imperial; la segunda guerra mundial había concluido unos años antes. Izumi trabajó con dos destacados estudiantes peruanos, uno de ellos, Luis Lumbreras ayacuchano y posteriormente profesor en la Universidad de Huamanga. Durante los años sesenta Izumi dirigió sucesivas expediciones arqueológicas en el país sin embargo no realizó ninguna en la región de Ayacucho.

Hubo de esperarse unos años más para tener la presencia de la antropología japonesa en Ayacucho. Uno de sus antropólogos que más trabajó la región fue Hiroyasu Tomoeda, quien recorrió el espacio regional de norte a sur desde los años sesenta del siglo pasado escribiendo varios e importantísimos trabajos que incluyeron también el registro fotográfico del pueblo de Socos y que inspira el presente artículo. Su relación con Ayacucho quedaría simbolizada a través de una relación matrimonial con una ayacuchana perteneciente a una familia de la ciudad de Huamanga.

Sin embargo, la presencia de Tomoeda no llegó a tener la relevancia académica que él se merecía en la universidad de Huamanga. Su amistad con un antropólogo como Luis Millones, por entonces profesor en Ayacucho, no condujo a una mayor presencia en la Universidad. La respuesta es que antes de 1970 los paradigmas teóricos habían cambiado. En las universidades el modelo marxista de análisis de la sociedad era prácticamente hegemónico y la lucha contra los modelos no marxistas dejó de ser solamente académica y se convirtió asimismo en lucha política. Buena parte de los profesores de la universidad incluyendo a algunos de sus más reputados arqueólogos¹⁴⁾ “renegaron” de la antropología cultural y proclamaron al materialismo histórico como la única verdad para encontrar la verdad. El caso más notorio fue el de Efraín Morote, formado en la Universidad del Cusco y posteriormente, en los años sesenta, rector de la Universidad de Huamanga. Él, en una clase memorable, como lo recuerda uno de sus discípulos, proclamó la inutilidad de la antropología cultural y su conversión al nuevo paradigma teórico.

Desde la antropología japonesa, el temor ante los cambios de paradigma y la consecuente politización ayudan a entender su labor casi silenciosa alejada de la antropología regional para sí. Como señala Terada en su artículo (1984: 173) los

disturbios estudiantiles de esos años impidieron desarrollar el trabajo de campo. El perfil bajo de esta antropología también contribuyó a no establecer contactos más permanentes.

5. CONCLUSIÓN

Más que conclusión definitiva preferimos resaltar su carácter preliminar y, como dijimos al principio de este artículo, hemos buscado sobre todo motivar una discusión entre los antropólogos de Japón y de Perú.

La antropología clásica ha desarrollado sus indagaciones y reflexiones teóricas a partir de una epistemología donde lo que se enfatiza es la separación entre sujeto y objeto de estudio. Esta tradición disciplinaria ha servido sobre todo a la antropología anglosajona para construir las representaciones del Otro basada en la objetividad científica y la reflexión positivista. La distancia social y étnica han sido sus elementos más notorios que terminarían reforzando la epistemología en la que se basa la tradición etnográfica de origen occidental.

Tanto la antropología japonesa y la antropología peruana se desarrollaron bajo estas premisas teóricas y al influjo de los parámetros establecidos por la hegemonía cultural europea y norteamericana. Sin embargo, ambas eran consideradas como subalternas desde estas perspectivas y, durante mucho tiempo, esta condición no fue reconocida en tanto productora de teoría antropológica. La colonialidad del conocimiento es el término utilizado por un autor peruano Aníbal Quijano (2012), para describir esta situación. Obviamente, una de las condiciones en que se basa la colonialidad del pensamiento social es que basa su dominación no solo en la ausencia de reconocimiento sino también en la no comunicación entre subalternos.

A pesar de ello, las antropologías japonesa y peruana tenían muchos componentes para compartir, que iban desde la necesidad de comprender los procesos civilizatorios independientes de la matriz europea, hasta el manejo de la diversidad social, cultural y ecológica pasando desde luego por la modernización social-económica sin destruir la tradición. Los cambios de paradigmas teóricos y la ausencia de otros propios así como las condiciones políticas cambiantes y la violencia de una guerra mundial en un caso y la violencia de una guerra interna en el otro impidieron avanzar en confluir hacia construcciones propias comunes. Una antropología para sí en sus versiones nacional y regional respectivamente.

Es probable que la ausencia de un esfuerzo reflexivo conjunto pudiese haber contribuido a pensar una antropología alternativa a la producida en medios europeos y norteamericanos. Buscar trabajar el reconocimiento mutuo, desarrollar una historia antropológica alternativa a aquella que aún es hegemónica, son varias de las acciones que todavía no se han intentado efectuar en profundidad. Pero aún estamos a tiempo.

NOTAS

- 1) Este trabajo es un avance de una investigación para el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho-Perú sobre la

- antropología japonesa en esta región.
- 2) Es una categoría de clasificación que la población usa para identificar a las personas de origen asiático. Consideramos que no tiene un sentido discriminatorio. Por ejemplo, el expresidente Alberto Fujimori de ascendencia japonesa era cariñosamente llamado “el chino”.
 - 3) Por ejemplo, en un trabajo sobre la antropología en el Perú: *La antropología ante el Perú de Hoy, Balances regionales y antropologías latinoamericanas* (2008) por Alejandro Díaz Hurtado no se hace mayor mención de los aportes de los antropólogos japoneses y mucho menos de su presencia en tanto disciplina académica.
 - 4) Ver al respecto, Jeffrey Gamarra: *Intellectuels et anthropologues des provinces, radicalisme politique ou regionalisme: Histoire Culturelle et Anthropologique á Ayacucho-Pérou 1920–1970*. Tesis Doctoral Escuela de Altos en Ciencias Sociales Paris-Francia 2019.
 - 5) Sobre el uso de la denominación Antropología nos remitimos al artículo de Sofue (1961: 173) quien describe cómo fue cambiando este concepto en los medios académicos de Japón desde fines del siglo XIX.
 - 6) Traducción y subrayados de nuestra autoría.
 - 7) Preferimos utilizar el término en lengua francesa de *Ethnologie du soi* (la antropología de sí mismo) para referirme a esta manera de enfocar esta disciplina. Ver al respecto: Breteau y Zagnoli, *De l'autre à soi: La connaissance Anthropologique* (1984). Este concepto no es opuesto al de Antropología para Sí. El primero se subsume en este último.
 - 8) Planteamos que algo similar se vivió con la antropología influenciada por el marxismo en el Perú después del Conflicto Armado Interno. Podemos plantear que ambas antropologías no han escapado a los procesos ligados a la manera cómo los procesos post-conflicto configuran negociaciones y/o aceptación de nuevos modelos impuestos desde lo extra-académico.
 - 9) Utilizamos el estudio hecho por el historiador Pablo Macera (1976) sobre *La imagen francesa del Perú*. Importante texto para analizar la imagen construida por los franceses.
 - 10) Nos atrevemos a sostener que así como la antropología se interesa por conocer la relación entre representación y prácticas sociales, debe realizar también un permanente ejercicio *reflexivo* en torno a la construcción de sus propias teorías y metodologías.
 - 11) Ver al respecto, Jeffrey Gamarra (1992).
 - 12) Ciertamente esta búsqueda del pasado se halla inclusive en la época colonial, sin embargo, el Estado Nación como comunidad imaginada además de la región imaginada en el caso particular de Ayacucho, aparecieron con fuerza en el período que nos ocupa en este trabajo.
 - 13) Ver por ejemplo en M. Marzal (1993).
 - 14) Una crítica a la arqueología marxista de los setenta puede encontrarse en Gamarra (1995): *El problema del estado en Ayacucho durante el intermedio tardío: Una hipótesis de trabajo*.

BIBLIOGRAFÍA

Benedict, Ruth

- 1971 *El Hombre y la Cultura* (Biblioteca fundamental del hombre moderno 1). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Bouchy, Anne

- 2006 De l'ethnologie au Japon: Par qui, où, comment? *Ateliers* 30: 63–99. <http://journals.openedition.org/ateliers/78> (Revisado 1 de noviembre de 2019)

Breteau, Claude y Nello Zagnoli

- 1984 De l'autre à soi: La connaissance anthropologique. *Raison Présente* 69: 5–25.

Díaz Hurtado, Alejandro

- 2008 *La antropología ante el Perú de Hoy, Balances regionales y antropologías latinoamericanas*. Lima: CISEPA y PUCP.

Gamarra, Jeffrey

- 1992 Estado, modernidad y sociedad regional: Ayacucho 1920–1940. *Revista De Ciencias Sociales* 31: 103–113.
- 1995 El problema del estado en Ayacucho durante el intermedio tardío: Una hipótesis de trabajo. *Guamangensis: Revista de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga*, pp. 48–53. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- 1996 El espacio regional como pretexto: Historia y producción cultural en Ayacucho 1900–1950. En H. Tomoeda y L. Millones (eds.) *La tradición Andina en tiempos modernos* (Senri Ethnological Reports 5), pp. 133–158. Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- 2019 *Intellectuels et anthropologues des provinces, radicalisme politique ou regionalisme: Histoire Culturelle et Anthropologique á Ayacucho-Pérou 1920–1970*. Tesis presentada para Doctorado de Antropología, Escuela de Altos en Ciencias Sociales Paris-Francia.

Kato, Takahiro

- 1991 Estudios Andinos en Japón en los años 80: Balance y perspectivas. *Revista Andina* 9(2): 487–511.

Kitagawa, Joseph (ed.)

- 2002 *The Religious Traditions of Asia: Religion, History and Culture*. London and New York: Routledge. <https://archive.org/details/japanese-religion-joseph-kitagawa/page/n1/mode/2up?view=theater> (Revisado 2 de diciembre de 2021)

Macera, Pablo

- 1976 *La imagen francesa en el Perú (siglos XVI al XIX)*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Marzal, Manuel

- 1993 *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Barcelona: Editorial del hombre Anthropos.

Masuda, Shozo

- 1986 *Etnografía e historia del mundo andino: Continuidad y cambio*. Tokio: Universidad de Tokio.

Millones, Luis, Hiroyasu Tomoeda, y Tatsuhiko Fujii (eds.)

- 1998 *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos* (Senri Ethnological Reports 9). Osaka: Museo Nacional de Etnología.

Morote, Osmán

- 1969 *Informe Preliminar sobre la Lucha de Clases en las zonas altas de Huanta (Distrito de Santillana)*. Ayacucho: Universidad de Huamanga, Consejo General de Investigaciones

Antropológicas.

Nakao, Katsumi

- 2005 The Imperial Past of Anthropology in Japan. En J. Robertson (eds.) *A Companion to the Anthropology of Japan*, pp. 19–35. Malden, MA y Oxford: Blackwell Publishing Ltd. https://www.academia.edu/2595418/Post-Compulsory_Schooling_and_the_Legacy_of_Imperialism (Revisado 9 de marzo de 2020)

Quijano, Aníbal

- 2012 El moderno Estado nación en América Latina, cuestiones pendientes. En J. M. Navarrete (ed.) *América Latina en Debate: Sociedad, conocimiento e intelectualidad* (II Foro Nacional y Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Sociología), pp. 19–32. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Ricoeur, Paul

- 2000 *La mémoire, l'Histoire, l'oubli*. Paris: Ediciones de Seuil.

Sofue, Takao

- 1961 Anthropology in Japan: Historical Review and Modern Trends. *Biennial Review of Anthropology* 2: 173–214. <https://www.jstor.org/stable/2949221?seq=1> (Revisado 15 de octubre de 2019)

Terada, Kazuo

- 1984 La Arqueología Andina y Japón. *Oriente-Occidete* 5(1–2): 165–178. https://racimo.usal.edu.ar/306/1/arqueologia_-_terrada.pdf (Revisado 11 de mayo de 2020)

Diversidad y estructura de las sociedades rurales cusqueñas en la época de la Reforma Agraria de Velasco Alvarado, y sus condicionantes ecológicos, históricos e institucionales

Hideo Kimura
Universidad de Tokio

1. INTRODUCCIÓN

Al principio se introduce el alcance geográfico de los estudios realizados por el autor, que cubre varias regiones andinas y amazónicas: provincia Larecaja (etnia Aymara) y provincia Bautista Saavedra (Kallawaya) del departamento de La Paz de los Andes bolivianos; departamento de Pando y Beni (Ese Exa) de la Amazonía boliviana; estado do Acre (Kaxinawa) de la Amazonía brasileña; provincia Calca, Paucartambo, y La Convención (Quechua) del departamento de Cusco de los Andes peruanos; y departamento de Loreto (Quichua, Cocama, Cocamilla, Marijuna) de la Amazonía peruana.

A partir del material recogido en los lugares indicados arriba, el autor ha presentado varios libros y artículos antropológicos. En esta ocasión se expondrá el resultado de nuestros estudios antropológicos realizados en el departamento de Cusco de la República de Perú por un lapso de más de treinta años, aprovechando las visiones adicionales acumuladas durante los viajes a lugares lejanos en países en vías de desarrollo, como Senegal, Ghana, Kenia y Tanzania en África, Bangladesh y Nepal en Asia y Honduras en América Central.

El trabajo antropológico del autor en el territorio peruano empezó al año 1987 cuando Sendero Luminoso produjo mucha tensión tanto en las ciudades como en las zonas rurales del Perú. Ocurrieron varios acontecimientos violentos, como el ataque contra la estación policial en el pueblo de Quebrada Honda que se sitúa en el distrito de Yanatire de la provincia de Calca, que visitamos un año antes del ataque.

Desde entonces, en el departamento de Cusco hemos realizado varios estudios antropológicos de campo y estudios históricos a partir de los documentos escritos conservados en varios archivos históricos y administrativos. Quisiera expresar nuestra profunda gratitud a los colegas académicos, amigos, ayudantes, y, especialmente, a las personas que nos alojaron en sus hogares.

En este artículo se presentarán algunas características de las sociedades rurales antiguas y contemporáneas del departamento de Cusco, especialmente en la provincia de Calca y sus alrededores (Véase Figura 1). El tema principal más específico del artículo

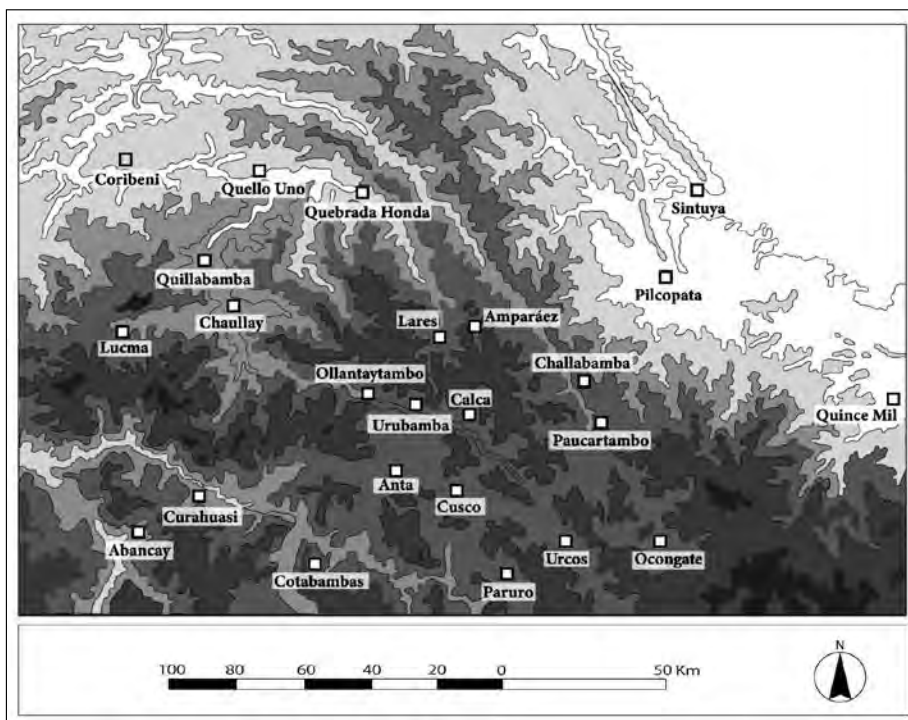


Figura 1 Calca y sus alrededores (Fuente: Mapa Topográfico del IGN, elaborado por autor)

es la diversidad de las sociedades andinas en la época de la Reforma Agraria del Perú, y la estructura socio-económica de la zona rural cusqueña.

Aunque se han publicado numerosos estudios sobre la Reforma Agraria del Perú de Juan Velasco Alvarado, existe una dificultad para entender concretamente lo que sucedió en la sierra cusqueña en la época de la Reforma Agraria, debido a la falta de información detallada. Será nuestra responsabilidad demostrar los casos concretos sobre la Reforma Agraria que ejercieron una influencia determinante en el sistema político, económico, social y cultural del Perú contemporáneo.

Los procesos de la Reforma Agraria fueron muy contradictorios y variados. Los resultados de la Reforma dependieron de muchos factores, como las políticas estatales, los cálculos de las instituciones departamentales y locales encargadas de la Reforma, las reacciones de los propietarios de las haciendas, los intereses y las motivaciones de los campesinos de las comunidades campesinas y de los feudatarios de las haciendas, los ideales de los movimientos agrarios, etc. Para comprender qué era la Reforma Agraria, cómo se ejerció, y cuál fue su resultado, se necesitarían estudios más específicos y detallados.

En Figura 1, 2 y 3 se indica el alcance geográfico de este artículo. Estos mapas están basados en los Mapas Topográficos del Instituto Geográfico Nacional, y han sido elaborados por el autor. Figura 1 indica la topografía de la esfera del estudio, y se le

añaden los nombres de las ciudades y los pueblos principales. Figura 2 indica los cursos de los ríos Apurímac, Urubamba, y Madre de Dios, y sus afluentes como el Yanatire y el Yavero del Urubamba, y en Figura 3 se muestran tres cuencas de la zona de estudio: la cuenca del Río Urubamba al centro, la del Río Apurímac al suroeste, y la del Río Madre de Dios al noreste.

El área de estudio cubre una extensión amplia, una parte bastante grande de la cuenca del Río Urubamba, más específicamente de sus micro-cuencas de los afluentes del Río Urubamba, es decir, el Vilcanota (la parte alta del Río Urubamba), el Yanatire, y el Paucartambo-Mapocho-Yavero. Las cuencas del Río Apurímac y del Río Madre de Dios están fuera del enfoque de este estudio. La zona de estudio cubre diferentes pisos ecológicos y la amalgama de factores cruciales en la diversidad de las sociedades rurales, como las comunidades campesinas y las haciendas. La cuenca de la parte alta del Río Urubamba es un sitio adecuado del estudio (Véase Figura 4).

El alcance histórico de este estudio comprende la época de la Reforma Agraria, que supuso la cima de la modernización del sistema político-económico peruano, y ejerció sin duda una influencia decisiva sobre la política, la economía, la sociedad, y la cultura del Perú contemporáneo (Bertram 1991; Bulmer-Thomas 1994; Caballero y Álvarez 1980; Cotler 1991, 2005; Klarén 2000; Matos Mar y Mejía 1980; Thorp and Bertram 1978). Esa es la principal razón teórica por la cual se ha elegido esta época para nuestro estudio.

Asimismo, sobre las estructuras y los cambios de las sociedades rurales de esa época existen numerosos documentos escritos como los expedientes de la Reforma Agraria, los documentos de las inscripciones de las comunidades campesinas (ambos conservados en varios archivos de las oficinas estatales y departamentales), los documentos de las causas judiciales que se consiguieron de los antiguos juzgados de Tierra, los certificados notariales, y los contratos de compra y venta de las propiedades que se encuentran en el Archivo Departamental Histórico de Cusco y en varias oficinas de notarios, etc. Esta es la razón metodológica de elegir la época de la Reforma Agraria, la más adecuada para estudios históricos y documentales de la sierra peruana.

Durante el proceso de la Reforma Agraria, en las vidas cotidianas, en las gerencias administrativas de las unidades sociales y empresariales, y en las negociaciones y las luchas, los individuos de las sociedades rurales han actuado de las maneras más diversas e imprevisibles. Esta diversidad o libertad de los conductos a nivel individual, es un factor importante que ha producido la diversidad de las unidades sociales de la sierra cusqueña.

Así que no se deben excluir los conductos individuales del enfoque del estudio, tratándolos como conductos excepcionales, absurdos, convencionales o irracionales, porque las actividades individuales son provocadas por ciertas motivaciones, razones o lógicas de los agentes particulares que han compuesto las sociedades rurales, y cumplieron funciones primordiales en la Reforma Agraria.

Los condicionantes ecológicos y ambientales también son un factor indispensable en la diversidad de las unidades sociales, porque, en el área del estudio, estos varían notablemente de una sociedad a otra. Factores como la altura, el clima (la temperatura, la precipitación, la humedad o el viento), flora y fauna, o la calidad del terreno, determinan

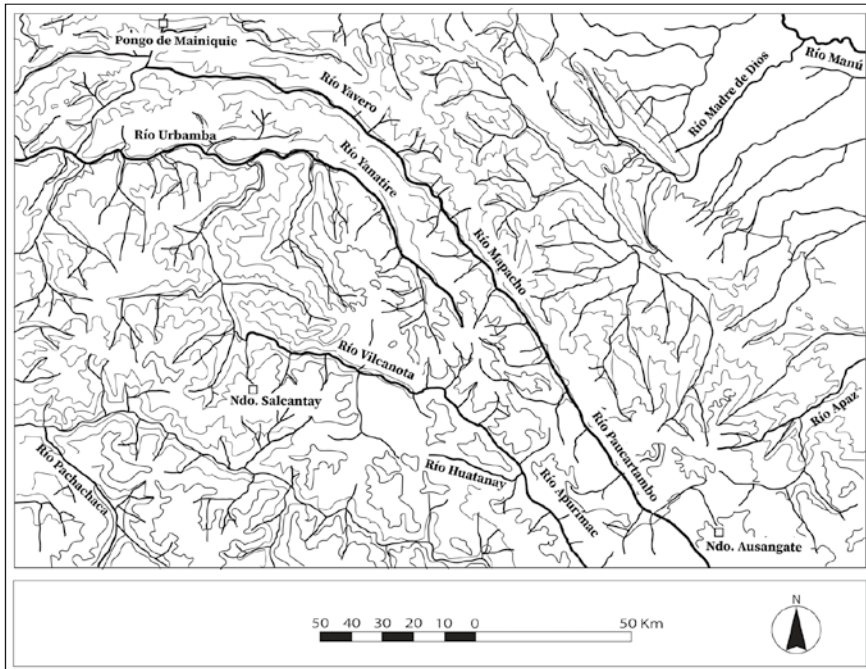


Figura 2 Ríos de la zona (Fuente: Mapa Topográfico del IGN, elaborado por autor)

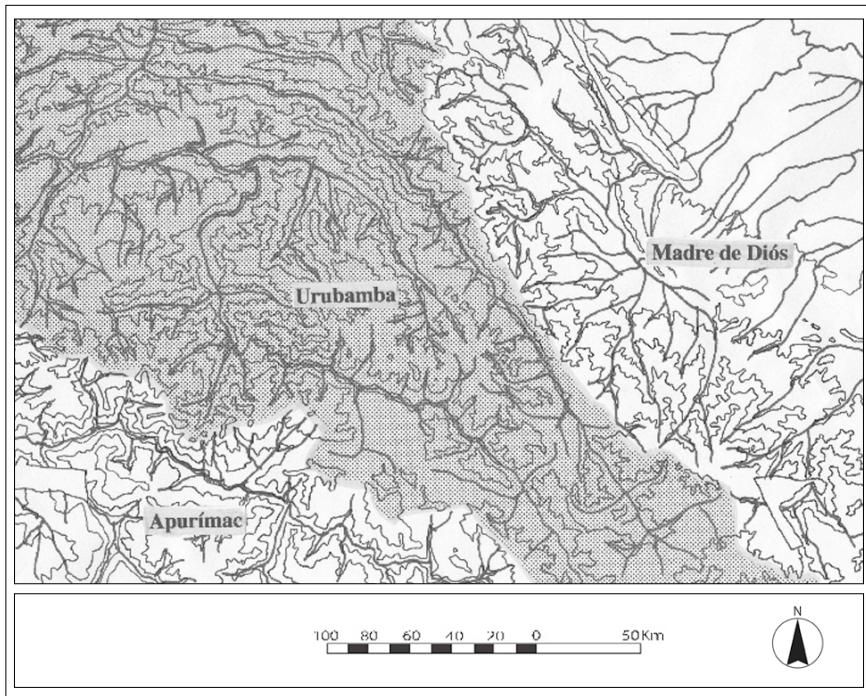


Figura 3 Las Cuencas (Fuente: Mapa Topográfico del IGN, elaborado por autor)

de los terratenientes, los trabajadores permanentes y los feudatarios de las haciendas, y los miembros de las comunidades indígenas - campesinas.

El último punto de vista sugiere que la diversidad no necesariamente indica anarquía. Si no existiera ninguna estructura, la diversidad podría provocar anarquía pero la sociedad rural cusqueña no ha sufrido la falta de una estructura en la época del levantamiento campesino o de la Reforma Agraria. Esta estructura se componía de las condiciones institucionales que estableció el régimen político, económico, social, y cultural de la región de Cusco. En las últimas páginas del artículo se trata la estructura que existía en la época de Reforma Agraria.

Dividimos este artículo en 6 secciones: 1) Introducción; 2) La diversidad de las comunidades campesinas; 3) La diversidad de las haciendas; 4) Los diversos procesos de Reforma Agraria; 5) La libertad, la diversidad, la estructura, y las instituciones; y 6) Conclusión.

2. LA DIVERSIDAD DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS

Esta sección trata de la diversidad de las comunidades campesinas en la provincia de Calca. Primero se presenta el Directorio de Comunidades Campesinas Tituladas de PETT del año 2004. En el Cuadro 1 se observan las distribuciones geográficas de las comunidades campesinas de la provincia clasificadas según distritos, y los años del reconocimiento. La provincia de Calca tiene ocho distritos: Calca, Lamay, Coya, Lares, Pisac, San Salvador, Taray y Yanatire. Dependiendo de los años de reconocimiento y titulación por los Decretos Supremos, las comunidades de Calca se clasifican en tres categorías: 1) las comunidades antiguas reconocidas en los años 1920s; 2) las comunidades reconocidas antes de la Reforma Agraria en los años 1960s; y 3) las comunidades reconocidas después de la Reforma Agraria a partir de la época de 1980s.

Los distritos de la provincia de Calca geográficamente se pueden clasificar en 3 tipos: 1) los distritos de Calca, Lamay, Coya, y Pisac, que están situados al lado norte del Río Vilcanota, donde se ha realizado nuestra investigación con más intensidad y frecuencia; 2) los distritos de Yanatire y Lares, que ocupan la zona alta de la cuenca del Río Yanatire que fluye desde las puntas de la cordillera a la zona subtropical de La Convención (Véase Figura 2 y 3) el distrito de Taray que se encuentra al frente del pueblo de Pisac al otro lado del Río Vilcanota, y el distrito de San Salvador desde los altos del Río Vilcanota.

En la provincia de Calca en total, el porcentaje de las comunidades de la categoría 1 es del 17.98%, el de la categoría 2 es del 37.08%, y el de la categoría 3 es del 44.94%. El porcentaje del número de comunidades reconocidas antes de la Reforma Agraria es del 55.06%. Para comprender los caracteres distintos de dicha provincia en el departamento de Cusco, se necesita comparar el número de comunidades con los de las provincias adyacentes a la de Calca (provincias de Urubamba y de Paucartambo) registrados en el documento de PETT y clasificados por los mismos criterios (Cuadro 2 y 3).

En la provincia de Urubamba en total el porcentaje de las comunidades de la categoría 1 es del 9.30%, el de la categoría 2 es del 25.58%, y el de la categoría 3 es del

Cuadro 1 Comunidades campesinas de la provincia de Calca

Distrito	1)	2)	3)	Total
Calca	8	2	6	16
Lamay	3	6	1	10
Coya	2	6	0	8
Lares	1	4	10	15
Pisac	0	8	4	12
San Salvador	0	3	7	10
Taray	2	4	5	11
Yanatire	0	0	7	7
Total	16	33	40	89

(Fuente: Directorio de Comunidades Campesinas Tituladas PETT 2004)

Cuadro 2 Comunidades campesinas de la provincia de Urubamba

Distrito	1)	2)	3)	Total
Chincheró	2	2	10	14
Huayllabamba	0	2	1	3
Maras	1	3	4	8
Ollantaytambo	1	0	8	9
Urubamba	0	3	5	8
Yucay	0	1	0	1
Total	4	11	28	43

(Fuente: Directorio de Comunidades Campesinas Tituladas PETT 2004)

Cuadro 3 Comunidades campesinas en la provincia de Paucartambo

Distrito	1)	2)	3)	Total
Caycay	3	0	5	8
Challabamba	2	0	25	27
Colquepata	10	2	15	27
Huancarani	5	4	9	18
Paucartambo	0	2	32	34
Total	20	8	86	114

(Fuente: Directorio de Comunidades Campesinas Tituladas PETT 2004)

65.12%. El porcentaje del número de comunidades reconocidas antes de la Reforma Agraria es del 34.88%. Y en la provincia de Paucartambo, en total el porcentaje de las comunidades de la categoría 1 es del 17.54%, el de la categoría 2 es del 7.02%, y el de la categoría 3 es del 75.44%. El porcentaje del número de comunidades reconocidas antes de la Reforma Agraria es del 24.56%. El cuadro comparativo del porcentaje del número de comunidades entre las tres provincias es el siguiente.

El porcentaje del número de comunidades campesinas originales que fueron reconocidas antes de Reforma Agraria en la provincia de Calca es del 55.06% (Véase Cuadro 4). Esta cifra es evidentemente más alta que la de las otras provincias adyacentes (34.88% en Urubamba y 24.56% en Paucartambo). Se observa que la cifra de Paucartambo es la más baja de las tres provincias, pero el porcentaje de la categoría 1 es igual al porcentaje de Calca y más alto que el de Urubamba. Esto se debe al gran número de comunidades de la categoría 1 en el distrito Colquepata, que es el adyacente de la provincia de Calca y excepcionalmente tiene un carácter similar. Por lo tanto, podemos concluir que la provincia de Calca es apta para el análisis del carácter originario de las comunidades campesinas.

Algunas de las comunidades campesinas fueron reconocidas oficialmente por el gobierno del Presidente Leguía, debido a que éstas ya habían sido reconocidas tácita y virtualmente, aún no legalmente, como comunidades indígenas. Desde entonces, algunas de otras comunidades existentes no absorbidas en las haciendas también fueron reconocidas por el gobierno como comunidades indígenas. Últimamente, la Reforma Agraria supuso una oportunidad crucial para el reconocimiento de las comunidades campesinas, y en el curso de la Reforma también fueron reconocidas e inscritas las unidades sociales independizadas de las haciendas y las comunidades campesinas que adjuntaron alguna parte de las haciendas adyacentes.

En la provincia de Calca, especialmente en los distritos del primer tipo, han existido varias comunidades campesinas antiguas que no habían sido usurpadas por las haciendas. Al contrario, en las provincias de Urubamba y Paucartambo, el porcentaje de las comunidades campesinas reconocidas antes de la Reforma Agraria es más bajo que el de Calca. Sería importante que se comprendieran las variaciones que existen entre las provincias y los distritos situadas en el mismo departamento.

Esta diferencia se ve con mayor claridad cuando observamos la situación en la zona principal de nuestras investigaciones, la pendiente norte del Río Vilcanota. En la

Cuadro 4 Cuadro comparativo del porcentaje de comunidades

Provincias	1)	2)	1) + 2)	3)
Calca	17.98%	37.08%	(55.06%)	44.94%
Urubamba	9.30%	25.58%	(34.88%)	65.12%
Paucartambo	17.54%	7.02%	(24.56%)	75.44%
Total	16.26%	21.14%	(37.40%)	72.60%

(Fuente: Directorio de Comunidades Campesinas Tituladas PETT 2004)

provincia de Calca existían 13 comunidades antiguas situadas en los distritos de Calca, Lamay, Coya y Pisac, pero en Urubamba era solamente una en el distrito de Ollantaytambo. La provincia de Calca ocupa una posición especial en la distribución de las comunidades campesinas.

Además, cuando vemos el Cuadro 1 más cuidadosamente, los distritos del tipo 1 (Calca, Lamay, Coya y Pisac) ocupan las posiciones más privilegiadas para aclarar las características originales de las comunidades campesinas, porque los porcentajes del número de comunidades de la categoría 1 y 2 respecto al total de las comunidades suman más de 50 por ciento: Calca (10/16), Lamay (9/10), Coya (8/8) y Pisac (8/12). (Véase el Cuadro 1).

Sin embargo, contando con las variaciones en las cifras de las comunidades campesinas de la provincia de Calca y de sus alrededores, se necesita observar minuciosamente la variedad de los ejemplos de las antiguas comunidades originales del tipo 1. Se presentarán cinco ejemplos de comunidades campesinas, 2 de comunidades originales: 1) la Comunidad Pampallacta Alta del distrito de Calca; 2) la Comunidad Huarqui del distrito de Lamay; 3) las comunidades del distrito de Calca de la cuenca del Río Jochoc, un afluente del Río Vilcanota; 4) la Comunidad Arín del distrito de Calca; y 5) las comunidades Chimur y Cedros del distrito de Challabamba en la provincia de Paucartambo.

2.1 Ejemplo 1: Pampallacta Alta

Esta comunidad campesina fue reconocida como comunidad indígena el día 17 de mayo de 1929 (Decreto Supremo del día 17 de mayo del año 1929). Antes de la Reforma Agraria tenía una extensión de 3,300 hectáreas y su territorio se extendía desde 3,600 metros hasta 4,600 metros sobre el nivel del mar (Informe Legal No. 451-B-87, DT040108 Ministerio de Agricultura XX Región Agraria Cusco).

Esa comunidad ocupaba una zona bastante alta donde se cultivaban solamente tubérculos y pastaban los animales, puesto que no se podían cultivar maíz ni cereales. Era una comunidad de subsistencia que no producía suficiente cantidad de productos comerciales.

Aunque ha tenido un centro poblado donde se sitúan la escuela primaria y la iglesia, las casas han sido distribuidas dispersamente en varios sectores del territorio. En cada sector, un grupo de personas ligadas por parentesco poseía una área de los terrenos cultivables, y administraba su propio sistema de rotación de tierra (*muyuy*). No existía ni existe el sistema de *muyuy* a nivel de la comunidad. Ese grupo de parientes controlaba también un sector de los pastos naturales. Oficialmente, el área de pastos naturales es la tierra comunal de la comunidad, pero en realidad cada sector del área pastoril ha sido administrado por un grupo de parientes.

Siguen celebrando rituales tradicionales, por ejemplo el *agostokuy*, el ritual para el aumento de los animales domésticos como los auquénidos, los ovinos y los vacunos, y la vigilancia de todos los linderos de la comunidad para el año nuevo realizada por las personas elegidas (Véase Foto 1). Todavía se mantiene la vestimenta tradicional y la lengua autóctona quechua (*runa simi*), aunque la población monolingüe ha disminuido



Foto 1 Los Vigilantes del año nuevo (Foto: Tomada en Cusco, diciembre de 1987, por autor)

drásticamente a causa de la formación escolar y la comunicación más frecuente con el mundo exterior.

Parece que antes de la Reforma Agraria algunos comuneros trabajaban en las haciendas cercanas cumpliendo el cargo de pastor-feudatario, y poseían sus propias casas en algunos sectores de las haciendas. Esta doble-filiación, que quiere decir que algunas personas empadronadas en una comunidad también eran los feudatarios de la hacienda, tuvo muchos efectos en la Reforma Agraria, porque las personas que habían cumplido el cargo de feudatario de la hacienda, si simultáneamente eran comuneros empadronados en la comunidad, podían presentar la solicitud para que se les adjudicara el área donde ellos habían trabajado en su comunidad de origen.

Además, varios miembros de la comunidad migraban temporalmente a la provincia de La Convención, que se encuentra en la zona subtropical, para trabajar como obreros temporales llamados *habilitados*. Algunos de ellos no quisieran volver a la comunidad y se quedaron allí. Los pampallactenos bajaban al pueblo de Calca para hacer trueque y comprar algunas cosas indispensables. Recientemente, después de la introducción de la luz eléctrica, las casas llegaron a estar concentradas en el centro poblado de la comunidad y se instaló un taller de artesanía con la ayuda de una ONG.

Figura 5 indica el territorio original de la comunidad antes de la Reforma Agraria. Con esa Reforma, la Comunidad Pampallacta Alta adjudicó una parte de la Hacienda Ttio. Figura 6 indica el territorio original y la parte adjudicada. Sobre este asunto véase la descripción de los procesos de la Reforma Agraria en las páginas posteriores. En Figura 7 se observa la distribución de casas que se dispersan en varios sectores de la comunidad.

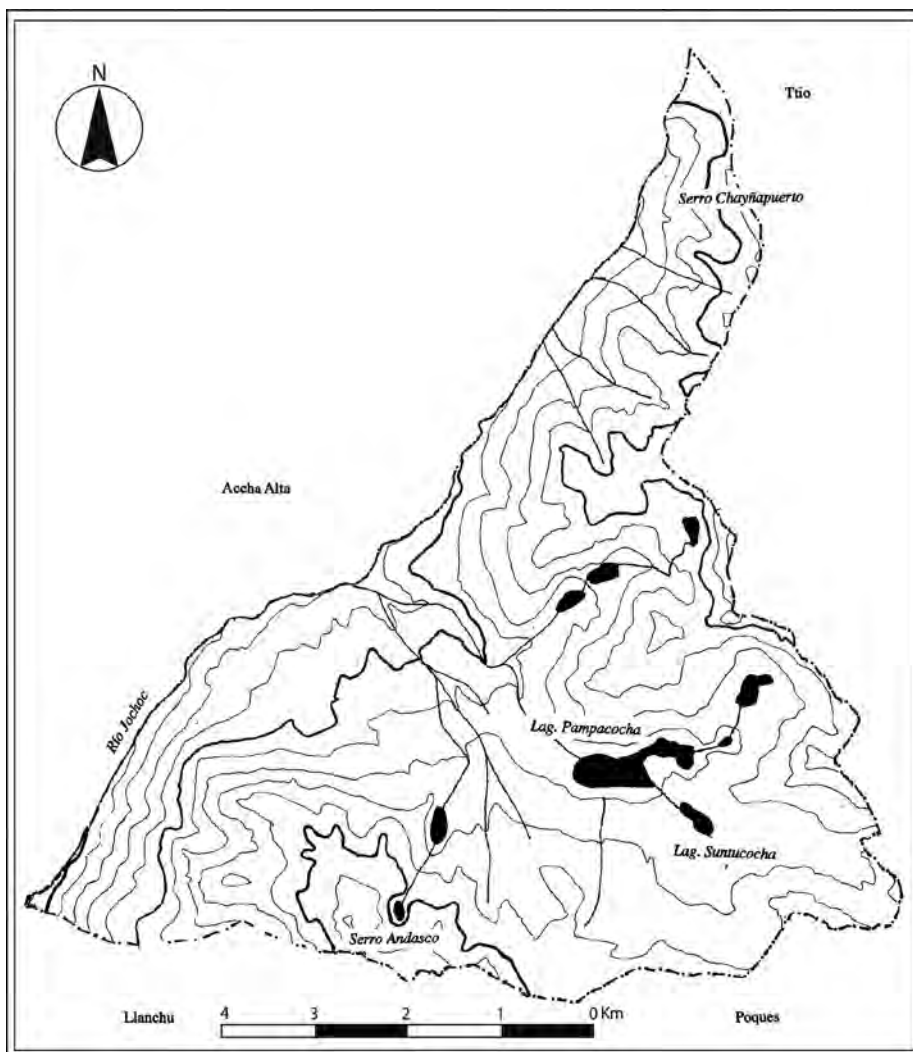


Figura 5 Panpallacta (Fuente: Mapa Topográfico del IGN, elaborado por autor)

2.2 Ejemplo 2: Huarqui

La Comunidad Huarqui fue reconocida como comunidad indígena el día 19 de noviembre de 1926 (Decreto Supremo del día 19 de noviembre del año 1926). Se encuentra el nombre de Hualqhe en un documento antiguo escrito por un visitador Andrés de Mendoza (Villanueva Urteaga 1982). Antes de la Reforma Agraria esta comunidad tenía una extensión de 2,450 hectáreas y su territorio se extendía desde 3,800 metros hasta 4,200 metros sobre el nivel del mar (Memoria Descriptiva, DT040305 Ministerio de Agricultura XX Región Agraria Cusco del día 19 de diciembre de 1991).

Los habitantes recuerdan que las comunidades de Huarqui y Poques formaban una

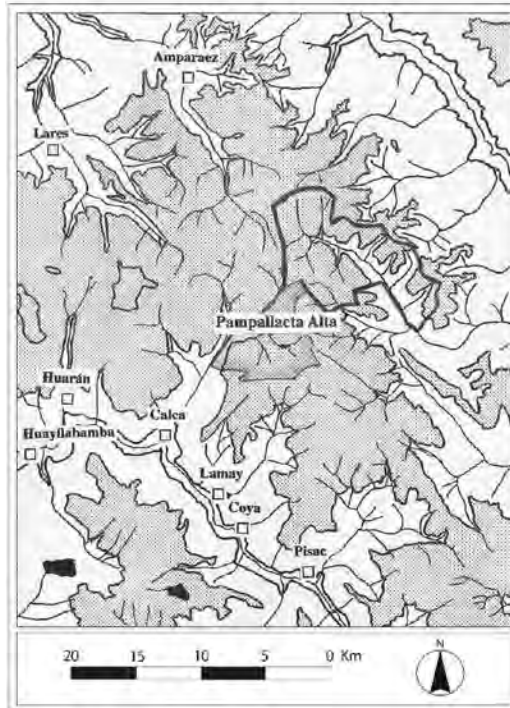


Figura 6 Pampallacta y sus alrededores (Fuente: Mapa Topográfico del IGN, elaborado por autor)

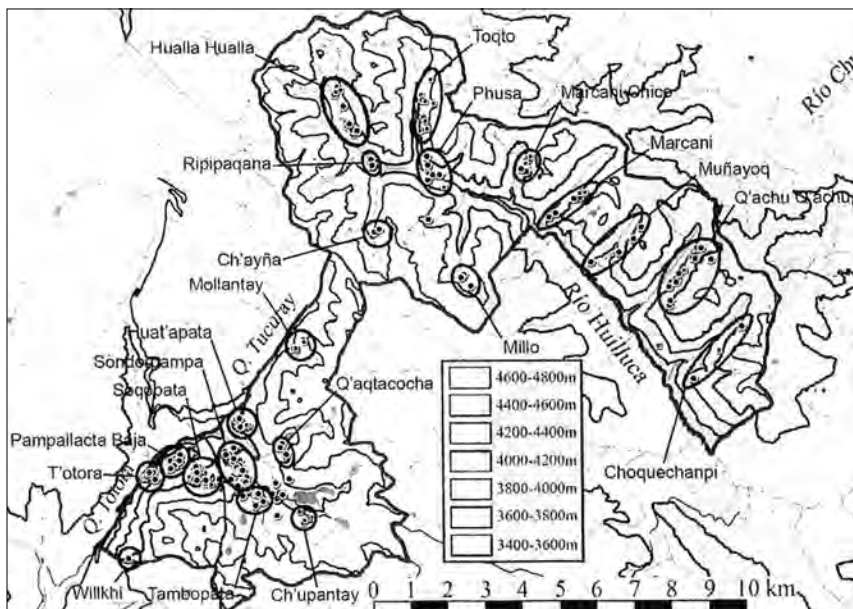


Figura 7 Distribución de casas (Fuente: Wakabayashi 2010)

comunidad denominada Jatun Poques (Poques Grande), y aunque no se encuentra ningún documento escrito, es seguro que la hacienda adyacente Chahuaytire ocupara la llanura Llojlla donde se encuentran los mejores pastizales para la ganadería. Una parte de este sector se adjudicó a la Comunidad Huarqui en el proceso de la Reforma Agraria, detalle que se observa en las páginas posteriores.

El territorio de Huarqui se situaba en la parte alta del distrito Lamay que no era apta para las producciones agrícolas ni para la ganadería, debido a la usurpación de los mejores terrenos por la Hacienda Chahuaytire. Casi todo el territorio se encuentra en la llanura abierta donde hace mucho frío y nieva, y no existe ninguna laguna de donde extraer el agua de riego. Así que por la falta de producción agrícola y ganadera, los habitantes de Huarqui trataban de sobrevivir robando los animales de las aldeas vecinas. La Comunidad Huarqui era notoria como la comunidad del abigeato.

La comunidad estaba dividida en tres sectores semi independientes: Quellococha, Chaupimayo y Sasicancha, cada uno con su propia escuela primaria (Véase la distribución de sectores en Figura 8). Era una comunidad socialmente bastante cerrada por falta de carretera directa a la comunidad, y mantenía la cultura tradicional más pura, es decir, su lengua quechua estaba menos mezclada con la lengua castellana, y las ceremonias como el matrimonio eran muy autóctonas.

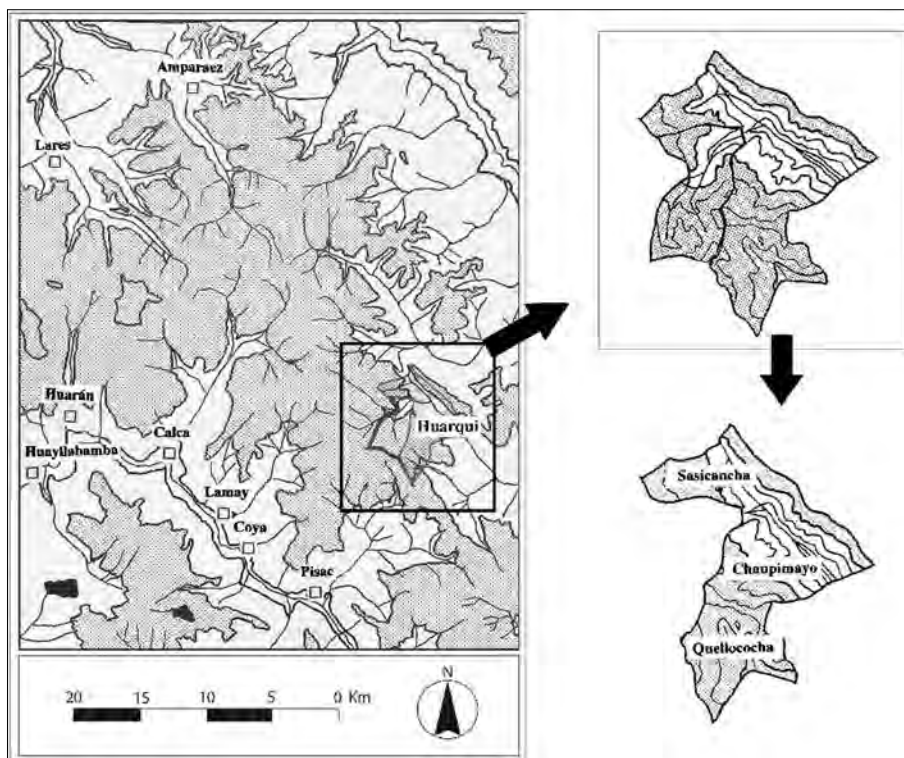


Figura 8 Tres zonas (Fuente: Mapa Topográfico del IGN, elaborado por autor)



Foto 2 Matrimonio (Foto: Tomada en Cusco, septiembre de 1997, por autor)

Por ejemplo observamos una ceremonia matrimonial de Huarqui en el año 1997. La ceremonia duró una semana. La pareja fue acompañada por parejas de dos tipos de personas que se llaman *jatun padrino* y *madrina*, *uña padrino* y *madrina*. Durante el día ellos se quedaban en una construcción temporal, saludando a los huéspedes y recibiendo los regalos. Por la noche los padrinos metían a los recién casados en el almacén de tubérculos *taqe* y cerraban el almacén con candado. Al día siguiente por la mañana, los padrinos los liberaban y nuevamente pasaban todo el día con ellos.

Las mujeres parientes de los recién casados fabricaron una canasta llena de papas, morayas y chuños (papas deshidratadas) y pusieron cuatro velas en los rincones. Dos mujeres cantaban en el *taqe* los cantos especiales en quechua, que eran muy emotivos, y durante el día se repetían en las construcciones de fuera (véase Foto 2). Toda la gente que estaba presente en la ceremonia matrimonial disfrutó mucho tomando bebidas alcohólicas, cantando y bailando. El autor nunca había visto ni oído hablar de este tipo de ceremonia matrimonial en los Andes.

Pero después de que se instalara la luz eléctrica y la carretera, los caracteres tradicionales de la Comunidad Huarqui cambiaron rápidamente. Algunos jóvenes comenzaron a trabajar en el camino inca como cargadores para los turistas (los trabajadores temporales empleados para asistir a los turistas cargando sus bultos y guiarlos), o se trasladaron al pueblo de Lamay para la educación de sus hijos.

2.3 Ejemplo 3: Comunidades del Río Jochoc

En la cuenca del Río Jochoc, un afluente del Río Vilcanota, se encontraban las variedades de comunidades campesinas, que se incluían tanto las comunidades antiguamente reconocidas como Pampallacta Alta como las nuevas comunidades algunas de las cuales

fueron reconocidas en los años 1980 y 1990.

Además había muchas diferencias al respecto de las extensiones del territorio, y las ubicaciones geográficas. La más grande es Pampallacta Alta con extensión de más de diez mil hectáreas (el área original 3,330 hectáreas, y las áreas adjudicadas 3,446 hectáreas y 3,554 hectáreas) (Véase el Cuadro 5). Accha Alta es del mismo tipo, que tiene una extensión de 5,468 hectáreas, a pesar de que no aumentó su superficie en la Reforma Agraria.

La más pequeña es Ccoricancha con solamente 13.5 hectáreas, que es un conjunto de pequeñas propiedades particulares, aunque se reconoce como una comunidad campesina. Muchas comunidades campesinas consiguieron el aumento de su territorio durante la Reforma Agraria, lo que se explicará más adelante.

En la región de la Cuenca del Río Jochoc, las comunidades campesinas y las haciendas se yuxtaponían muy complejamente. En el proceso de la Reforma Agraria el gobierno comunicó las decisiones no predicables a las comunidades, de forma que algunas comunidades adjudicaron bastante extensión de terreno desde las haciendas adyacentes, mientras que otras no consiguieron ninguna superficie. Todo dependió de las decisiones de la Dirección de la Reforma Agraria. Los expedientes de la Reforma Agraria no nos informan de ninguna razón acerca de las decisiones. Pero de todos modos hay que tratar de verificar lo que ocurrió a partir de los documentos escritos.

Aquí se presentan un mapa topográfico y otro de la distribución de las comunidades

Cuadro 5 Comunidades campesinas del distrito Calca

No.	Comunidad	Área (Has.)	Resolución
1	Accha Alta	5,468	29.08.09
2	Accha Baja	1,008	29.08.09
3	Ccoricancha	13.5	28.11.30
4	Harín	1,456	28.09.28
5	Huamanchoque	1,200.88	89.06.21
6	Llanchu	1,242.6	82.09.28
7	Llicllec	370.94	66.01.24
8	Mitmac	226.7	67.08.21
9	Pampallacta Alta	10,330	29.05.17
10	Pampallacta Baja	228	29.04.19
11	Rayampata	1,153	28.11.30
12	Saclo	54.5	29.08.09
13	Unuraqui	514	85.12.17
14	Vista Alegre Yanahuaya	1,526.96	96.06.20
15	Ttio	—	86.06.06
16	Valle Sagrado de Huarán	—	88.06.22

(Fuente: Directorio de Comunidades Campesinas Tituladas PETT 2003, 2004)

del distrito Calca que el autor elaboró a partir de las Hojas Catastrales de la Reforma Agraria de esta región.

Primero se presentarán los nombres de las unidades sociales indicados en Figura 9. En este mapa se encuentran los nombres de las haciendas y las comunidades, como Hda. (Hacienda) Acchahuata, Com. (Comunidad) Pampacoral, Hda. Huarán, Com. Accha Alta, Com. Pampallacta Alta, Com. Chumpi, Com. Huamanchoque, Com. Arin, y Hda. Juqui Cancan. También en Figura 9 se pueden ver los números ① a ⑳, de los cuales se mencionarán sus nombres del ① al ⑱: ① y ② las áreas separadas de Pampacoral como

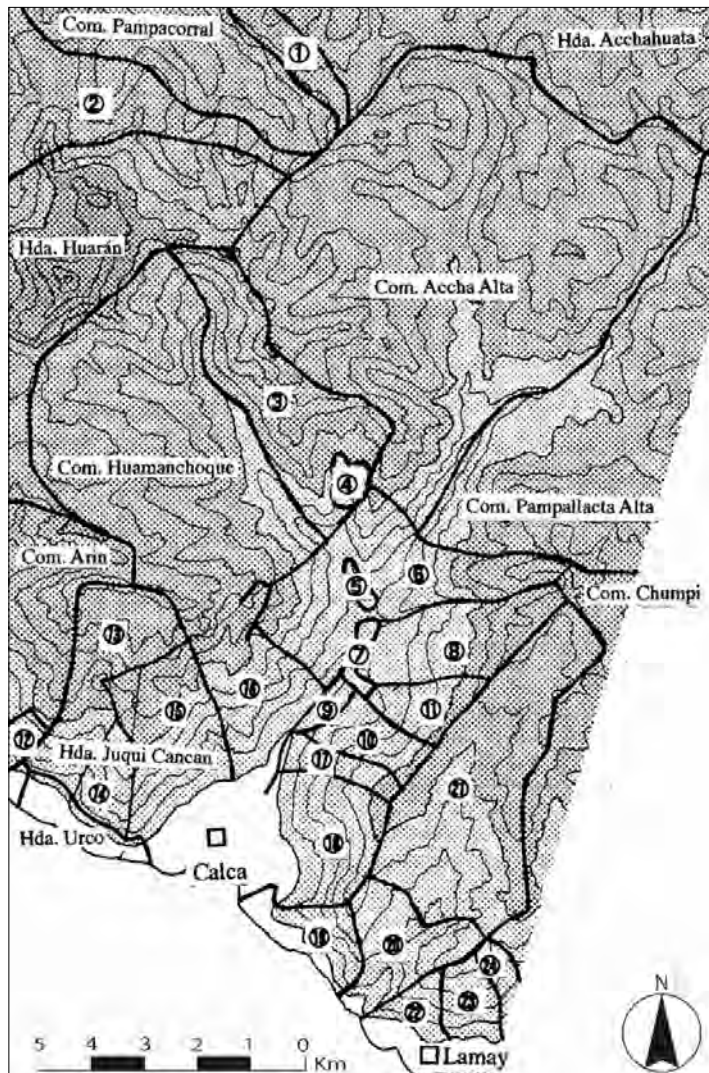


Figura 9 Distribución de comunidades (Fuente: Hojas Catastrales 27s-III NO, NE, 27s-IV SO, SE, 27r-II NE, elaborado por autor)

los eriazos (áreas no utilizadas); ③ y ④ Comunidad Llancho; ⑤ Propiedades Toctochaca y Machacancha; ⑥ Hacienda Hoyay; ⑦ Comunidad Accha Baja; ⑧ Hacienda Yanahuaylla; ⑨ Predio Calispucjio; ⑩ Hacienda Selva Alegre; ⑪ Comunidad Pampallacta Baja; ⑫ la parte adjudicado a Comunidad Arin; ⑬ ⑭ ⑮ las partes de Hacienda Juqui; ⑯ Comunidad Rayampata; ⑰ Comunidad Mitmac; ⑱ Hacienda Saucedo.

El directorio de PETT y las hojas catastrales son confusos y desordenados. Además, sobre algunas unidades sociales no se han conseguido suficientes datos, lo que no nos permite describir los caracteres de esas entidades detalladamente. Así que en esta sección tenemos que seleccionar algunos ejemplos de las comunidades campesinas mencionadas en el directorio y las hojas catastrales.

Para empezar, se clasifican las comunidades campesinas en tres grupos: 1) las comunidades que se encuentran en la parte alta, tienen grandes extensiones de terrenos y fueron reconocidas en la década de 1920 (Pampallacta Alta, Accha Alta, y Chumpi); 2) las comunidades que se ubican también en la parte alta pero fueron reconocidas después de la Reforma Agraria en la década de 1980 (Pampacoral en distrito Lares, Llancho, y Huamanchoque); 3) las comunidades del curso medio del Río Jochoc, que fueron reconocidas en los años veinte, y se adjudicaron las haciendas adyacentes (Pampallacta Baja, Accha Baja, y Rayampata).

Se presentan unas explicaciones breves sobre esos tres grupos de comunidades, utilizando los documentos archivados en la Superintendencia Nacional de los Registros Públicos (SUNARP), Zona Registral Sede Cusco, Oficina Regional Cusco. Sobre el primer grupo no se explicará nada más, porque sus características ya se han explicado en la parte de las comunidades del mismo tipo, la Comunidad Pampallacta Alta, y la Accha Alta.

Sobre el segundo grupo se hablará sólo de la Comunidad Llancho. Se excluyen la Comunidad Pampacoral del distrito Lares que era la hacienda, y la Comunidad Huamanchoque que también era una parte de la hacienda, aunque en los mapas catastrales se indican con el signo “Com”. Sobre estas unidades hablaremos más adelante en la sección del proceso de la Reforma Agraria. Y respecto al tercer grupo, describiremos los caracteres de las comunidades Pampallacta Baja y Accha Baja. Sobre la Comunidad Rayampata haremos una descripción en la sección del proceso de la Reforma Agraria.

La Comunidad Llancho (③ de Figura 9) del grupo 2 fue reconocida el día 28 de septiembre del año 1982 (Decreto Supremo 0290-82-DRA-82). La extensión es de 1,242.60 hectáreas (la extensión original de 1,232 hectáreas, y la superficie adjudicada de 10.60 hectáreas que incluye los terrenos de Toctochaca y los baños termales de Machacancha, que corresponden a ⑤ de Figura 9), y se extiende de 3,400 metros a 5,000 metros s.n.m. (Memoria Descriptiva del mes de junio del año 1988).

La Comunidad Llancho tiene una historia interesante de transformaciones de las entidades comunales de esta zona. Se puede suponer que la Comunidad Llancho y la Comunidad Pampallacta Baja de hoy formaron parte de la antigua Comunidad Pampallacta Baja, porque en el área ④ se pone el nombre de Pampallacta Baja -

Llanchu. Además, cabe la posibilidad de que la Comunidad Pampallacta Alta y la antigua Comunidad Pampallacta Baja, en la que Llanchu se incluía, formaran una comunidad unida que se llamaba Pampallacta.

Existen varios documentos que permiten suponerlo, por ejemplo, un documento judicial de la petición con fecha de 14 de junio de 1974 (Causa No. 99-73) para la confirmación de tenencia de dos sectores que después se adjudicarían en el proceso de la Reforma Agraria, en la que se encuentran los certificados notariales de los años 1876 y 1879. En el certificado notarial de 1879 se ha adjuntado el documento de repartición del Padre Fray Domingo Lartahun de Cabrera, en que se indicaba la colindancia de Pampallacta Alta y Baja.

Pero es sólo una suposición, porque en los documentos y en las anotaciones de las hojas catastrales se encuentran varias confusiones y errores. Las comunidades campesinas y las haciendas han tenido experiencias muy complicadas en el proceso de la formación regional y social de esta zona. El caso de Llanchu ofrece una visión que permite empezar la reconstrucción del proceso histórico, aunque todavía el autor no está preparado para hacerlo por causa de la escasez de evidencias.

Las comunidades de grupo 3, Pampallacta Baja, Accha Baja, y Rayampata son ejemplos de las comunidades que se adjudicaron las haciendas vecinas. Pampallacta Baja (⑪ de mapa 12) fue reconocida el año 1929 (Resolución Suprema del día 30 de enero del año 1929) con la extensión total de 228 hectáreas que se extienden de 3,400 a 4,100 metros s.n.m. (Informe No. 133-86-BTC-SPDTT).

Pampallacta Baja se adjudicó Hacienda Selva Alegre (⑩ del Figura 9) con una extensión de 245.45 hectáreas el día 25 de septiembre de 1975 (Resolución Directoral, Registro No. 0861-75-DZA-XI) en base del Decreto Supremo de 17 de abril del año 1975 (Decreto Supremo No. 0307-74-AG). Pero extrañamente esa extensión de 245.45 hectáreas no aparece en el directorio de PETT citado arriba. ¿Había algún conflicto en esta comunidad?

La Comunidad Accha Baja (⑦ de Figura 9) fue reconocida por el Decreto Supremo del día 9 de agosto del año 1929 (Informe No. 131-B.T.C.-S.P.D.T.T.) con una extensión de 68.00 hectáreas que se extiende de 3,200 a 3,350 metros s.n.m. (Información Catastral de Comunidades Campesinas Ficha de Empadronamiento del Ministerio de Agricultura, Oficina General de Catastro Rural).

En el directorio de PETT, la extensión de la superficie de esa comunidad es 1,008. La extensión original era solo 68 hectáreas, y su aumento debió a la adjudicación de la Hacienda Hoyay (⑥ de Figura 9) que tenía una extensión mucho más mayor que la extensión original de la comunidad. En la parte adjudicada todavía se encuentra la antigua planta eléctrica. No hemos podido conseguir los documentos de la afectación de esa hacienda, así que el autor no puede informar de los detalles del proceso de adjudicación de Hoyay a la Comunidad Accha Baja.

Sobre la Comunidad Rayampata hablaremos en la sección de la Reforma Agraria.

2.4 Ejemplo 4: Comunidad Arín

Esta comunidad se encuentra a la orilla del Río Vilcanota, o sea, ocupa un área

relativamente baja sobre el nivel del mar y se ubica entre las haciendas de Urco y Huarán, de las cuales se tratará en la sección de la diversidad de las haciendas en las páginas posteriores. A ambos lados de Huarán existían dos comunidades campesinas: Sillacancha al oeste y Arín al este.

Estas dos comunidades habían tenido las características distintas. La Comunidad Sillacancha utilizaba el agua de riego de Huarán y sus pastos naturales. Como compensación por el uso de esos recursos, los comuneros de Sillacancha tenían que ofrecer gratuitamente su mano de obra a la hacienda. Esta comunidad era dependiente de Huarán, sacando beneficios del agua y el pasto de la hacienda, y ofreciendo la mano de obra gratuita sin pagar el costo del agua ni de los pastos.

Al contrario la Comunidad Arín o Harín, que según el directorio de PETT tenía y tiene una extensión de 1,456 hectáreas, y fue reconocida el día 28 de septiembre de 1928, no tenía acceso a los recursos de las haciendas de Huarán ni de Urco. Arín producía productos agrícolas en menor cantidad, con los que no podía mantener sus hogares.

En esta situación, los comuneros de Arín obligatoriamente tenían que buscar trabajos temporales en las haciendas comerciales o las plantaciones de la provincia de La Convención, donde siempre faltaba mano de obra. Algunas personas sin terreno en el Valle Sagrado se contrataban en las plantaciones como arrendatarios, que se llamaban *arrendires* o *allegados* (los arrendatarios de los *arrendires*) en esa región (Fioravanti 1976; Hobsbawm 1969; Kimura 1992). Pero los de Arín no se contrataban como arrendatarios, sino como trabajadores migratorios temporales denominados *habilitados*.

La provincia de La Convención era un centro de movimientos campesinos contra el régimen hacendatario. El movimiento más violento era el de Hugo Blanco (Blanco 1972; Neira Samanez 1968, 1974). Los de Arín tuvieron contactos con los movimientos sindicales de La Convención, y de esa experiencia aprendieron las estrategias para sacar beneficios de la Reforma Agraria (Herrera Hidalgo 1994). La intervención de la Comunidad Arín en la Hacienda Huarán transformó el proceso de la afectación de la hacienda que se mencionará más adelante.

2.5 Ejemplo 5: Chimur, y Cedros

Finalmente se presenta el otro tipo de las comunidades campesinas que fueron reconocidas en los años veinte, las comunidades de Chimur y Cedros del distrito de Challabamba de la provincia de Paucartambo, porque esas comunidades tienen una historia diferente a la de los otros tipos de comunidades mencionadas arriba.

Según el Cuadro 6 de las comunidades campesinas de Paucartambo del Directorio de Comunidades Campesinas Tituladas del PETT 2004, en el año 2004 en el distrito de Challabamba existían 27 comunidades campesinas tituladas, entre las cuales sólo dos comunidades fueron reconocidos en los años veinte.

En el distrito de Challabamba han existido varias entidades sociales que se extienden desde la orilla del Río Mapocho hasta las cabeceras de los afluentes, es decir, las cumbres de la montaña. En este tipo de unidad social se encuentran Chacllabamba, Pachamachay, Chimur, Bom Bom, Parobamba a la orilla oeste del río, y Ampollo, Lali

Grande y Lambrampata a la orilla este (Véase los Figura 10 y 11).

Entre ellos solamente una entidad, Chimur, fue reconocida como comunidad indígena en el año 1926, y las otras comunidades fueron reconocidas después de la Reforma Agraria, estas eran tal vez predios particulares como la hacienda. La otra comunidad Cedros, fue reconocida como comunidad indígena en el año 1926, pero su territorio se ha encerrado en la parte baja.

Según el directorio de PETT y un documento del Ministerio de Agricultura, Comunidad Chimur fue reconocida por el Decreto Supremo del día 8 de agosto del año 1926, y tiene una extensión de 3,999 hectáreas (Memoria Descriptiva Ministerio de

Cuadro 6 Comunidades campesinas en distrito Challabamba

No.	Comunidad Campesina	Área	Resolución	Fecha
1	Bom Bom	2,710.0000	R.D. 0089-86-DRA-XX	86-02-12
2	Cedros	1,890.0000	R.S. S/N	26-08-26
3	Chacllabamba		R.D. 0392-86-DRA-XX	86-06-26
4	Chimur	3,999.0000	R.S. S/N	26-08-06
5	Cristo Salvador		R.D. 0112-02	02-06-18
6	Cristo Salvador de Cutipata		R.D. 582-94-DRA-RI	94-08-17
7	Inquilpata	3,723.4000	R.D. 0644-80-DR-AA	80-09-02
8	Jajahuana	4.5000	R.D. 0716-80-DR-AA	80-10-17
9	Juan Velasco Alvarado	11.059.0000	R.D. 0423-90-DUAD-XX-C	90-06-15
10	Lali Grande	349.0000	R.D. 0183-88-DUAD-XX-C	88-06-22
11	Lambrampata	1,370.0000	R.D. 0181-88-DUAD-XX-C	88-06-22
12	Lucuybamba		R.D. 0167-86-DRA-XX	86-04-10
13	Majopata		R.D. 0127-87-DRA-XX	87-04-02
14	Mandorpucyo y Anexo Chusa		R.D. 0107-80-DR-AA	80-03-17
15	Mecllaypata	1,845.0000	R.D. 0091-87-DRA-XX	87-02-13
16	Miguel Quispe		R.D. 0048-87-DRA-XX	87-02-13
17	Otocani	1,637.0000	R.D. 0364-DRA-RI-C	95-12-14
18	Pachamachay		R.D. 0703-94-DRA-RI	94-11-23
19	Parobamba	2,580.0000	R.D. 0235-87-DRA-XX	87-06-11
20	Pasto Grande	2,752.0000	R.D. 0327-80-DR-AA	80-06-12
21	Patrón Santiago Ccollpani	319.0000	R.D. 0175-88-DUAD-XX-C	88-06-22
22	Pillco Grande Quipo	1,145.0000	R.D. 0242-87-DRA-XX	87-06-11
23	San José de Sahuay	1,610.0000	R.D. 330-94-DRA-RI	94-05-06
24	Solam	2,280.0000	R.D. 0291-95-DRA-RI	95-11-23
25	Televan	2,082.0000	R.D. 347-95-DRA-RI	95-12-14
26	Tres de Octubre de Ccachupata	4,998.5000	R.D. 0827-91-D-SR-A-C	91-10-14
27	Utcamarca Puñalada	2,256.0000	R.D. 0237-87-DRA-XX	87-06-11

(Fuente: PETT Resolución Directoral de Comunidades Campesinas Registradas y Tituladas 2004)

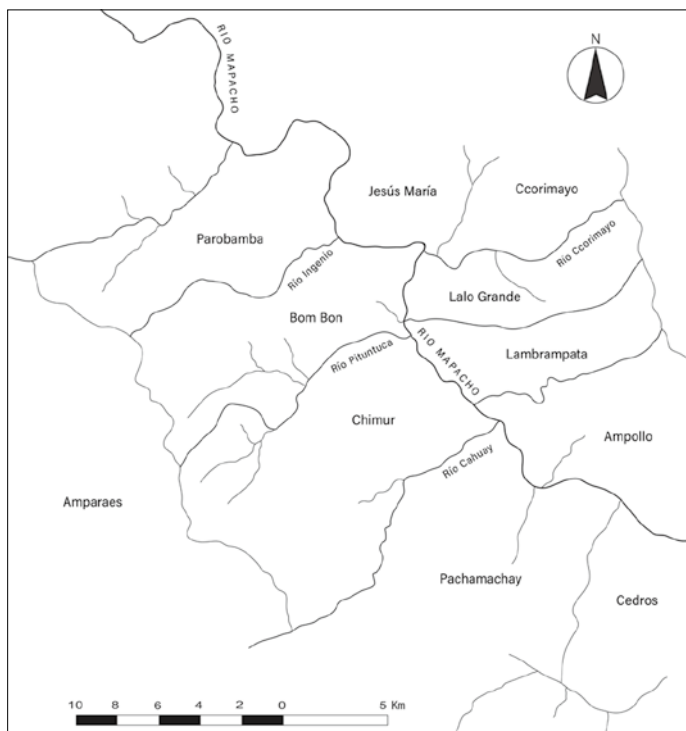


Figura 10 Comunidades del Río Mapocho (Fuente: Hoja Catastral, elaborado por autor)

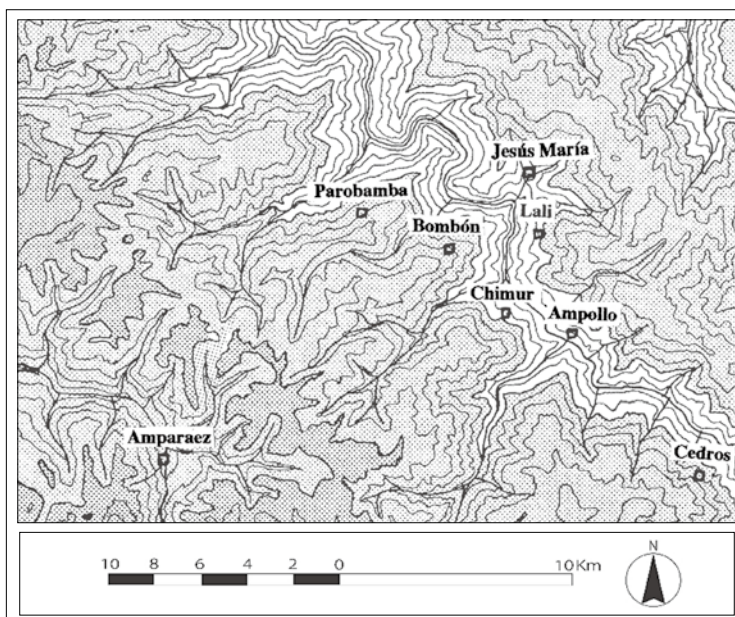


Figura 11 Río Mapocho (Fuente: Mapa Topográfico del IGN, elaborado por autor)

Agricultura Región Agraria XX). Según el directorio de PETT, la Comunidad Cedros fue reconocida por el Decreto Supremo del día 26 de agosto de 1926, y tiene una extensión de 1,890 hectáreas, que es menos que la de Chimur, debido a que su área está encerrada por dos entidades Pachamachay y Chacllabamba.

Chimur y Cedros son comunidades antiguamente reconocidas que desde la época colonial han existido como entidades independientes. Pero aun así, estas comunidades no han sido las comunidades de los indígenas del lugar. Los habitantes de Chimur dijeron al autor que ellos eran los descendientes de los colonizadores. Tenemos una evidencia documental: un documento del año 1689 menciona los nombres de Chimur y Cedros, y dice que en Chimur no sobrevivía ningún indígena y vivían sólo diez forasteros y en, Cedros (San Miguel de Sedros) había muerto toda la población indígena (Villanueva Urteaga 1982: 264).

Estas comunidades, aunque fueron reconocidas antiguamente y se ha mantenido la unidad social desde la época colonial hasta ahora, no comparten las características con las comunidades tradicionalmente indígenas como Pampallacta Alta o Huarqui, y son ejemplos de los caracteres mestizos de la zona rural cusqueña.

En el documento del año 1689 no aparecen los nombres de Bom Bom ni Parobamba, que eran tal vez haciendas, pero aparecen los nombres de Pachamachay y Chacllabamba. Desde la época del siglo XVII, el esquema de la distribución geográfica y la composición social de esta zona virtualmente no ha cambiado. Este distrito, Challabamba, había sido un lugar de mezcla de las haciendas y las comunidades mestizadas hasta la época de la Reforma Agraria.

3. LA DIVERSIDAD DE LAS HACIENDAS

Espero que se hayan podido hacer una idea de la diversidad de las comunidades campesinas. Ahora es momento de avanzar hacia el tema de la diversidad de las haciendas, pero aquí se presenta esta diversidad más brevemente de lo que se describe en la sección anterior, porque las características de las haciendas y las relaciones entre estas y las comunidades campesinas y las haciendas serán analizadas en la sección del proceso de la Reforma Agraria de páginas posteriores.

Para empezar, hay que decir que desgraciadamente no existe ningún directorio que muestre la distribución y la clasificación de las haciendas. Aun así podemos clasificar las haciendas del área de estudio en cuatro categorías: 1) las haciendas ganaderas, que se ubicaban en la puna y estaban especializadas en la producción ganadera; 2) las haciendas del Río Mapocho, que se quedaban lejos del centro urbano y no eran comerciales; 3) las haciendas del Río Vilcanota, que se encontraban en la zona apta para la producción comercial y se transformaban en haciendas modernas; y 4) un conjunto de haciendas de un propietario, situadas en varias zonas ecológicas y que reflejan la estrategia del hacendado modernista.

A continuación se presentan los siguientes ejemplos: Haciendas Ttio y Chahuaytire de la categoría 1, Haciendas Chacllabamba y Pachamachay de la categoría 2, Haciendas Urco y Huarán de la categoría 3, y Haciendas Tambomachay y Qheser Grande de la

categoría 4.

3.1 Ejemplo 1: Ttio

Esta tercera sección de mi artículo comienza por las haciendas del primer tipo, las haciendas ganaderas de la puna. Hacienda Ttio se ubicaba en la parte alta de la provincia de Calca, con una extensión de 14,242 hectáreas. Los propietarios eran Luis Espejo y sus hijos herederos Eduardo, Cesar, y cuatro hijas. Después de la muerte del Sr. Luis esta hacienda pasó a los herederos: una tercera parte para el hijo Eduardo, otra tercera parte para Cesar, y la última tercera parte fue repartida entre las cuatro hijas (Informe Técnico DT040108 Ministerio de Agricultura XX Región Agraria Cusco del año 1987).

Puesto que se ubicaba en un área fluvial del afluente del Río Mapocho, Río Huilca donde son abundantes los pastos naturales para los animales, la hacienda se especializaba en ganadería con conducción indirecta, o sea, bajo la dirección del mayordomo, y los trabajos de los feudatarios consistían en cuidar de los animales. A pesar de que no se encuentra ninguna evidencia, a juzgar por el resultado de la Reforma Agraria, se estima que en unas partes de la hacienda moraban los comuneros de la comunidad adyacente Pampallacta Alta, quienes cuidaban los animales de la hacienda como feudatarios ganaderos.

Pudimos conseguir los datos detallados únicamente de una parte de la hacienda que se llama Ttio 2-B, donde se producían tubérculos como la papa, la oca y la papalisa, y se criaban animales como los ovinos, los vacunos, los equinos y los auquénidos. La extensión total de la hacienda era de 1,859 hectáreas (el terreno abandonado de 336 hectáreas y el terreno cultivable de 1,523 hectáreas). El terreno cultivable está dividido en dos partes: el de secano de 36.77 hectáreas, y los pastos naturales de 1,486.23 hectáreas (Informe Técnico Ministerio de Agricultura del día 13 de junio de 1973).

Se estima que Hacienda Ttio 2-B estuvo con conducción indirecta sin intervención de mayordomía, o sea, con los conductos directos de los feudatarios, porque según el Informe Técnico, los animales eran sólo de los feudatarios y parece que la producción agrícola era para el consumo de los feudatarios. Aunque los feudatarios debían tener obligaciones para la hacienda, según indican los datos, estos llevaban vidas medio-independientes en el territorio de la hacienda. La Hacienda Ttio 2-B fue afectada en su totalidad por la Resolución Directoral del día 21 de septiembre del año 1973.

3.2 Ejemplo 2: Chahuaytire

Seguidamente se presenta el segundo ejemplo del tipo 1: las haciendas ganaderas de la puna, la Hacienda Chahuaytire. Esta hacienda también estaba a la altura de la provincia. Su extensión era de 8,401.25 hectáreas. La propietaria era Mercedes Romanville Vargas de Alvistur, hija de Eduardo Romanville y Carmen Vargas. Sus propiedades particulares estaban compuestas por la casa propia en la ciudad de Cusco, Hacienda Chahuaytire, Quinta Carmen en San Jerónimo, Quinta Mercedes en Urubamba, y la quinta parte de las acciones de Hacienda Huadquiña. Hacienda Chahuaytire se especializaba en ganadería con conducción indirecta, igual que Ttio (Certificado Notarial del día 27 de agosto de 1969).

Observando la lista de los bienes de la propietaria, se puede entender que una persona como Mercedes Romanville Vargas, de una familia de la clase terrateniente, poseía varias propiedades recibidas en herencia familiar. La Señora Mercedes Romanville Vargas es un ejemplo de las relaciones matrimoniales entre dos grandes familias de Cusco, la familia Romanville y la familia Vargas. Otro ejemplo se demostrará en la descripción de la Hacienda Pachamachay.

El esposo de la Señora Mercedes, Tomás Alvistur, no era de clase de terratenientes ni poseía ninguna propiedad según el certificado notarial de 27 de agosto de 1969, escrito a partir de la solicitud de la Señora Mercedes del año 1947 (Certificado Notarial de Hermilio Cáceres). Este es el tipo de relación matrimonial entre la hija de clase alta - terrateniente y el hombre de la nueva clase profesional, que puede observar frecuentemente en Perú y Bolivia (Mörner 1985; Klein 1993; López Beltrán 1998).

Esta hacienda se especializaba también en ganadería, lo que se puede confirmar con un informe de la Reforma Agraria (Informe Técnico de Afectación del día 10 de junio del año 1973), en que se demuestra la clasificación del terreno de la hacienda (Cuadro 7).

Según el Informe Técnico, Hacienda Chahuaytire estaba bajo conducción indirecta por mediación de mayordomos y feudatarios. El número de los animales eran; los bovinos 63, los ovinos 1,489, los equinos 41, y los auquénidos 673, bajo la posesión de 78 feudatarios.

Igual que Ttio, los propietarios de Chahuaytire no debían tener mucho interés en la conducción de la hacienda. Y esto no era excepcional en la región de Cusco, porque para las personas de clase alta, las ganancias de las propiedades eran secundarias y el hecho de ser terrateniente era más importante para así pertenecer al círculo de personas de clase alta. Sus decisiones no eran irracional, sino eran racional desde la vista de las estructuras sociales tradicionales de Cusco. Para ellos era más importante ser el miembro de la clase alta, o, en otras palabras, la clase de los terratenientes. Por medio de esa posición social compuesta por gobernadores políticos, jueces, funcionarios públicos, especialistas como abogados, ingenieros o militares, ellos podían obtener beneficios mayores que las ganancias directas de la hacienda.

Cuadro 7 Clasificación del terreno de Chahuaytire

		hacendado (hectáreas.)	feudatarios (hectáreas.)	total (hectáreas.)
cultivable	con riego	0	0	0
	secano	0.37	234.05	234.42
pastos natales		191.85	7,768.53	7,960.38
bosque		0	0	0
construcciones		1.20	0	1.20
escuela		1.25	0	1.25
total		194.67	8,002.58	8,197.25

(Fuente: Informe Técnico de Afectación)

3.3 Ejemplo 3: Chacllabamba y Pachamachay

Nuestra descripción procede al segundo tipo: las haciendas del Río Mapocho. El primer ejemplo, Hacienda Chacllabamba, se ubicaba en el distrito de Challabamba de la provincia de Paucartambo, en la cuenca del Río Mapocho. Se extendía desde la orilla del río hasta la cumbre. El propietario era Luis Sánchez Villagarcía. Tenía una extensión de 7,760 hectáreas. En la hacienda existían muy pocas áreas del propietario (sólo 1.96 hectáreas de extensión) a orillas del Río Mapocho con conducción directa. Mayormente la conducción de la hacienda estaba en mano de los feudatarios (Informe Técnico de la Afectación del día 26 de junio de 1972).

Según el mismo informe el número de feudatarios era de 70, a quienes los terrenos para la subsistencia familiar fueron designados. La extensión total de terrenos designados a los feudatarios era de 7,758.04 hectáreas. El promedio de la extensión del terreno de un feudatario era de 110.83 hectáreas, y un promedio de 5.36 lugares fueron designados a los feudatarios. Los números totales de los animales de los feudatarios eran: 216 bovinos (3.09 para cada feudatario), 1,167 ovinos (16.67 cada uno), 61 equinos (0.87 cada uno), y 1,066 auquénidos (15.23 cada uno). La cantidad de los animales de los feudatarios es bastante grande.

Las casas de los feudatarios se dispersaban en 30 sectores de la hacienda. Este carácter dispersivo de las viviendas es muy parecido al de las comunidades campesinas de Pampallacta Alta y Accha Alta. Y así como el caso de la Hacienda Ttio 2-B, los feudatarios de la Hacienda Chacllabamba llevaban una vida semi-independiente en la parte alta del territorio de la hacienda, lo que no es adecuado para las producciones comerciales.

Además, algunos feudatarios de Chacllabamba simultáneamente pertenecían a la Comunidad Pampallacta Alta o a otras comunidades. En el área de Chacllabamba, el autor encontró a unos antiguos feudatarios de Chacllabamba, a quienes anteriormente habíamos conocido en Pampallacta Alta. Ellos se mudaban continuamente entre Pampallacta Alta y Chacllabamba. Ellos estaban y están empadronados en dos comunidades.

La Hacienda Chacllabamba fue afectada en su totalidad por el Decreto Supremo del día 13 de septiembre de 1972 No. 884-72-AG y fue reconocida como la comunidad campesina por Resolución Directoral 0392-86-DRA-XX del día 26 de junio de 1986.

La Hacienda Pachamachay era adyacente a Chacllabamba, cuya propietaria era María Mercedes Romanville Vargas, cuyos apellidos también reflejan las relaciones matrimoniales entre las familias Romanville y Vargas, así como el ejemplo de Mercedes Romanville Vargas de la Hacienda Chahuaytire. Esta hacienda fue dividida en dos sectores Pachamachay Alta y Baja. No se sabe la causa de esa división por no existir los documentos escritos sobre Pachamachay Baja, ni cuándo se dividieron.

La extensión de Pachamachay Alta era de 4,800 hectáreas (Inscripción Regional Público, Ficha-Expediente 10315 Ministerio de Agricultura, Dirección Regional Agraria, Región Inca, 1995 DT 110416). Como Chacllabamba su conducción estaba a cargo de los feudatarios, cuyas casas también se dispersaban en varios sectores.

En la Hacienda Pachamachay Alta la extensión del área cultivable era de 750

hectáreas, y la extensión del resto de la hacienda (4,050 hectáreas) eran pastos naturales. La declaración de la propietaria nos informa que el territorio de la hacienda fue dividido en varios sectores, aunque el documento no nos informa sobre el número de feudatarios ni nombres de los sectores. Además cuando el autor hizo una visita breve a esa comunidad tuvo la impresión de que las casas estaban más concentradas en la parte central, donde estaba la casa de la hacienda.

Muy extrañamente esta hacienda no fue afectada por la Reforma Agraria y fue transferida a los campesinos con el contrato de compraventa, aunque no sabemos si los campesinos pagaron en realidad la cuenta de la compra de la hacienda. Puesto que no era posible conseguir las copias de los documentos de compraventa, sólo se puede decir que la Hacienda Pachamachay Alta se transformó en una unidad social reconocida como comunidad campesina.

3.4 Ejemplo 4: Urco

Ahora se presentarán los ejemplos del tercer tipo: haciendas del Río Vilcanota. El territorio del primer ejemplo de este tipo, Hacienda Urco, se extendía desde la orilla del Río Vilcanota hasta la parte alta de la provincia. Su propietario era Inca Schools Society, una sociedad misionera protestante, que consiguió el predio por remate el año 1910. La extensión original de la hacienda era 4,951.67 hectáreas.

Después en la segunda mitad del siglo veinte dos sectores fueron separados de la hacienda. Primero, el sector más arriba que se llamaba Huamanchoque con extensión de 3,156.555 hectáreas fue abandonado (no se sabe la fecha de abandono). Aunque el último mayordomo de Urco nos contó que fue vendido a los feudatarios, no se encuentra ningún documento escrito de la venta. A juzgar de las evidencias que se mencionarán en las páginas posteriores, se puede suponer que este sector fue abandonado dejándolo bajo el control de los feudatarios. Segundo, se vendió el sector Ccancan con una extensión de 1,605.5 hectáreas que se situaba en la parte central (más abajo de Huamanchoque y más arriba del canal de riego) a la Señora Bertha Pareja la propietaria de la hacienda adyacente Jujui en el año 1962.

Después de la venta del Sector Ccancan, el área de 189.2529 hectáreas de la parte más baja del territorio se quedó con Urco. Más tarde seis parcelas de la parte oeste de la hacienda que se llamaba Yanahuaya fueron transferidas a los feudatarios (trabajadores permanentes de la hacienda), quienes organizaron la Cooperativa San José, y el sector que se iba a llamar Quinta Rebeca fue otorgado al antiguo mayordomo Julio San Román Mújica. Finalmente se quedó una superficie de 100 hectáreas con Urco (Certificado Notarial Ministerio de Agricultura Zona Agraria XI Cuzco Expediente 4-14-1).

Después de la concentración del terreno en la parte más baja de 100 hectáreas, la Hacienda Urco utilizaba la estrategia modernista. Según el Informe Técnico de la Afectación, el territorio fue clasificado en tres categorías: el terreno cultivable de la conducción directa de la hacienda (76.99 hectáreas), el de la conducción indirecta por los feudatarios (0.82 hectáreas), los pastos naturales (21.32 hectáreas), y las construcciones (0.87 hectáreas). Los terrenos cultivables, que estaban regados por el agua de sequias, eran de conducción directa y indirecta.

Las producciones más importantes de la hacienda eran la leche y el queso, que eran muy famosos en el pueblo de Calca aún en los años de 1980. Aun después de la afectación de la hacienda y la formación del sindicato agrario, Urco ha mantenido la función de planta lechera, hasta la privatización del sindicato agrario en los años del Presidente Fujimori.

Hacienda Urco contrataba a los trabajadores permanentes como los mayordomos, los tractoristas, o cuidadores de los animales, a quienes pagaban jornales o sueldos mensuales. Además, en la época de cosecha contrataban a los trabajadores temporales de las comunidades campesinas de las zonas altas. En el momento de la Reforma, Urco no tenía ningún feudatario clásico de esta región.

3.5 Ejemplo 5: Huarán

Seguidamente se tratará el segundo ejemplo del tercer tipo: las haciendas del Río Vilcanota. Igual que Urco el territorio de Huarán se extendía desde la orilla del Río Vilcanota hasta la parte alta de la provincia. Las haciendas adyacentes eran Hacienda Urco al este y la Hacienda Huayocali al oeste. Entre Urco y Huarán existía la Comunidad Campesina Arín, y entre Huarán y Huayacali la Comunidad Campesina Sillacancha.

La antigua Hacienda Huarán fue repartida entre varias personas por remate en el año 1884, y Sr. Benigno La Torre unió los predios divididos y recuperó la forma original en el año 1890. Finalmente Sr. Oscar Fernández Oblitas y su esposa Rosa María Scamarone compraron esa hacienda en el año 1920. La heredera de Sr. Oscar era su hija Martha (Herrera Hidalgo 1994).

Después el Sr. Oscar compró la Hacienda Ccachopata de Paucartambo. Las extensiones eran de 4,200 hectáreas (Huarán) y 3,920 hectáreas (Ccachopata). La manera de conducir de Huarán era una mixta entre la conducción directa, la conducción arrendada, y la conducción enfeudada. Hacienda Ccachopata estaba totalmente con conducción indirecta de los feudatarios. En Huarán el área de conducción directa se concentraba en la parte baja donde plantaban y fabricaban madera, y elaboraban mantequilla (Declaración Jurada del Propietario).

Oscar y Martha Fernández tenían motivaciones modernistas, es decir, tenían interés en la industrialización agropecuaria y forestal, e instalaron las fábricas de madera y de mantequilla. Querían volver a ser empresarios de la industria agro-forestal y láctea, donde trabajarían obreros permanentes asalariados. De la hacienda querían sacar el mayor beneficio directo instalando agro-industria y utilizando la mano de obra de los feudatarios más eficazmente.

Así que ellos buscaron la modernización del sistema laboral de la hacienda. La relación entre el hacendado y los feudatarios había sido un tipo de clientelismo, el sistema parón-cliente, es decir, el patrón ofrece alguna protección a las clientes, en cambio los clientes obedecen al patrón y cumplen sus órdenes. Los propietarios de Huarán querían acabar con este sistema y sustituirlo por el sistema moderno a base del contrato que define el detalle del trabajo.

Ellos pensaban que los feudatarios no trabajaban satisfactoriamente, y querían cuantificar el balance de las horas de trabajo y las extensiones que les designaran. Así

que los propietarios introdujeron el sistema de fichas para calcular las horas de trabajo de los feudatarios. El control del trabajo de los feudatarios resultó a ser más severo.

Para los propietarios el nuevo sistema laboral era más racional para aumentar la ganancia de la hacienda, y el trato de transformar a los feudatarios de los obreros asalariados, es decir, la introducción del nuevo sistema laboral era una estrategia modernista racional para que la hacienda clásica y atrasada pudiera transformarse en una plantación capitalista.

Pero para los feudatarios este nuevo sistema laboral simplemente significaba la intensificación del trabajo y la reducción de la protección (Anrup 1990). Para los propietarios, los feudatarios tal vez eran “tontos”, “ociosos”, “atrasados”, o no trabajaban tanto como los propietarios anticipaban. Para los feudatarios cuando recibían alguna protección o divertimento los propietarios podrían ser buenos patrones, pero en general consideraban que los propietarios les explotaban mucho, y si se aumentaban las labores serían demasiados. Así que los feudatarios resultaron ponerse en contra de los propietarios. Los feudatarios pusieron el apodo “La Bruja” a Martha Fernández.

3.6 Ejemplo 6: Tambomachay y Qheser Grande

Para terminar se presenta un ejemplo del cuarto tipo: un conjunto de haciendas de un propietario; las del Sr. Fidel Calderón Fuenzalida a quien el autor mencionó en los artículos anteriores (Kimura 2000; 2006). Sr. Calderón tenía varias haciendas (Tambomachay, Qheser Grande, Mandarani, Perayoc, y Acosca), y los arriendos (Saniwasi de Pisac, Pampa de Anta, Pampa de Maras, Huaypo de Urubamba, y la Estrella de Limatambo, etc.) en el departamento de Cusco.

Aquí se trata de la Hacienda Tambomachay, donde se encuentran las ruinas famosas de los Incas, que tenía una extensión de 213 hectáreas ubicadas al lado de la carretera de Cusco a Pisac, y de la Hacienda Qheser Grande, la hacienda adyacente de Tambomachay que se ubica más adentro con extensión de 1,233 hectáreas. Tambomachay y Qheser Grande fueron vendidas al Sr. Fidel Mendoza Solorzano antes de la Reforma Agraria, así que se puede suponer la estrategia de conducción de las haciendas hecha por el Sr. Calderón a base de los documentos sobre las propiedades del Sr. Mendoza.

Según el Informe Técnico de Afectación, en Tambomachay y Qheser Grande en totalidad existían muy pocas extensiones de terreno cultivable (4.55 hectáreas para el propietario y 23.63 hectáreas para los feudatarios), y la mayor parte de las haciendas se utilizaba como pastos naturales. Además, a los comuneros de la comunidad adyacente Umasbamba se les daba el derecho de utilizar alguna parte de la hacienda para que la utilizaran como sus pastizales.

Parece que el propietario no tenía ningún interés en la ganancia directa de estas haciendas, o sea la ganancia de agricultura o ganadería, sino que utilizaba las haciendas de puna como depósito de la mano de obra de los feudatarios, dejando la mayor parte de la hacienda a la disposición de los feudatarios para mantener sus hogares, y trasladaban a los feudatarios de una hacienda a otra según el calendario del trabajo de haciendas que se encontraban en los diferentes pisos ecológicos.

4. LOS DIVERSOS PROCESOS DE LA REFORMA AGRARIA

Ahora nuestro enfoque se dirige a los diversos procesos de la Reforma Agraria. Hasta aquí se ha aclarado el principio de las diversidades de las comunidades campesinas y las haciendas antes de la Reforma Agraria. Este carácter de las unidades sociales rurales de Cusco es un factor crucial que determinó la ruta de la Reforma Agraria. Más específicamente los procesos de afectación de la Reforma Agraria se bifurcaron a causa de dichas diversidades. En las páginas posteriores se presentarán los acontecimientos variados en esos procesos.

Primero se clasifican los casos de la afectación en 4 categorías; 1) la transformación de una hacienda en una sola comunidad en totalidad; 2) la adjudicación de la hacienda a la comunidad adyacente en totalidad; 3) la división de la hacienda, que se dirigió a la fundación de las comunidades nuevas y a la incorporación o la adjudicación de una parte de la hacienda a la comunidad adyacente; 4) la transformación de la hacienda en la cooperativa agraria; 5) la modificación de la estrategia empresarial, que dirigió a los hacendados a la venta de haciendas y la concentración de su gestión en el predio modernizado.

Los ejemplos de la primera categoría son las haciendas Chacllabamba y Pachamachay Alta de la provincia de Paucartambo. Los de segunda categoría son las haciendas Selva Alegre y Hoyay de la cuenca del Río Jochoc. Los de tercera categoría son las haciendas ganaderas de Ttio y Chahuaytire. Los de cuarta categoría son las haciendas modernizadas de Urco y Huarán. Por último, los de quinta categoría son las haciendas poseídas por Fidel Calderón.

4.1 Ejemplo 1: Chacllabamba y Pachamachay

Nuestro análisis comienza por los ejemplos de la primera categoría: los casos de la transformación de una hacienda en una sola comunidad en totalidad. El primer ejemplo es la Hacienda Chacllabamba que fue afectada en su totalidad en el año 1972, y se transformó en la Comunidad Campesina Chacllabamba, que fue reconocida por el Decreto Directoral del año 1986 (Decreto Supremo del día 13 de septiembre de 1972 No. 884-72-AG, Resolución Directoral 0392-86-DRA-XX del día 26 de junio de 1986). Esa hacienda tenía muy poca extensión de terreno con conducción directa del propietario, y parece que fue calificada como propiedad abandonada. No nos informa de los conflictos severos del proceso.

Sobre Chacllabamba hay un caso interesante. Unos comuneros de la Comunidad Pampallacta Alta eran los feudatarios de Chacllabamba, y consiguieron las posiciones de comunero en ambas entidades. A pesar de que no se ha conseguido los datos sobre la existencia de comuneros de otras comunidades que Pampallacta que habían trabajado en la hacienda con el cargo de feudatarios y consiguieron la posición de comunero en Chacllabamba después de la Reforma, suponemos que debería haber otros casos como esos.

El segundo ejemplo es la Hacienda Pachamachay la hacienda adyacente a Chacllabamba. Esta hacienda extrañamente no fue afectada por la Reforma Agraria, razón

por la cual no se consiguieron datos. Además, no se encontró ningún expediente en el archivo del Ministerio de Agricultura, que lamentablemente fue destruido por una inundación. Y lo que nos fastidia es que la Hacienda Pachamachay fue dividida en dos partes, Alta y Baja sin ninguna evidencia escrita. Había muchos rumores sobre esta división pero no se sabe la manera en que fue dividida en dos y por qué no fueron afectados ambos sectores de Pachamachay por la Reforma Agraria.

Sobre Pachamachay Alta tenemos algunos datos escritos (Inscripción Regional Público, Ficha-Expediente 10315, Ministerio de Agricultura, Dirección Regional Agraria, Región Inca, 1995 DT 110416). Según el certificado notarial de compraventa del año 1991, Hacienda Pachamachay Alta fue vendida a los feudatarios de la hacienda.

Existen muchas dificultades para entender qué ha ocurrido en Pachamachay en realidad. Hay muchas dudas. ¿Los campesinos realmente pagaron la cuenta de la compra de hacienda? Y si se realizó el pago, ¿cómo pudieron pagar la cuenta?, ¿por qué la Pachamachay Baja fue separada de la parte alta?, ¿por qué se contaban muchos rumores sobre los conflictos violentos de Pachamachay Baja?, ¿qué ocurrió allá? y ¿cómo está ahora?, ¿por qué no se encuentra ningún documento escrito? Desafortunadamente no nos dan las respuestas.

4.2 Ejemplo 2: Selva Alegre y Hoyay

A continuación, se tratarán los ejemplos de la segunda categoría: la adjudicación de la hacienda a la comunidad adyacente en totalidad. Hay que hablar de las haciendas que se encontraban en la cuenca del Río Jochoc. El primer ejemplo es una propiedad privada ⑤ con extensión de 10.60 hectáreas que fue adjudicada a la Comunidad Llancho ③ y ④ (1,232 hectáreas). Esta propiedad estaba dividida en dos sectores: el terreno llamado Toctochaca donde hay un puente que conecta el territorio de Llancho con la carretera Calca - Lares, y el terreno de los baños termales de Machacancha que se encuentra al lado de la carretera. El día 28 de septiembre del año 1982, la Comunidad Llancho se adjudicó los buenos terrenos de Toctochaca y Machacancha que habían estado al mano de los propietarios no-indígenas (Decreto Supremo 0290-82-DRA-82).

El segundo ejemplo es la Hacienda Selva Alegre (245.45 hectáreas) que fue adjudicada a la Comunidad Pampallacta Baja (220 hectáreas) el día 25 de septiembre de 1975 (Resolución Directoral, Registro No. 0861-75-DZA-XI). Fue inscrita a base del Decreto Supremo de 17 de abril del año 1975 (Decreto Supremo No. 0307-74-AG). La extensión original de la comunidad es más o menos igual que la extensión adjudicada.

El tercer ejemplo es la Hacienda Hoyay ⑥ (1,000 hectáreas), donde se instalaba la planta eléctrica que ya no funciona. Fue adjudicada a la Comunidad Accha Baja (68 hectáreas). Puesto que no se han conseguido más documentos de afectación de esa hacienda, no se puede informar de los detalles de la afectación, por ejemplo, la fecha de la afectación y la razón de la afectación total, etc. En este caso es muy sorprendente que la comunidad campesina consiguió un terreno mucho más extenso que los terrenos originales de la comunidad.

Se encuentran otras unidades sociales en el área del estudio. Sobre la Hacienda Acchahuata que se ubicaba en el área superior del distrito Yanatire el autor tiene interés

en las relaciones históricas entre esta hacienda con las comunidades campesinas de Accha Alta y Pampallacta Alta, pero lamentablemente no se pudo conseguir datos. Sobre la Hacienda Yanahuaya que se queda en la cuenca del Río Jochoc, fue afectada y se convirtió en una comunidad campesina, tampoco se ha conseguido la información. Sobre la Comunidad Mitmac la situación de escasez de información es igual.

Según los documentos antiguos citados en las páginas anteriores, la cuenca del Río Jochoc tiene una historia muy complicada. Podemos suponer que en las épocas coloniales y republicanas, los terrenos de las comunidades indígenas que habían existido antes de la conquista como Pampallacta o Accha, y tenían condiciones aptas para la producción comercial, fueron separados y usurpados por las personas no indígenas.

Aunque no tenemos datos completos para aclarar las situaciones específicas de afectación e incorporación de las haciendas, se puede suponer que los antecedentes históricos de las haciendas y las comunidades campesinas ofrecieron las razones de afectación de la Reforma Agraria. Tal vez se confirmará que los terrenos adjudicados en la Reforma pertenecieron a antiguas comunidades campesinas.

4.3 Ejemplo 3: Ttio

El siguiente ejemplo es de la tercera categoría: la división de la hacienda, que se dirigió a la fundación de una comunidad nueva y a la incorporación o la adjudicación de una parte de la hacienda a la comunidad adyacente. El primer ejemplo es la Hacienda Ttio.

Ttio fue dividida entre los herederos (Cuadro 8): Ttio 1 al hijo Eduardo, Ttio 2 a las cuatro hijas herederas, y Ttio 3 al hijo César. A lo largo del proceso de la Reforma Agraria, Ttio 1 fue transformada en la Comunidad Jatun Ttio, Ttio 2A en la Comunidad Airipampa, Ttio 2B en la Comunidad Ttio 2B, y Ttio 2C y 2D junto con Ttio 3 fueron adjudicadas a la Comunidad Pampallacta Alta. Finalmente la Comunidad Airipampa y la Comunidad Jatun Ttio fueron unidas formando una Comunidad Ttio Grande.

Antes de la Reforma Agraria, la Hacienda Ttio estaba dividida en varios sectores que estaban bajo el control de los feudatarios, algunos de los cuales eran los comuneros de la Pampallacta Alta. El territorio original de la Comunidad Pampallacta Alta se ubica en la pendiente abierta donde no se encuentran buenos pastos en la época seca, cuando los de Pampallacta Alta trasladaban sus animales al territorio anterior de Ttio que está más húmedo y tiene buenos pastos. Y en la época de lluvia trasladaban los animales al sector seco de la comunidad. Para realizar esta estrategia de la trashumancia, los de Pampallacta Alta trabajaban en la Hacienda Ttio como feudatarios, lo que les dio los

Cuadro 8 División de Ttio

Ttio 1				Ttio 2				Ttio 3			
A	B	C	D	A	B	C	D	A	B	C	D
Jatun Ttio				Airipampa				Pampallacta Alta			
Ttio Grande				Ttio 2-B				Pampallacta Alta			

(Elaborado por el autor)

medios de justificaciones en el juicio de Reforma Agraria para la adjudicación de los terrenos donde habían trabajado.

Debía haber competencia y conflictos entre los feudatarios propios de Ttio también. Por ejemplo, en una solicitud presentada el día 17 de abril de 1979 los representantes de los feudatarios de la Hacienda Ttio, después de admitir que Ttio estaba compuesta por varios sectores, dijeron que quisieron que los feudatarios de toda la Ttio fueran inscritos unitariamente. Es una evidencia de que no existía ninguna concordancia entre los feudatarios de diferentes sectores de la hacienda. Aunque no se pudieron conseguir más datos para aclarar los procesos específicos de la afectación y del reconocimiento, hemos podido tener una vislumbre para captar una realidad de los procesos de la Reforma Agraria sumamente complicada.

4.4 Ejemplo 4: Chahuaytire

Ahora se presentará el proceso de afectación de la Hacienda Chahuaytire, el segundo ejemplo de la tercera categoría. La Hacienda Chahuaytire estaba dividida en tres sectores: Chahuaytire, Pampallacta y Llojlla. Sector Pampallacta es otra unidad social de Pampalachta Alta y Baja, mencionadas arriba. Los sectores Chahuaytire y Pampallacta llegaron a ser nuevas comunidades a partir de la división original de la hacienda.

Sector Llojlla fue dividido en dos partes: Llojllapampa, que se adjudicó a la Comunidad Poques, y Llojlla, que lo hizo a la Comunidad Huarqui. La planicie amplia del sector Llojlla se encuentra en la cuenca del Riachuelo Llojlla, que proporciona los mejores pastos de esta zona, por la razón de que Hacienda Chahuaytire usó este sector para producir la lana de ovejas y auquénidos y venderla a las casas comerciales de Arequipa. En los últimos años del siglo XIX y los primeros años de siglo XX la producción y la venta de lana crecieron drásticamente (Contreras Carranza y Cueto 2007; Burga y Reategui 1981), y se han registrado numerosos casos de la expansión de haciendas (Klarén 2000: 227).

Los campesinos de Huarqui contaron al autor que Poques, Huarqui y Llojlla eran partes de una comunidad antigua que se llamaba Jatun Poques (Poques Grande). Aunque moraban los feudatarios propios en el sector Llojlla, ellos fueron expulsados en el proceso de la Reforma Agraria. A pesar de que no se ha encontrado ningún documento escrito que explique las razones de adjudicación, tal vez ocurrieron las adjudicaciones del sector Llojlla a las comunidades campesinas adyacentes Poques y Huarqui por causa de los antecedentes históricos de la usurpación del sector Llojlla por Chahuaytire.

En el plano adjunto a la Declaración Jurada del Propietario, en el sector Llojlla están escritas unas casas de feudatarios, y las personas de las comunidades adyacentes a Huama y Panpallacta Alta contaron al autor que algunos de ellos habían trabajado en el sector Llojlla como feudatarios o yerbateros pero no consiguieron ningún derecho en Llojlla en la Reforma Agraria. Los feudatarios propios de Llojlla fueron expulsados y los comuneros de otras comunidades se quedaron sin derechos. Debía haber competencia o conflictos entre varios agentes interesados, pero desgraciadamente los documentos de la Reforma Agraria no hablan nada sobre detalles más específicos.

4.5 Ejemplo 5: Urco

Ahora se presentarán los casos de la cuarta categoría: la transformación de la hacienda en cooperativa agraria. El primer ejemplo es la Hacienda Urco. La hacienda modernizada Urco, con 100 hectáreas de extensión, fue afectada en su totalidad el día 26 de abril del año 1974 por la Resolución Directoral del Ministerio de Agricultura, aunque pagaban a los feudatarios los sueldos y la relación con ellos era buena. El último mayordomo nos dijo que el último propietario (administrador) de la Hacienda de Inca Schools Society no hizo ninguna protesta contra la decisión, porque terminó cansado y desesperado por el juicio contra San Román Mújica, a quien tenía que otorgar la tenencia de una parte de la propiedad.

Este predio de Urco se convirtió en la Cooperativa Agraria, a pesar de que tenía un sistema muy moderno y productivo. El carácter extranjero podía tener alguna influencia en la decisión. Sobre el predio Quinta Rebeca, el propietario (la familia San Román del primer vice-presidente del gobierno de Fujimori) aseguró su posesión. El sector Yanahuaya que fue otorgado a los trabajadores de la hacienda se transformó en la Cooperativa Agraria San José. La Cooperativa Agraria de Urco fue resuelta formándose las propiedades particulares en la época de Fujimori, aunque tenía éxito como cooperativa láctea de la región.

Se necesita hablar un poco sobre los sectores Huamanchoque y Can Can que fueron separados de Urco. Según el directorio de PETT, el sector Huamanchoque se transformó en la comunidad campesina reconocida el día 21 de junio de 1989 con una extensión de 1,200.88 hectáreas (Directorio de Comunidades Campesinas del Distrito Calca PETT 2004). Pero como se ha descrito anteriormente «el sector más arriba que se llamaba Huamanchoque con extensión de 3,156.555 hectáreas fue abandonado sin ninguna escritura y dejado en mano de antiguos feudatarios», a partir de los documentos presentados a la dirección de la Reforma Agraria.

Los documentos sobre Huamanchoque no están completos, debido a que no se puede reconstruir la historia de este sector con credibilidad, pero es posible suponer que alguna parte de Huamanchoque como sector Solayoc (366 hectáreas) se hubiera declarado como tierras abandonadas por la Dirección de la Reforma Agraria y fuera separada del territorio de la comunidad.

En Figura 9 mostrado en la página anterior se puede ver el territorio de la Comunidad Rayampata (1,153 hectáreas en total) que forma una unidad social compuesta por dos partes: una parte con extensión de 571 hectáreas (número ⑩ de Figura 9) y la otra con extensión de 582 hectáreas (número ⑪ de Figura 9). El sector fue adjudicado de la Hacienda Juqqi (Juqui) a la Comunidad Rayampata.

La propietaria de la Hacienda Juqqi que compró el sector Can Can de la Hacienda Urco poseía varias haciendas en esta región, por ejemplo la Hacienda Pampacoral que se encuentra al otro lado de la cumbre (Véase el Figura 9), y la Hacienda Querapucyo que se ubica al otro lado del Río Vilcanota. No se han conseguido los documentos de la Reforma Agraria de Querapucyo. La parte no adjudicada a las comunidades campesinas se convirtió en la Comunidad Juqqi.

4.6 Ejemplo 6: Huarán

El segundo ejemplo de la cuarta categoría es la Hacienda Huarán. Los trabajadores de Huarán estaban divididos en dos tipos: los trabajadores permanentes y los feudatarios de las zonas altas. Fracasó el plan de modernización por parte de los propietarios, con el que ellos tratarían de transformar a colonos tradicionales en empleados asalariados modernos, debido a que los colonos no querían cambiar su manera de ser ni aceptar la intensificación del trabajo.

La primera decisión de la Reforma Agraria fue la afectación no en totalidad, o sea una parte de la hacienda con 48 hectáreas sería para el propietario. Este tipo de decisión era común en el Valle Sagrado, por ejemplo hay casos de la Hacienda Yanahuara de Ollantaytambo o la Hacienda Huayocali de Yucay, donde una parte de la hacienda fue reservada para los propietarios.

Pero la Hacienda Huarán no pudo seguir los caminos de Yanahuaya y Huayocali, porque los sindicalistas de la comunidad adyacente Arín intervinieron en el proceso de la Reforma invadiendo la hacienda y amenazando a los propietarios. Desde entonces ocurrieron varios acontecimientos violentos. El más violento y trágico fue la muerte del líder del sindicato de Arín en el partido de fútbol entre los sindicalistas y los trabajadores permanentes de la hacienda. Los trabajadores permanentes de la hacienda estaban en contra de los sindicalistas, aunque los feudatarios de las zonas altas no simpatizaban con los asalariados mestizos. La discrepancia entre dos tipos de trabajadores de la hacienda era tan grande.

Finalmente los propietarios se retiraron de la hacienda, y la hacienda fue afectada en totalidad. Se fundó la Cooperativa Agraria de Producción José Zúñiga Letona, y los sindicalistas de Arín resultaron ser los dueños de las mejores parcelas de la hacienda (Herrera Hidalgo 1994).

Los comuneros de la comunidad adyacente que no habían trabajado en la hacienda no debían tener derecho a apropiarse del terreno de la hacienda, pero utilizando la política sindicalista ganaron a los propietarios y a los empleados permanentes de la hacienda. Esto es un caso excepcional en el proceso de la Reforma Agraria de Cusco, pero podemos decir que es fruto de la larga historia de movimientos sociales de los campesinos del Valle Sagrado y de La Convención.

4.7 Ejemplo 7: Tambomachay, Qheser Grande y otros

Para finalizar se analizará el ejemplo de la quinta categoría: la modificación de la estrategia empresarial. El propietario Fidel Calderón, que tenía varias propiedades en diferentes pisos ecológicos, utilizaba sus propiedades con diferentes propósitos. Sr. Calderón utilizaba las haciendas de Tambomachay, Qheser Grande y Mandarani como depósitos de la mano de obra de los campesinos, donde los feudatarios podían manejar la vida subsistente produciendo los víveres en los terrenos designados. Y el propietario mudó a los feudatarios de una hacienda a otra para hacerlos trabajar obligatoriamente.

Para conseguir ganancias comerciales Sr. Calderón hacía arrendar ciertas propiedades como Saniwasi de Pisac o los terrenos de Pampa de Maras donde producía los cereales comerciales, por ejemplo la cebada para la Cervecería Cusqueña o la avena para Quaker

Oatmeal. Prefería más el arrendamiento que la posesión porque, dijo uno de sus hijos, antes de la Reforma Agraria muchos propietarios no tenían ganas de conducir sus propiedades directamente sino que querían arrendarlas. Así que se podía encontrar los arriendos fácilmente y el costo de arrendamiento era relativamente bajo.

Talvez Señor Calderón pudo prever la llegada de la Reforma Agraria, así que vendió las haciendas como Tambomachay y Qheser Grande, transfirió la Perayoc a la Universidad San Antonio Abad, se retiró de los arriendos comerciales, y se concentró en un predio de media escala que se llama Granja Emilia y Playa San José (Accosca) de Calca que no sufrió la aplicación de la Reforma Agraria. Además, para adaptarse a la futura falta de mano de obra buscó la mecanización de los trabajos agrícolas, comprando un tractor y una cosechadora importados de Inglaterra.

5. LA LIBERTAD, LA DIVERSIDAD, Y LA ESTRUCTURA Y LAS INSTITUCIONES

5.1 La libertad de los individuos

Observando varios ejemplos, creo que entendieran que en los procesos de la Reforma Agraria intervinieron muchos actores: los de la hacienda que eran los propietarios, los mayordomos y los empleados permanentes, y los feudatarios; los de la comunidad campesina que eran y son los comuneros de la comunidad; los miembros de las comunidades adyacentes y las haciendas; los de las oficinas estatales que eran los miembros de la Dirección de la Reforma Agraria y los agentes de SINAMOS. La participación de varios actores fue una causa de la sí bien de la Reforma Agraria.

Mediante las descripciones de ejemplos concretos hemos visto la variedad de las actividades individuales tanto de los campesinos como de los hacendados. Esta variedad es el resultado del cambio provocado por la conducta de los actores individuales. Esos cambios han ocurrido a merced de la conducta libre, que no puede ser predicha. Aunque las conductas individuales están restringidas por las preposiciones sociales y culturales, cada individuo tiene cierta libertad que puede ser un gran impulso para el cambio social y cultural.

Las actividades individuales libres son los impulsos del cambio, y las actividades no predecibles de los miembros de dichas entidades empresariales, comunitarias y públicas han producido las variaciones de las características de cada unidad. Hay que empezar por el individuo desnudo despojado de los atributos sociales, como el propietario, el indígena, o la mujer, para que no se caiga en los prejuicios prevalentes y demuestre las realidades.

Pero al mismo tiempo hay que tener en cuenta las limitaciones de la libertad individual. Nosotros los seres humanos hacemos cosas absurdas e impredecibles. Pero eso no quiere decir que los seres humanos sean irracionales. Al contrario nosotros somos racionales dentro de las condiciones particulares. Herbert Simon dice que cuando utilizamos la palabra “razonable” tenemos que adjuntar algún adverbio al adjetivo “razonable”, en otras palabras, tenemos que decir “personalmente razonable”, “tradicionalmente razonable”, “políticamente razonable”, etc. Todas las actitudes humanas tienen sus propias racionalidades aunque tengan sus alcances propios.

Simon aplica la palabra “racionalidad limitada (bounded rationality)” a la racionalidad humana (Simon 1955; 1983; 1996; 1997), todas las personas actúan a partir de algunas razones, pero estas razones no funcionan ni dondequiera ni cuandoquiera la gente actúe, lo que quiere decir que cada racionalidad tiene su límite o lindero. La racionalidad humana está condicionada por muchos factores: las funciones del cerebro humano, las condiciones ambientales, las actitudes humanas no predecibles, los antecedentes históricos, o las reglas institucionales.

En lugar de calificar las actitudes de los seres humanos simplemente como absurdas, irracionales, sentimentales, hay que buscar alguna razón en todas las conductas humanas. Trataremos de estar fuera de los prejuicios sobre los actores que aparecen en el escenario de la vida y de la Reforma Agraria.

Se han observado reacciones de los campesinos y de los hacendados cuyas actividades nos parecen no racionales. Por ejemplo, los feudatarios no aceptaban el cambio modernizador de Oscar Fernández. Sus reacciones aparentemente no eran racionales, porque con esa medida los feudatarios podrían conseguir la capacidad de mejorar sus condiciones. Pero según el punto de vista de los feudatarios de esa época, la medida introducida por Oscar Fernández no les merecería. Esa reacción de los feudatarios tenía una razón, porque la medida de Fernández no tenía intención de mejorar las condiciones no equitativas de los feudatarios. Por esa medida los propietarios buscaban solamente una administración más eficaz. Los feudatarios de Huarán no eran irracionales, sino tenían su propia razón.

Otro ejemplo. En la época anterior a la Reforma Agraria los propietarios de las haciendas encargaban a los mayordomos la administración del predio. Parece que los propietarios no tenían interés por mejorar las condiciones de su predio, aun cuando la Reforma Agraria vendría urgentemente. Sus actividades parecen absurdas, pero casi siempre las personas de clase alta no trabajaban tanto en el Perú como en otros países.

Por ejemplo, los aristócratas del Reino Unido nunca trabajaban en la época de Revolución Industrial. Los aristócratas que habían sido terratenientes vivían solamente con la renta del terreno, cuyos arrendatarios producían todo (Hobsbawm 1977, 1990; Allen 2009, 2017). En este contexto los propietarios que pertenecían a la clase alta tanto del Cusco como del Reino Unido no tenían interés en la actividad empresarial de sus propiedades. Los conductos de los terratenientes, quienes preferían arrendar sus terrenos y obtener la renta, no eran excepcionales en la sociedad tradicional de la sierra peruana. Podemos decir que los propietarios tenían una racionalidad tradicional.

5.2 La diversidad

Hemos demostrado que la libertad de las conductas individuales es el factor del cambio y la diversidad de las unidades socio-económicas de la sierra cusqueña. Pero se ha indicado que al mismo tiempo las conductas individuales se quedan dentro del límite de la racionalidad individual, ya que hay que tener en cuenta las condiciones ecológicas, ambientales e históricas que también son factores decisivos de la diversidad.

Será mejor comenzar por la diversidad ecológica ambiental. En la zona de más de 3,500 metros de altura no se pueden cultivar los productos agrícolas comerciales como el

maíz o el trigo, de manera que los de la clase dominante dejaban esa zona en manos de los indígenas de las comunidades campesinas o a los feudatarios de las haciendas, quienes producían los víveres para sostener a sus familias.

Así que las zonas de más de 3,500 metros han sido y son la zona de la economía subsistente, donde se producen predominantemente los tubérculos como la papa, en las parcelas heredadas en el caso de los comuneros y en las parcelas asignadas por las haciendas en el caso de los feudatarios. Y los pastos naturales que se extienden en la altura de más de 4,000 metros estaban en mano de los campesinos. Pero una vez que la demanda de las lanas de los auquénidos y las ovejas aumentó en la época del imperialismo inglés, los mejores pastos fueron usurpados por las haciendas adyacentes como el caso de Chahuaytire. Las condiciones ambientales ejercían y ejercen una influencia decisiva sobre la distribución de las unidades sociales.

Además, las sociedades andinas han llevado a cabo una estrategia especial para la utilización de diversos pisos ecológicos. Es famosa la utilización indígena de la variedad de recursos de los múltiples pisos ecológicos (Webster 1971; 1972). Como cito arriba, algunos hacendados como Fidel Calderón utilizaban varios pisos ecológicos mudando a los feudatarios de una hacienda a otra. Unos hacendados del Valle Sagrado (la cuenca del Río Vilcanota) adoptaban la misma estrategia (Molinié Fioravanti 1982a; 1982b). La explotación de un máximo de pisos ecológicos, que propuso John Murra, no solamente fue la estrategia de los indígenas sino también de los hacendados cusqueños.

Los antecedentes históricos también pueden ser las causas de la diversidad de las comunidades campesinas y las haciendas. Tanto en la provincia de Urubamba como en el distrito de Challabamba, las haciendas se extendían desde las orillas del río hasta la punta de la pendiente. Pero excepcionalmente en la provincia de Calca, sobre todo en el distrito de Calca, las composiciones de las comunidades campesinas y las haciendas han sido muy complicadas. Eso puede ser un resultado de los antecedentes históricos coloniales o aún incaicas. La fundación de las comunidades campesinas no indígenas de Challabamba puede tener algunos antecedentes particulares.

La utilización de los antecedentes históricos ofreció las justificaciones o las razones para la aplicación de la política reformista del gobierno del General Juan Velasco Alvarado: la afectación de las haciendas Chahuaytire, Pampallacta Baja y Accha Baja. La meta de la Reforma Agraria de su gobierno era la abolición del régimen “feudal” de la nación especialmente el que se mantenía en la sierra peruana.

Aunque los expedientes de la Reforma Agraria no mencionan las razones particulares de la afectación de la hacienda, es seguro que la dirección de la Reforma Agraria buscara las razones para la afectación. Los resultados de la Reforma de las haciendas Chahuaytire, Pampallacta Baja y Accha Baja implicarían que sus antecedentes históricos les dieran a los agentes de la Dirección de la Reforma las razones para la afectación, así que los antecedentes históricos debían ser una de ellas.

Cuando se emplea la palabra “feudatario” hay que tener en cuenta que existían dos tipos de feudatarios. Los empleados que trabajaban permanentemente en el terreno para la producción comercial, aun si se llamaban feudatarios en los expedientes de la Reforma Agraria, no compartían características comunes con los feudatarios que moraban en las

parcelas asignadas donde llevaban sus vidas familiares y cumplían obligaciones impuestas por el propietario.

Muchas veces los empleados permanentes eran trabajadores asalariados y eran totalmente dependientes de la hacienda. Al contrario, los feudatarios no asalariados vivían como los indígenas de las comunidades campesinas, o sea ellos vivían dispersamente en varios sectores de la hacienda y mantenían sus vidas comunes y ejercían ceremonias tradicionales. Un buen ejemplo es el caso de la Hacienda Q'ero, cuyos feudatarios mantenían su cultura autóctona y formaban una comunidad famosa por su "tradicionalidad".

Finalmente es necesario mencionar las variaciones de las conductas de los hacendados y los campesinos. En la época de la Reforma Agraria, la mayor parte de los hacendados no tenían interés en la administración de las haciendas, muchos de los cuales dejaban las riendas de la hacienda en manos del mayordomo o del feudatario. Y la gran extensión de las haciendas se ofrecían como arriendos. Ellos no buscaban beneficios directos de la hacienda sino estaban satisfechos con la renta del terreno como los aristócratas de Inglaterra.

Pero al mismo instante existían varios propietarios que tenían motivaciones modernistas, como los administradores de la Hacienda Urco, Oscar y Martha Fernández de la Hacienda Huarán, y Fidel Calderón de las haciendas Tambomachay, Qheser Grande. Ellos intentaron cambiar las haciendas en plantaciones modernas con consideraciones razonables y modernas. A pesar de ello no lograron las metas por causa del mal manejo de la Reforma Agraria del gobierno de Juan Velasco.

5.3 La estructura y las instituciones

En este artículo se ha citado la diversidad de las actividades individuales y las unidades sociales. Aquí hay que decir que la diversidad no es sinónimo de anarquía. Aunque la diversidad puede dirigirse hacia la anarquía si no existe ninguna base común, esa situación anárquica no se observó en las épocas anteriores y posterior a la Reforma Agraria. El levantamiento social en La Convención dirigido por Hugo Blanco pudo haber sido anárquico, pero no lo fue en realidad.

Para comprender bien las relaciones, la conducta libre de los individuos, la diversidad, y la estructura, será mejor reflexionar sobre qué es la lengua y qué es la estructura empleando los términos del lingüista Ferdinand de Saussure y el psicoanalista Jacques Lacan.

Saussure en el lenguaje (*langage*) ve dos niveles; el *parole*, o sea la utilización individual de la lengua, y la *langue*, o sea la regla de cada lengua aceptada por la sociedad de los narradores y los oyentes (Saussure 1916). El *parole*, que es la actividad individual no prevista y la utilización libre de la lengua hace cambiar la *langue*, que es la regla social y cultural aceptada y compartida por la mayor parte de la sociedad. La *langue* ofrece una base para la comunicación social, la regla para restringir las actividades destructivas. Sobre esta base las actividades libres y no predecibles pueden ejercer su poder para modificar la regla. Cuando el *parole* es demasiado anárquico y no se puede entender dentro de la *langue*, se puede pronosticar el síntoma de la

esquizofrenia o la paranoia.

Jacques Lacan propuso tres niveles de inconsciencia: el real (*le reel*), el simbólico (*le symbolique*) y el imaginario (*l'imaginaire*). Explicaremos la teoría de Lacan empleando como ejemplo el ajedrez. Según Slavoj Žižek el simbólico es el nivel de las reglas abstractas del juego de ajedrez, el imaginario es el nivel del ajedrez realizado por los jugadores actuales que obedecen las reglas, y el real es el nivel de conductas individuales no predecibles que pueden destruir las reglas (Lacan 1966; Žižek 2006).

Queremos asociar el real con el nivel de los conductos individuales, el imaginario con las instituciones socio-económicas, y el simbólico con las estructuras abstractas. A partir de la estructura (el simbólico) se forman las instituciones o las reglas concretas (el imaginario) con que las conductas sociales se ejercen y que ponen las restricciones a las conductas individuales (el real). Las conductas individuales (el real) pueden modificar o destruir las instituciones o las reglas (el imaginario), y el cambio de las instituciones produce un efecto en la estructura.

La política de la Reforma Agraria tenía una regla o estructura abstracta: la meta de modernizar la sociedad peruana con la abolición del sistema atrasado feudal. Bajo esta regla abstracta se les imponía unas reglas específicas y limitaciones a las conductas libres de los actores de varias unidades sociales. Pero las peticiones de los diferentes actores eran muy diversificadas y medio anárquicas, así que los procedimientos de la Reforma tenían que ser también variados.

Y antes de la Reforma Agraria, a pesar de la diversidad de las comunidades campesinas y de las haciendas, existía un sistema rígidamente institucionalizado basado en la división de la hacienda y la comunidad indígena. La diversidad podía ser permitida dentro del marco institucionalizado. Sobre esa situación se puede citar algunos ejemplos de la diversidad dentro de la estructura y las instituciones.

Aunque han ocupado posiciones sociales diferentes, desde el punto de vista estructural, los feudatarios de las haciendas y los comuneros de las comunidades campesinas compartían el mismo tipo de organización social y sus culturas. El principio de la estructura es la separación de dos sectores sociales las personas blancas de la clase dominante y las campesinas indígenas explotados. Los de la clase dominante no tenían interés en las vidas cotidianas de los campesinos, así que los indígenas feudatarios y comuneros eran abandonados en el sector alto de la sierra. Este abandono producía una similitud entre los indígenas en total.

En esta situación la función de la lengua indígena quechua tenía un sentido especial. En la región de Cusco la mayor parte de los no indígenas hablaban la lengua indígena quechua, así que la diversidad de las lenguas se mantenía. La utilización de la lengua indígena puede ser de gran ayuda para la comprensión mutua y la promoción de la simpatía que puede ofrecer la base para tener buenas relaciones.

Pero bajo la estructura de la división de dos sectores, la utilización de la lengua indígena tenía otra función: impedir a los indígenas incorporarse a la sociedad nacional. Cuando los hacendados hablaban la lengua quechua y no tenían escuelas para enseñar castellano, los indígenas estaban cerrados dentro del mundo indígena. Irónicamente, con esto la lengua indígena pudo escapar de la desaparición de las lenguas autóctonas. Aun si

los hacendados hablaban bien la lengua indígena, la utilización de la lengua indígena no necesariamente significaban una orientación pro-indígena. Hay casos en que los hacendados que utilizaban muy bien la lengua quechua y se llamaban “quechuistas” eran los gamonales, que significa los tiranos de los feudatarios.

Algunos descendientes de los hacendados me contaron que había muchos hacendados buenos para los campesinos, las haciendas no eran necesariamente malas y sólo había buenos y malos hacendados. Pero no puedo afirmar estas declaraciones, porque algunos eran buenos sólo en las reglas y las estructuras del sistema tradicional cusqueño. A los hacendados les interesaban solamente los terrenos adecuados para obtener beneficios y la mano de obra de los campesinos. No les interesaba la equidad entre ambas clases.

6. CONCLUSIÓN

Hasta aquí se ha demostrado la función de las conductas libres de los individuos que ofrecen las posibilidades de cambio, la diversidad de las unidades rurales que fueron producidas por las conductas individuales, y la estructura que instala la base de las instituciones y las conductas personales.

Pero para el estudio antropológico sobre las sociedades rurales cusqueñas, todavía quedan muchos vacíos. Cuando revisamos los expedientes de la Reforma Agraria preparados para la conclusión de la Reforma, en resumen no hemos podido captar las fuentes de la riqueza de la clase de los hacendados. Esta dificultad ocurrió en una parte a causa de las formas de los contratos y del negocio de los hacendados. Ellos contrataban sin documentos escritos, y hacían cosas sólo con promesas verbales, así que no podemos encontrar los testimonios de sus gerencias.

Seguidamente no podemos captar el alcance de los beneficios en total. Aparentemente las ganancias obtenidas de la producción agraria y ganadera eran mínimas, de manera que sólo con esas ganancias las familias terratenientes no habrían podido mantener una vida de lujo. Las conductas económicas de los hacendados estaban basados en la estructura regional históricamente establecida. Además de la gerencia de la hacienda, los hacendados simultáneamente hacían varias cosas, por ejemplo, la agencia de las casas comerciales extranjeras, la gestión de la minería, la inversión en la bolsa de valores, y la participación en el mundo político.

Uno de los grandes terratenientes del Valle Sagrado, Mariano Vargas era el agente de la famosa casa comercial inglesa Casa Ricketts de Arequipa y también era transportista de varios artículos. Oscar Fernández de Huarán era el gobernador del departamento de Cusco. Y la familia de los terratenientes proporcionaban empleados civiles, jueces, abogados y otros profesionales. No tenemos datos sobre las minas ni la bolsa de valores, pero ellos debían sacar beneficios también de ello.

Hasta aquí vemos que la mayor parte de las conductas individuales está bajo las estructuras establecidas, pero las libres conductas y las perspectivas nuevas están cambiando las reglas tradicionales y no equitativas. La diversidad de las unidades sociales podrá funcionar en sentidos diferentes.

Además, no he podido analizar las realidades y las funciones de los sectores que existían entre las haciendas y las comunidades campesinas. Es decir, no podemos decir nada de los pequeños propietarios, los arrendatarios, los trabajadores agrícolas sin posesión de terreno, los migrantes a las ciudades, los comerciantes o los transportistas. Para aclarar más precisamente la estructura de las sociedades andinas rurales, quedan muchas cosas por hacer.

Las relaciones entre los campesinos y el mundo regional, nacional e internacional están cambiando muy drásticamente. Los campesinos están buscando sus medios de ingresos fuera de su unidad social. El porcentaje de narradores en lenguas indígenas está disminuyendo rápidamente. ¿Cómo pueden mantener la unidad de su sociedad propia los campesinos? ¿Cómo podemos prever nuestro futuro?

BIBLIOGRAFÍA

Allen, Robert C.

2009 *The British Industrial Revolution in Global Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

2017 *The Industrial Revolution: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Anrup, Roland

1990 *El taita y el toro: En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendatario cuzqueño*. Göttemburgo: Universidad de Göttemburgo, Estocolm: Universidad de Estocolmo.

Bertram, Geoffrey

1991 Peru, 1930–60. En L. Bethell (ed.) *Latin America since 1930: Spanish South America* (The Cambridge History of Latin America 8), pp. 383–450. Cambridge: Cambridge University Press.

Blanco, Hugo

1972 *Tierra o muerte: Las luchas campesinas en el Perú*. México D. F.: Siglo XXI Editores.

Bulmer-Thomas, Victor

1994 *The Economic History of Latin America since Independence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burga, Manuel y Wilson Reategui

1981 *Lanas y capital mercantil en el sur: La Casa Ricketts, 1895–1935*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Caballero, José María y Elena Álvarez

1980 *Aspectos cuantitativos de la Reforma Agraria (1969–1979)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Contreras Carranza, Carlos y Marcos Cueto

2007[1999] *Historia del Perú contemporáneo: Desde las luchas por la independencia hasta el presente* (Serie Estudios Históricos 27) (4a. edición). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cotler, Julio

1991 Peru, since 1960. En L. Bethell (ed.) *Latin America since 1930: Spanish South America*

- (The Cambridge History of Latin America 8), pp. 451–508. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2005[1978] *Clases, Estado y Nación en el Perú* (Perú Problema 17) (3a. edición). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fioravanti, Eduardo
- 1976 *Latifundio y sindicalismo agrario en el Perú: El caso de los valles de la Convención y Lares (1958–1964)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Herrera Hidalgo, Mario
- 1994 *El Proceso Social de Tenencia de Tierras en el Valle Sagrado de los Incas (Caso Warán)*. Tesis presentada para la Licenciatura de Antropología, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Hobsbawm, Eric J.
- 1969 A Case of Neo-Feudalism: La Convención, Peru. *Journal of Latin American Studies* 1(1): 31–50.
- 1977[1962] *The Age of Revolution: Europe 1789–1848*. London: Abacus.
- 1990[1968] *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*. London: Penguin Books.
- Kimura, Hideo
- 1992 Los orígenes en el campo. En H. Tomoeda y J. Flores (eds.) *El Qosqo: Antropología de la Ciudad*, pp. 59–82. Cusco: Centro de Estudios Andinos Cusco.
- 2000 La tierra sin mano de obra no tiene valor: Tierra y labor en la agroganadería cuzqueña. En L. Millones, H. Tomoeda, y T. Fujii (eds.) *Desde afuera y desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (Senri Ethnological Reports 18), pp. 295–315. Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- 2006 Articulaciones complicadas: Haciendas y comunidades campesinas del Cuzco. En L. Millones y T. Kato (eds.) *Desde el exterior: El Perú y sus estudiosos* (Tercer Congreso Internacional de Peruanistas, Nagoya 2005), pp. 99–120. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Klarén, Peter Findell
- 2000 *Peru: Society and Nationhood in the Andes*. New York: Oxford University Press.
- Klein, Herbert
- 1993 *Haciendas and Ayllus: Rural Society in the Bolivian Andes in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Lacan, Jacques
- 1966 *Écrits*. Paris: Le Seuil.
- López Beltrán, Clara
- 1998 *Alianzas Familiares: Élite, género y negocios en La Paz, S. XVII* (Serie Estudios históricos 23). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, José y José Manuel Mejía
- 1980 *La reforma agraria en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Molinié Fioravanti, Antoinett
- 1982a *La Vallé Sacrée des Andes*. Paris: Société d'Ethnographie.
- 1982b Multi-levelled Andean Society and Market Exchange: The Case of Yucay (Peru). En D. Lehmann (ed.) *Ecology and Exchange in the Andes*, pp. 211–230. Cambridge:

Cambridge University Press.

Mörner, Magnus

1985 *The Andean Past: Land, Societies, and Conflicts*. New York: Columbia University Press.

Neira Samanez, Hugo

1968 *Los Andes: Tierra o muerte*. Madrid: Editorial ZYX.

1974 *Huilla: Habla un campesino peruano*. Lima: Promoción Editorial Inca S. A. (PEISA).

Saussure, Ferdinand de

1916 *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

Simon, Herbert A.

1955 A Behavioral Model of Rational Choice. *The Quarterly Journal of Economics* 69(1): 99–118.

1983 *Reason in Human Affairs*. Stanford: Stanford University Press.

1996[1969] *The Sciences of the Artificial* (3rd edition). Cambridge: MIT Press.

1997[1945] *Administration Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organizations* (4th edition). New York: The Free Press.

Thorp, Rosemary and Geoffrey Bertram

1978 *Peru, 1890–1977: Growth and Policy in an Open Economy*. New York: Columbia University Press.

Villanueva Urteaga, Horacio

1982 *Cuzco 1689: Informes de los párrocos al obispo Mollinedo: Economía y sociedad en el sur andino* (Archivos de historia andina 2). Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Wakabayashi, Taiga

2010 Investigaciones sobre la cría y la utilización de los animales en las sociedades agropastoriles de los Andes Centrales: El caso de la Comunidad Campesina Pampallacta Alta. En H. Kimura (ed.) *Informe del proyecto Estudios Antropológicos de las Relaciones Socio-culturales entre la Sierra Andina y la Selva Amazónica*, pp. 116–152. (en japonés)

Webster, Steven S.

1971 An Indigenous Quechua Community in Exploitation of Multiple Ecological Zones. *Revista del Museo Nacional* 37: 176–183.

1972 The Social Organization of a Native Andean Community. Ph. D. dissertation, University of Washington.

Žižek, Slavoj

2006 *How to Read Lacan*. London: Granta Publication.

Las características del pastoreo altoandino en comparación con los pastoreos asiáticos

Tetsuya Inamura
Universidad Abierta del Japón

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo voy a examinar las principales características del pastoreo andino, el sedentarismo y la falta del uso de leche, en comparación con los pastoreos del Himalaya y Mongolia.

Browman (1974) manifestó acertadamente que los modelos de pastoreo en el mundo no habían tenido en cuenta los modos del pastoreo de los Andes. Al transcurrir casi medio siglo, se han publicado varios artículos etnográficos sobre el pastoreo andino. Sin embargo la pregunta es saber si la imagen del pastoreo andino se comprende adecuadamente. Mi opinión es desfavorable porque el modelo básico del pastoreo andino persiste como un mito equivocado, aunque la importancia y el conocimiento del mismo se han difundido bastante gracias a estudios pioneros. Una causa de su interpretación errónea es la ausencia de datos reales procedentes de comunidades pastoriles (no solo agro-pastoriles, sino también de pastoreo exclusivo). Otra de las causas es la adopción de modelos de pastoreo que provienen del viejo mundo sin un examen minucioso. De modo especial los modelos del “Alpwirtschaft” (trashumancia agro-pastoril de los Alpes) y del control vertical de J. Murra (1975; 2002) han influido mucho en la imagen del pastoreo andino.

El mismo Browman (1974) denominó “pastoreo seminómada” al pastoreo andino, al mostrar evidencias en información procedente de Jauja, en Huancayo (parte central del Perú), que sostiene el balance ecológico igual a los nómadas persas (Browman 1974: 189). También dice que es trashumante, explicando que durante la estación de lluvia (de temperatura más alta) los animales se desplazan a elevaciones bajas para protegerse de las inclemencias del clima así como por otros motivos, mientras que en la estación seca (de temperatura más baja) los animales ascienden a las montañas moviéndose de pastizal en pastizal (Browman 1974: 194). Este modelo se repite, como en los estudios de Custred (1977), Flores Ochoa (1988), Orlove (1977), etc., aunque no podría ser un modelo general del pastoreo andino, sería un posible modelo local. Este modelo se parece a la trashumancia agropastoril en el Himalaya, sin embargo, el movimiento estacional es opuesto porque el rebaño de yaks sube a las partes altas en la estación de lluvia (verano) y desciende a las partes bajas en la estación seca (invierno). Algunos estudios

etnográficos indican que el traslado de rebaños coincide con el modelo del Himalaya (Camino 1982), en sentido opuesto al de los estudios mencionados arriba.

Guillet (1983) hizo estudios comparativos entre el pastoreo andino y el del Himalaya desde el punto de vista de la ecología cultural al considerar las limitaciones del control vertical y el *Alpwirtschaft*. Clasificó tres zonas verticales de producción: zona de agricultura intensiva, zona de agropastoreo extensivo, y zona de pastoreo. Esta clasificación no funciona porque se enfoca en una similitud imaginaria de las dos áreas, aunque son muy diferentes, como lo veremos posteriormente.

Debo confesar que yo mismo empleaba el término “trashumancia” para explicar el traslado a microescala de rebaños que se efectuaba entre dos puntos dentro de los límites de cada estancia de pastores residentes en la puna (Inamura 1981). Seguí hablando de trashumancia al explicar que no tenía la modalidad de movimiento vertical (Inamura 1988). Después de dedicarme al estudio del pastoreo en el Himalaya y en Mongolia, me di cuenta de la gran diferencia entre los pastoreos de estos tres lugares, así que cambié de idea (Inamura 1986; 1995; 2002).

En este artículo, primero presentaré los datos etnográficos de Puica correspondientes a las temporadas de 1979–1980 y 1984 (mi segunda investigación) con bastante detalle. Luego, mostraré algunos breves datos etnográficos sobre los pastores en el Himalaya y Mongolia. Por último, discutiré las características del pastoreo andino, haciendo comparaciones con los pastoreos asiáticos.

2. EL DISTRITO DE PUICA, ÁREA DE INVESTIGACIÓN

2.1 Investigaciones

Llegué al Perú por primera vez en 1978, como miembro de un equipo de investigación dirigido por el Prof. Shozo Masuda de la Universidad de Tokio. Era el primer proyecto de estudios etnológicos realizado por japoneses, aunque los estudios arqueológicos por japoneses ya habían tenido bastantes éxitos. En aquel entonces, yo era estudiante de postgrado y entre los miembros del equipo se encontraban los profesores Yoshio Onuki, Hiroyasu Tomoeda y Norio Yamamoto, con quienes tuve la suerte de compartir viajes y estudios de campo. En esa ocasión, me atrajo e interesó mucho la vida de los llameros de puna, sobre todo, cuando veía caravanas de llamas, que de repente aparecían sobre las llanuras de la puna y desaparecían avanzando hacia las colinas. Decidí dedicarme a la investigación de pastores de puna porque no había suficientes datos etnográficos sobre el sistema de pastoreo de camélidos andinos, su vida ni su sociedad.

Empecé a buscar un área de investigación que valiera la pena para realizar estudios sobre los pastores soportando el soroche. Viendo mapas, leyendo alguna información y recorriendo algunos lugares, me interesó un rincón del departamento de Aquepipa, el valle de Cotahuasi. Encontré información sobre una mina de sal, o Huarhua, donde se reunían caravanas de los llameros para conseguirla. El acceso al valle de Cotahuasi, capital de la provincia de La Unión, era solamente por la ruta que sube desde el valle de Majes, un desvío de la carretera Panamericana, y no tenía ninguna comunicación vial con otras regiones como Ayacucho, Apurímac y Cusco.

A mediados de abril de 1979 subí a un óminibus que salía a Cotahuasi a las tres de la mañana desde la ciudad de Arequipa. El bus, entrando en el valle de Majes, se detenía para tomar un desayuno de “chupe de camarones” en Aplao, y cuando subía el valle, se paraba de nuevo para tomar un almuerzo de sopa de carne de res con papas en la plaza de Chuquibamba, provincia de Condesuyos. El bus, subiendo la quebrada, conseguía una vista panorámica de la puna o altiplano andino (4,700 m. s. n. m.), y pasaba al lado del volcán Coropuna a cinco horas de recorrido. Al final, el bus llegaba a Cotahuasi de noche, después de bajar en zigzag la pendiente escarpada del río Ocoña (Foto 1).



Foto 1 Cotahuasi, capital de la provincia de La Unión. Vista desde una vertiente en frente de la quebrada (Foto: Tomada en La Unión, mayo de 1979, por Inamura)



Foto 2 Frontis de la Municipalidad Provincial de La Unión en pleno festejo de su aniversario (Foto: Tomada en Cotahuasi, La Unión, mayo de 1979, por Inamura)

Cotahuasi es una ciudad pequeña que tiene calles de estilo colonial (Foto 2).

Me hospedé en el único hostel de la ciudad y comencé a recorrer los pueblos indígenas por un mes, así que escogí el distrito de Puica como centro de mi trabajo de campo. Siempre me hospedó el señor Fabio Carbajal y también pude conseguir dos caballos para recorrer las estancias de los pastores de puna pertenecientes al distrito. Un joven, llamado Mariano, me acompañaba y cuidaba de los caballos.

Continué las investigaciones hasta diciembre de 1980. Regresé al Japón en enero de 1981. Empezé a trabajar como investigador del museo etnológico a campo abierto "Little World", que se abrió en 1983. A pesar de que el trabajo en el museo era muy intenso, tuve la oportunidad de empezar investigaciones sobre los sherpas (subgrupo étnico tibetano) que viven en el Himalaya de Nepal, con el motivo inicial de construir un templo budista al estilo nepalés para su exhibición en el museo. Después de dejar de trabajar en el museo, trabajaba como profesor en una universidad y empecé a hacer investigaciones en Mongolia. De ese modo continuaba los estudios sobre el Perú, el Himalaya, el Tibet y Mongolia, al hacer comparaciones de los sistemas de pastoreo y de las sociedades pastoriles.

2.2 La quebrada y la puna

El distrito de Puica pertenece a la provincia de La Unión del departamento de Arequipa. Se sitúa a 15° 03' de latitud sur y a 72° 41' de longitud oeste. La Unión está en la parte alta del río Ocoña, que corre por el lado oeste de los Andes y desemboca en el Océano Pacífico. La provincia limita con tres departamentos: Cusco, Apurímac y Ayacucho (Figura 1).

Según la crónica de Inca Garcilazo de la Vega, el Inca Maita Capac conquistó y pasó por los pueblos de Alca, Taurisma y Cotahuasi, y después cruzó la pampa desde donde se divisaba el volcán Coropuna. Taurisma es un distrito que se sitúa a medio camino entre Cotahuasi y Alca. Así sabemos que los distritos actuales en la provincia de La Unión se remontan a los poblados de las étnias que fueron conquistadas por los incas. El monte Corpuna (o Coropuna) es un *orqo* (monte) sagrado para la gente del distrito.

Puica abarca la zona de la puna amplia y es el distrito más grande de la provincia en extensión. Tiene más de 30 km. en ambas direcciones (norte-sur y este-oeste), y comprende unos 1,200 km² de extensión. En cuanto a su altitud, el distrito ocupa desde 3,000 hasta más de 5,000 m. s. n. m. En el área baja, que se ubica a una altitud menor a unos 4,000 m. o en la quebrada (Foto 3), existen siete pueblos (el pueblo de Puica junto con sus seis anexos) y viven más de 2,500 agricultores sembrando papas, el maíz y otros cultivos (Foto 4). Por otra parte, en la puna, que se ubica a una altitud mayor a 4,000 m., habitan unos 500 pastores manteniendo llamas y alpacas. La puna del distrito se divide en tres anexos. Cada anexo corresponde a un pequeño y largo valle en forma de "u", formado por la erosión de glaciares durante el pleistoceno. Por lo tanto, todo el distrito se reparte en diez subdivisiones administrativas, siete en la quebrada y tres en la puna. Puica, la capital, cuenta con sus propias autoridades: el gobernador, el alcalde municipal y el juez de paz. En los anexos se nombra a un teniente.

Tal como en el incanato, en el que la célula de la sociedad regional era el ayllu, en



Figura 1 Ubicación del distrito de Puica, provincia de La Unión, departamento de Arequipa (Elaborado por Inamura)



Foto 3 Quebrada de Puica (Foto: Tomada en Puica, mayo de 1979, por Inamura)



Foto 4 Campesinos de Puica (Foto: Tomada en Puica, mayo de 1979, por Inamura)

Cuadro 1 La división social del distrito de Puica

puna	ayllu	Qatun Ayllu	Uchuy Ayllu
	anexo	Ocaruru	sairosa, Cuspa
quebrada	ayllu	Puica (capital del distrito), Pettece, Chincayllapa	Uichay Ayllu
	anexo	Puica (capital del distrito), Pettece, Chincayllapa	Suni, Macchuancca, Huacctapa, Churca

(Elaborado por Inamura)

el distrito de Puica subsiste en la actualidad el sistema de *ayllus*. Siete pueblos agrícolas de la zona de la quebrada están divididos en *Urai* (Abajo) *ayllu* y *Uichai* (Arriba) *ayllu*. La puna está dividida en *Qatun* (Grande) *ayllu* y *Uchui* (Pequeño) *ayllu* (Cuadro 1).

En cada ayllu existen autoridades tradicionales llamadas *varayoc* (el hombre que tiene la vara), aunque en la quebrada el servicio del *varayoc* está declinando. De este modo, tradicionalmente, tanto la quebrada como la puna tienen una organización dual. En fin, se puede resumir que el distrito de Puica está dividido en dos sociedades locales: una agrícola y otra pastoril, en correspondencia con la división geográfica y ecológica, y a su vez, cada sociedad está subdividida en dos ayllu que forman una estructura dual.

2.3 Modo de subsistencia y control vertical en el distrito

2.3.1 Agricultura en la quebrada

Para tener una imagen general del modo de subsistencia en el distrito, primero, resumiré el sistema de la agricultura que se practica en la quebrada. En las laderas de Puica hay

dos tipos tradicionales de *chacra* (terreno de cultivo): *laime* y *comunidad*.

Normalmente los terrenos *laime* están ubicados a una altura entre 3,600 y 4,000 m. s. n. m. y son de secano, mientras que los de *comunidad* se encuentran en las partes bajas o menos de 3,600 metros, y se cultiva maíz por medio de irrigación. Ambos están cercados con piedras para evitar el ingreso de animales, las faenas de siembra y cosecha se realizan casi simultáneamente y, al término de la cosecha, se deja entrar a los animales con el fin de fertilizar la tierra.

Laime es una chacra comunal que tiene el sistema rotatorio de terreno y cultivo. La cantidad de terrenos *laime* en un pueblo generalmente se compone de seis sectores. El cultivo principal del *laime* es la papa, que cada año es sembrada solo en un sector. Al año siguiente, el cultivo de papa corresponde a otro sector que estaba en descanso, y en el sector previo, donde se cosechó papa, se siembra olluco (*Ullucus tuberosus*) u oca (*Oxalis tuberosa*). Al tercer año, se siembra haba (*Vicia faba*) o quinua (*Chenopodium quinoa*) en el mismo sector, y por último, en el cuarto, se siembra cebada. Después de cosechar la cebada, se deja descansar al sector por dos años, hasta que le toque nuevamente la siembra de papa.

Cada sector está rodeado por un cerco de piedras. Antes de sembrar la papa, todos los agricultores se juntan y arreglan el cerco, por medio de faenas (trabajo comunal) denominadas *cirkuy*, para que no entre el ganado como reses, caballos, burros u ovejas que cuidan los agricultores. En cada uno de los sectores, cada campesino tiene unos andenes bajo su poder, que no pueden ser vendidos libremente.

El sistema *laime* se da en todos los pueblos del distrito de Puica, pero el de *comunidad* es usado para el cultivo de maíz y no existe en los poblados de Huacctapa, Churca o Chincayllapa debido a que la altitud en que se encuentran no lo permite. Sus habitantes tienen que sembrar su correspondiente maíz en parcelas de *comunidad* de los pueblos de Suni y Macchuancca (Figura 2).

La ubicación de los pueblos en la quebrada así como su actividad económica muestran un perfil del aprovechamiento de las diferentes altitudes andinas en el que el límite para la siembra del maíz en la zona comprendida entre 3,600 y 3,700 m. s. n. m. constituye una demarcación ecológica muy importante.

Los poblados de Suni y Macchuancca se hallan justo en esta zona, por lo cual aprovechan sus partes bajas para la siembra de maíz en parcelas de *comunidad* y las altas para el cultivo de papa bajo la forma *laime*.

2.3.2 Agricultores con ganado camélido complementario y pastores con campos de cultivo complementario

Una parte de los agricultores de Churca y Chincayllapa tiene pequeños números de llamas y alpacas en los pastizales comunitarios de puna (Figura 2). Esta actividad económica es complementaria a sus labores agrícolas. Como contraparte, algunos pastores de puna de Cuspa tienen algunas parcelas de la quebrada y siembran maíz y papas.

La mayoría de los pastores de Sairosa y casi todos los pastores de Ocoruru se dedican al pasotoreo exclusivamente y no cultivan la tierra como actividad complementaria. Entre la puna de Ocoruru y el pueblo de Puica la quebrada se empina

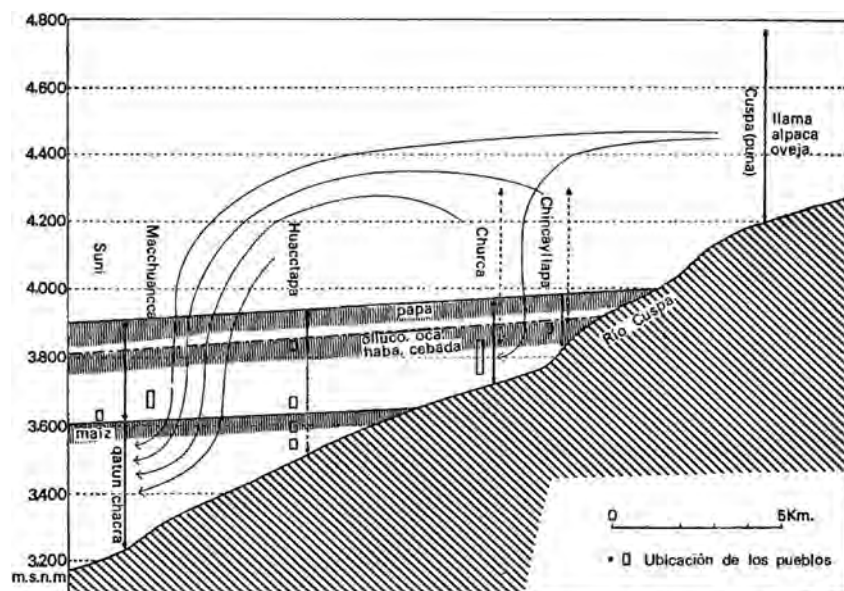


Figura 2 Utilización de diferentes pisos ecológicos y estrategia de autosuficiencia en los pueblos que se ubican en la quebrada alta y en la población pastoril de Cuzpa, que se sitúa en la parte baja de puna en el distrito de Puica (Elaborado por Inamura)

de tal manera que imposibilita la agricultura y la formación de pueblos de agricultores.

Casi un día de viaje por tierras estériles separa la zona donde viven los pastores de los pueblos agrícolas, de ahí que si hay alguna razón por la cual el pastor no dedica parte de su tiempo a labores agrícolas complementarias ésta debe ser geográfica.

2.4 La vida de los pastores

Al amanecer, después de la larga noche de puna y de verse debilmente las pajas del tejado muy negro por el hollín, así como las piedras de la pared, las mujeres, que estaban dormidas cubiertas con pellejos de alpaca, se arreglan y van a sacar agua de la fuente cercana. Luego se remangan la parte delantera de su pollera, traen excremento de alpaca y la ponen en la cavidad al lado del horno hecho de tierra y piedra. Luego, voltean la ceniza dentro del horno con un atizador y encienden la lumbre al soplar el poco tizón que quedaba y añadir el excremento seco. Los hombres salen a vigilar los animales dentro de los corrales. El sol naciente empieza a alumbrar y se ve la nevada blanca a lo lejos. Las alpacas levantan el cuello reposado en el suelo y rumian moviendo la boca silenciosamente. Es muy gracioso cuando las crías de alpaca se arriman a sus madres.

Cuando el fuego ya está encendido, las mujeres echan agua en ollas de barro y la calientan sobre el fogón. Aumentan carne de alpaca cortada con cuchillo y, luego, el maíz molido en *batán* (molinillo de piedra). Al cocer lentamente esto y sazónarlo con sal gema, hacen *sara lawa* (potaje de maíz).

Otros platos principales que cocinan son: sopa de papa o de *chuño* (papa

deshidratada por congelación), sopa de cebada u otro cereal, papas, maíz y haba cocida, carne asada de alpaca y llama, etc. La chicha (licor fermentado de maíz) también es importante como recurso de alimentación.

El sol sale y alumbra el ganado. Las alpacas se levantan una por una y se estiran de buen humor. Cuando los pastores blanden sus hondas y silban al rebaño, ellas se ponen en marcha hacia los pastizales formando una larga cola (Foto 5). Esta es una escena bucólica que se repite cada amanecer. Los pastores desayunan con tranquilidad y, después de trasladar el ganado a los pastizales, se dirigen a una pequeña colina que permite la vista completa de los animales. Las mujeres pasan el día hilando y tejiendo mientras vigilan el ganado (Foto 6). Los hombres tuercen hondas de diseños complicados con lana de alpaca. Los niños pequeños corren por la pampa o juegan al lado de sus padres blandiendo las hondas y persiguiendo al rebaño. Así aprenden a cuidar los animales, a hilar y a tejer.

El trabajo de seguir y vigilar a los animales se puede realizar no solo por hombres, sino también por mujeres y niños. Por eso, sobre todo en la temporada seca, cuando los hombres hacen largos viajes de caravanas llevando llamas (*machos* cargueros), es normal que solo las mujeres y los niños cuiden el ganado.

En la tarde, se regresa el rebaño a la estancia y las mujeres se ponen a preparar la cena. Los pastores comen solamente dos veces al día. Aunque no hay gran variedad de platos, la hora de la comida es un momento feliz que reúne a la familia. La cena comienza al atardecer y termina cuando viene la noche larga en la puna. Los pastores extienden pellejos de alpaca en el suelo y se cubren con las frazadas y soportan la noche fría acurrucándose.

La vida diaria en casa de los pastores parece monótona. Sin embargo, si es observada por un año entero, se comprenderá que es bastante variada. Su estilo de vida anual se define por el ritmo de dos estaciones: la húmeda y la seca. Se puede dividir su actividad anual a grandes rasgos en dos partes. En la estación húmeda se dedican al pastoreo, y en la seca principalmente a actividades para conseguir víveres (productos agrícolas).

En la temporada húmeda que dura de noviembre a abril nieva y graniza. Pero durante el día el clima está relativamente templado. En esa época el pasto crece frondosamente y el ganado engorda. Como también es la temporada de parto de llamas y alpacas, hay que tener cuidado de que las crías no se caigan en arroyos o en cunetas de la dehesa húmeda, y de que tampoco sean atacadas por zorros y cóndores. La esquila también se efectúa en esta época. Alrededor de la época de carnavales, en febrero o marzo, se celebran un rito familiar para pedir por la salud y el crecimiento del ganado. El rito invoca el espíritu de las montañas, que son los dueños originales y protectores según ellos, así como a la Pachamama, que les otorga agua y hierba. Para estos ritos, se ha heredado un proceso complicado y muy antiguo que incluye el sacrificio de alpacas.

De abril a junio, a principios de la temporada seca, los agricultores cosechan papas y maíz en los poblados agrícolas. A partir de esta temporada, los pastores viajan hábilmente organizando caravanas de llamas a fin de obtener productos agrícolas. Las fiestas mayores, de los santos católicos, también tienen lugar entre la temporada de



Foto 5 Rebaño de alpacas saliendo del corral por la mañana (Foto: Tomada en Ocoruro, Puyca, febrero de 1980, por Inamura)



Foto 6 Mujeres que hilan y tejen mientras cuidan a sus alpacas (Foto: Tomada en Ocoruro, Puica, 1985, por Inamura)

cosecha y principios de diciembre, que es el comienzo de la estación húmeda. Las fiestas se desarrollaron particularmente en base a las fiestas católicas y adaptándose a la sociedad andina.

2.5 Familias extendidas de pastores

En los Andes, los agricultores básicamente forman una familia nuclear. Pero la estructura de la familia pastoril es distinta. Para ellos la agrupación entera que vive en una estancia significa una “familia”. Esta “familia” se define como una familia extendida. Vamos a

tomar como ejemplo una familia que vive en una estancia llamada Fuisa (Figura 3A) y su residencia (Figura 3B) El eje de la familia son dos hermanos que se llaman Santos Totocayo y Fransisco Totocayo. Otros miembros que forman la familia extendida son los tres hijos casados de Santos y sus familiares, una hija soltera y otra hija adoptada por F. Un hijo menor de Santos también fue adoptado por Fransisco.

Entre los miembros de la familia en Fuisa, los que están rodeados de punteado forman un grupo que vive en la misma casa y también comparten almacenes y rebaño. Lo llamaremos provisionalmente "familia componente". Hay tres familias componentes: ①, ②, y ③ (Figura 3A). La familia ① es una familia nuclear compuesta por un matrimonio y una hija soltera. En las otras dos (② y ③) conviven matrimonios de dos generaciones (padre e hijo).¹⁾ Figura 3B muestra las casas (viviendas y dispensas) que ocupan las familias componentes.

En el caso de los pastores de esta región, los hijos varones generalmente se quedan en la casa natal al casarse, mientras que las hijas se casan para convivir con la familia del marido. El hijo y su esposa conviven con los padres en un comienzo. Sin embargo, transcurridos unos años, cuando los hijos nazcan y crezcan un poco, el matrimonio joven se independiza construyendo su propia casa cerca de la de los padres en la misma estancia. Heredan parte del ganado y llegan a administrar la economía familiar. Todos ellos siguen viviendo en el mismo recinto, formando así la familia extendida. Ellos comparten la vida diaria, cuidan juntos el rebaño de todos los animales de la estancia y celebran los ritos en colaboración.

En el caso de Fuisa, entre las tres familias componentes, en la familia ①, el hijo mayor Daniel Totocayo y su esposa se han independizado formando su propia y nueva familia (Figura 3A). En la familia ②, el segundo hijo y su esposa no se han independizado. En la familia ③, tampoco el hijo adoptado todavía se ha independizado después de casarse.

La familia extendida de pastores está estratificada en su forma y función. La unidad de la alimentación y la economía, incluso, la propiedad del ganado corresponde a cada familia componente. Pero en cuanto a la copropiedad del pasto de la estancia, de los corrales de rebaño y de la cooperación de la labor pastoril, la familia extendida forma una unidad.

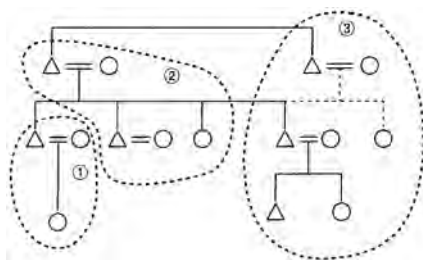


Figura 3A Genealogía de una familia extendida (Elaborado por Inamura)

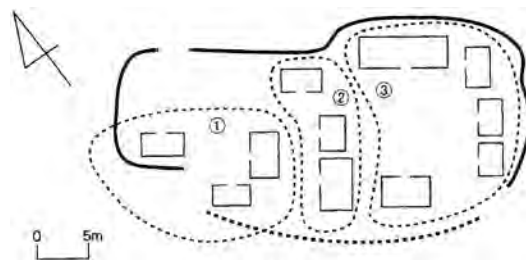


Figura 3B Ubicación de casas de los miembros de la familia extendida (Elaborado por Inamura)

Sobre la residencia, los que conviven en la misma casa son miembros de la familia componente y los miembros de la familia extendida comparten el espacio donde las casas son contiguas y unidas por muros de piedras. Además cada estancia tiene su propio *kamaq*, que es una colina sagrada y se la considera como el auténtico dueño del rebaño de camélidos.

Así, la estructura de la familia de pastores es intrincada, al contrario de los agricultores que forman familias nucleares sencillas. La principal razón puede ser que los agricultores pueden dividir y heredar el campo igualmente dividido, mientras que los pastores necesitan cierta superficie de pasto para pastorear los animales y no pueden dividirla fácilmente, por eso tienden a compartirla entre hermanos. Aparte de la copropiedad de pastizales y corrales de animales, la familia extendida con numerosos miembros tiene más ventajas con respecto a la cooperación del trabajo como esquila de alpacas, castración, cura de las enfermedades, etc. También, se podría citar el factor de que los hombres adultos se ausentan del domicilio por mucho tiempo debido al viaje en caravanas.

3. EL SISTEMA DE PASTOREO

3.1 Control de llamas y alpacas: Formación de rebaños

En Puica, en una estancia se crían unas 300 cabezas (máximo 2,000) en el ganado de camélidos. Aproximadamente el ochenta por ciento son alpacas y el resto llamas. Además, hay familias que crían pocas ovejas y unos cuantos caballos, y vacas aparte de los camélidos. Los pastores apacientan los camelidos, dividiéndolos de la siguiente manera:

- 1) alpacas hembras y sus crías junto con machos sementales
- 2) alpacas machos
- 3) llamas hembras y sus crías junto con machos sementales
- 4) llamas machos

En cuanto a proporciones, existe un macho semental por unas decenas de hembras.²⁾ Excepto los machos sementales, los machos de las alpacas y las llamas, en general, son castrados al cortar sus testículos con cuchillos de obsidiana, que se encuentran en cercanía.

El grupo 1 (alpacas y sus crías con sementales) es más numeroso. El grupo 2 (alpacas machos) es menor porque es utilizado preferentemente para el consumo. Las llamas macho tampoco son numerosas, pero son muy importantes como animales de carga.

Ambos tipos de carne son comestibles y también con la sangre se preparan morcillas. No se practica el ordeño y la leche no es utilizada, esta es una diferencia importante con el pastoreo en el Viejo Continente.

La piel se transforma en correas y se utiliza para fijar los tejados. El excremento es un combustible muy importante y también es utilizado como fertilizante, material para trocar con los agricultores. La grasa, además de ser consumida, es indispensable como

ofrenda en las ceremonias para la Pachamama, los *apu* (espíritus de las montañas) y otros seres sagrados. Principalmente se utiliza la parte del pecho llamada *pichu wela* en la ceremonia. *Pichu* proviene del español, pecho, y *wela* significa grasa en quechua. La fibra de las alpacas es importante como material para tejidos. La de las llamas es de peor calidad, y por lo tanto se utiliza para hacer los sacos de carga.

3.2 Pastoreo sedentario y desplazamientos estacionales a mínima escala

3.2.1 Estructura de la estancia, *qatun wasi* y *astana*

En el distrito de Puica, generalmente cada “familia extendida” de pastores de puna ocupa su propio territorio de pastoreo, que se llama la “estancia”. Su amplitud es de unos 20 km² en promedio. Cada estancia tiene su nombre y un límite tácito entre los vecinos. El límite se reconoce entre ellos por formaciones destacadas como ríos, riachuelos, rocas grandes y otras señales naturales. Dentro de los límites se encuentran lugares húmedos, o sea, “bofedales” a orillas de los ríos y lugares secos en las partes más altas. Los pasotos en los bofedales se mantienen todo el año, donde se pastean principalmente las alpacas (Foto 7).³⁾ Las llamas se pastean generalmente en lugares secos. Los bofedales naturales son de extensión limitada, y para ampliar su área, se construyen canales de riego que llevan las aguas derivadas de riachuelos (Palacios 1977: 160)

La estancia, en la mayoría de los casos, comprende un *qatun wasi* (casa grande) y una o más *astana* o subresidencias, entre las cuales se efectúa un pequeño desplazamiento estacional dentro de los límites de la estancia.

He dibujado el plano de una estancia en Ocoruru, llamada “Chuquipuqllu” (Figura 4A). El límite occidental de esta es el río Ocoruru, el meridional es un riachuelo y el del norte es la línea recta entre el punto del cruce del río Ocoruru con un riachuelo y la cumbre de un cerro sagrado que se llama “Condori”. El límite oriental no se pudo identificar.

El área cuadrada A es *qatun wasi* (casa grande) y el área B es *astana*, como se detalla en las Figuras 4B y 4C. *Qatun wasi* se sitúa cerca de un riachuelo en un *waiqo* (pequeña quebradita cerrada) donde abunda el agua (Foto 8). Se compone de tres cocinas y tres despensas, y además, está ocupado por la familia extendida de trece miembros. Se encuentran dos clases de corrales, muy diferentes en su función. *Waran* es un corral grande medio abierto, donde duermen alpacas y llamas hembras. *Pata cancha* es su complemento. Los machos duermen en los lugares más altos. Especialmente como los machos cargueros son fuertes y pastan en los cerros, duermen allí libremente. La otra clase de corral se llama *rutuna cancha* (corral para esquilar) o *t'inka cancha* (corral para ritual) donde se trasquila la lana de las alpacas, se efectúan varios rituales o se las ponen los sacos de carga a los machos cargueros para el viaje. Para las actividades mencionadas, estos corrales tienen que ser pequeños, pues se puede controlar el movimiento de los camélidos. Además de estos corrales importantes, hay otro pequeño corral para ovejas que se llama *wisha cancha*.

En *astana* solo se encuentra una casa, en cambio tiene más corrales que *qatun wasi*. La razón de esto se explicará en la siguiente sección.

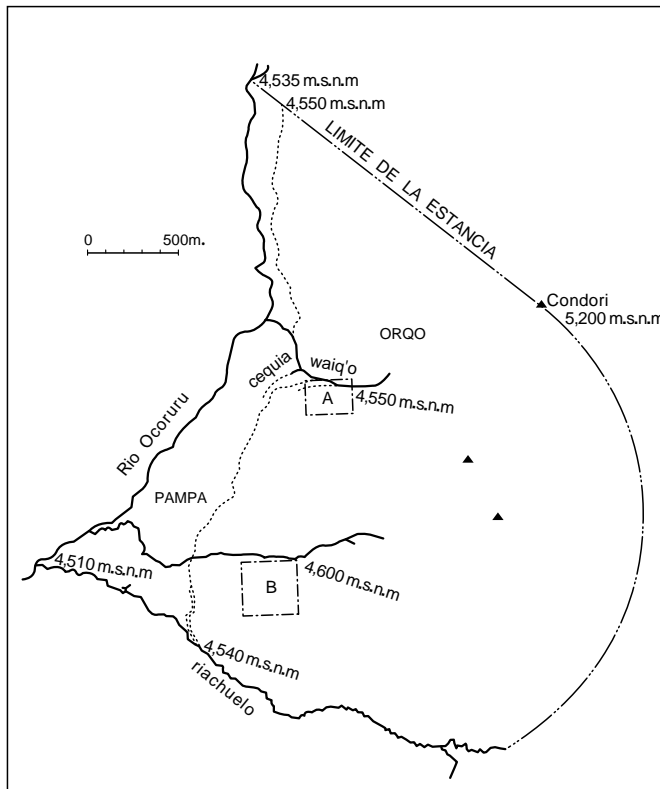


Figura 4A Plano de la estancia “Chuqupuqllu” (Elaborado por Inamura)

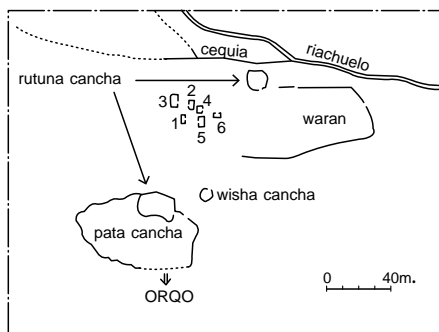


Figura 4B Plano de qatun wasi de la estancia “Chuqupuqllu” área A de la Figura 4A. (Elaborado por Inamura)

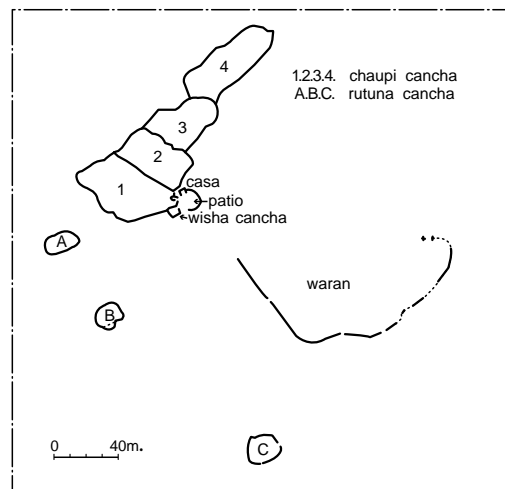


Figura 4C Plano de astana de la estancia “Chuqupuqllu” área B de la Figura 4A. (Elaborado por Inamura)



Foto 7 Alpacas pastando en un bofedal (Foto: Tomada en Ocoruro, Puica, febrero de 1980, por Inamura)



Foto 8 *Qatun wasi* (casa grande) de “Chuquipuqllu” (Foto: Tomada en Ocoruro, Puica, agosto de 1979, por Inamura)

3.2.2 Desplazamiento estacional a mínima escala y sus causas

En la época seca, de mayo a octubre, casi mensualmente se trasladan los animales entre *qatun wasi* y *astana*, para hacer la rotación de los pastizales. Durante este período los animales duermen en el *waran*, es decir, en el corral medio abierto. En la época de lluvia los camélidos permanecen en *astana*, el cual se encuentra en la pampa un poco elevada de la ladera, donde la tierra se mantiene relativamente seca. Por la noche, los animales (excepto machos cargueros) son metidos en el corral bien cercado llamado *chaupi*

cancha, para protegerlos de zorros y cóndores, porque en esta época nacen las crías. La lluvia, la nieve y el excremento de animales en conjunto hacen el piso de corral lodoso, que contiene bacterias y puede causar enfermedades a las crías. Cuatro *chaupi cancha* se utilizan en rotación a fin de mantener el suelo de los corrales seco y limpio. También utilizan *rutuna cancha* en este sistema de rotación.

El desplazamiento del ganado en la temporada seca entre *qatun wasi* y *astana* se debe al cambio de pastizales. Pero en la época de lluvia, los animales se quedan en *astana*, y es muy importante la rotación de corrales.

La mayoría de miembros de la familia extendida se quedan en *qatun wasi*, aun cuando los animales se encuentran durmiendo en los corrales de *astana*, porque hay una sola casa y no hay despensas en *astana*. La distancia entre las dos residencias es de solo un kilómetro y es fácil ir y regresar entre ambas.

3.3 Uso de las llamas y las alpacas

3.3.1 Sacrificio y despiece

El sacrificio y despiece del ganado se realiza según un proceso bien definido por costumbre. Primero, se atan las cuatro extremidades con una soga o cuerda hecha de fibra de alpaca y se deja caer de costado al animal para que no se mueva. Una persona (normalmente una mujer) lo sujeta cubriéndole la cabeza con una *lliclla* (tela que sirve como abrigo y para envolver cosas.) Hay dos modos de hacer el sacrificio. Uno es cortar el flanco de animal con un cuchillo e introducir la mano en el cuerpo para cortar las arterias. Esta forma es igual a la ilustración de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* autografiada por Guamán Poma de Ayala en 1613 (Guamán Poma 1956) (Figura 5). Aunque, un poco diferente de la ilustración, se inclina al animal con su lado derecho arriba y se introduce la mano por este. El otro modo de sacrificar es sin cortar el flanco,



Figura 5 Modo de matar un camélido en *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (Fuente: Guamán Poma 1956)

pues se clava una aguja gruesa, usada para coser sacos de carga, alrededor del interior de la columna vertebral y se abre un agujero en la vena. En ambos casos, la sangre se acumula dentro del cuerpo y no sale fuera de este.

El animal sacrificado es desmembrado con destreza. En primer lugar, se desolla la piel, se abre el flanco con un cuchillo y se saca las vísceras. Después de quitar el contenido de los intestinos, se hacen morcillas al rellenar con la sangre del cuerpo. La carne será dividida en ocho partes: cuatro extremidades, la espalda, el pecho, el cuello y la cabeza. Es posible conservar la carne por bastante tiempo así por el frío en la puna, pero también al trazarla de manera más fina se puede obtener carne seca, *charqui*.

Los pastores en Puica crían también algunas ovejas, provenientes de España, sin embargo, para el sacrificio de ovejas, cortan sus cuellos, y esto se distingue claramente del modo tradicional. Por eso, en el caso de las ovejas, la sangre sale fuera del cuerpo.

Es muy interesante que el sacrificio de ovejas en Mongolia sea tan parecido al de llamas y alpacas en los Andes. En Mongolia, el proceso de la despiece también es muy semejante y así mismo se consume la sangre en morcillas, tal como en los Andes.

Es inusual matar llamas y alpacas para comerlas a diario, pero para los rituales de la reproducción del ganado, que se celebra en febrero o marzo, y para hacer el “cargo” (especie de organizador) de las fiestas de los santos católicos, se sacrifican unas quince cabezas. Durante la temporada de partos, entre diciembre y marzo (temporada de lluvias), bastante cantidad de crías mueren, y también son consumidas.

3.3.2 Esquila de alpacas

La producción de fibra es lo más importante de las alpacas. Las esquilan entre diciembre y marzo, durante la época de lluvias. Se las reúne en el corral, se las captura con las manos, se les deja caer de costado y se les ata las cuatro extremidades con la cuerda



Foto 9 Trasquila de la lana de alpaca (Foto: Tomada en Ocoruro, Puica, diciembre de 1979, por Inamura)

(manufacturada artesanalmente) para que no se muevan.

Una mujer o un niño sujeta la cabeza y normalmente uno o dos hombres las esquilan con cuchillo (Foto 9). La lana esquilada se reúne por cada animal, y es doblada por ambas personas para ir ordenándola. En caso de realizar la esquila cada dos años, se puede obtener 3 kg de fibra por cabeza. Para contar el número de alpacas esquiladas, se toma un mechón de la fibra obtenida durante la esquila, se guarda en el intersticio de las piedras del corral y, al final, se cuenta la cantidad total.

La fibra de alpaca tiene una calidad muy buena como material de tejido. Las mujeres la hilan y tejen telas combinando colores como blanco, marrón, castaño, gris o negro. Los pastores varones hacen hondas (cuerdas para lanzar piedras) con varios diseños combinando los colores de hilos. La fibra de alpaca ha sido un elemento importante durante el trueque con agricultores para conseguir productos agrícolas. Actualmente, hay una tendencia a venderla a comerciantes viajeros que vienen de Espinar, en el departamento de Cusco, así como su intercambio con mercancías como ropa, comestibles y alcohol, que estos últimos traen.

3.3.3 Caravanas de llamas (machos cargueros)

A las llamas masculinas utilizadas para la carga se las llama “carguero” o simplemente “macho”. Estas son entrenadas a partir de los dos años de nacimiento. Primero, solo participan en las caravanas sin llevar cargas para acostumbrarse al ritmo de viaje y luego comienzan a cargar sacos rellenos de arena. Después de la castración, alrededor de la edad de tres años, los machos se vuelven adultos y pueden caminar unos 20 km. al día con cargas de hasta un quintal (46 kg). La manera de fijar la carga consiste en poner los sacos sobre el lomo, mantener el equilibrio y ajustarla directamente con cuerdas.

Normalmente las caravanas se componen de más de una decena de cargueros. Se necesita un líder para los cargueros al que se le denomina “delantero” (Foto 10). El



Foto 10 Caravana de llamas llevando productos agrícolas a su estancia (Foto: Tomada en Ocoruro, Puica, mayo de 1980, por Inamura)

delantero necesita avanzar en cabeza, sobresaliendo por sí mismo entre todas. Los pastores los entrenan lanzándoles piedras por medio de las hondas y, así, les hacen apresurar el paso para que vayan siempre por delante. El delantero comienza a aprender el camino a medida que es domado y guía a otros cargueros.

Los pastores no ordeñan las llamas ni las alpacas, y tampoco utilizan leche. De este modo, la carne del ganado es importante, pero no es el alimento principal, pues si se consume a menudo el número de animales disminuye. Su dieta principal se basa, al igual que la de los agricultores, en los principales productos agrícolas: papas y maíz. Algunos pastores tienen algunos terrenos agrícolas en las quebradas y se dedican, complementariamente, a la agricultura.

Tradicionalmente, las principales formas de conseguir productos agrícolas son dos. La primera es que entre abril y mayo, durante la temporada de cosechas, ellos descienden a poblados agrícolas, dirigiendo caravanas de llamas y, a petición de los agricultores, llevan productos de carga en las espaldas de las llamas, desde los andenes hasta las casas de los agricultores y, así, reciben una retribución como parte de pago (Foto 11 y 12). La segunda es el trueque. Ellos intercambian productos de necesidad como carne seca, excremento, sal gema, frutas o vasijas de barro, a fin de abastecerse de productos agrícolas.

Los pastores también hacen compras con el efectivo que consiguieron de la fibra de alpacas, pero sigue siendo predominante la manera tradicional de conseguir papas y maíz. De este modo, adquieren casi todos los productos agrícolas necesarios para un año. Como los productos se conservan mejor en las punas donde hace frío, pueden comer las papas en el altiplano, aun cuando son un producto de consumo en lugares agrícolas. Cuando tuve la oportunidad de acompañar la caravana de un pastor de confianza, un comentario suyo me causó una fuerte impresión: «las llamas son nuestros campos de cultivo».

3.3.4 Transporte de productos agrícolas

Los agricultores cosechan papa en abril y, en los meses de mayo y junio, maíz. Durante esta época, los llameros bajan a los pueblos que se encuentran en la quebrada, se alojan en casas de conocidos y comienzan el trabajo de transporte de productos agrícolas (Foto 11 y 12). Normalmente, el pago consiste en un saco por cada diez transportados, el trabajo de una jornada. Esta remuneración puede variar dependiendo de diversos factores como distancia, tiempo de trabajo o cantidad de productos a transportar.

Los llameros bajan a realizar su trabajo de carga dos veces al año: una durante la cosecha de papa y la otra para la del maíz, lo cual hace que pasen casi un total de dos meses en los pueblos de la quebrada, tiempo en el que logran reunir una gran cantidad de productos agrícolas. Durante su estadía en la quebrada, los llameros dejan a los cargueros (llamas machos) en los andenes acabados de cosechar mientras hay intervalos en el trabajo, así las llamas pueden alimentarse de cañas y hojas de maíz.

La necesidad de medios de transporte para los agricultores, y de productos agrícolas para los pastores es cubierta mutuamente. Del mismo modo, además del servicio de transporte, las caravanas de llamas suplen a los agricultores de artículos a través del



Foto 11 Pastor llenando sacos de maíz para su transporte en llamas cargueras. La chacra (campo de cultivo) pertenece a las mujeres ubicadas detrás (Foto: Tomada en Puica, mayo de 1980, por Inamura)



Foto 12 Pastores cargando sacos de maíz en sus llamas cargueras para transportarlos a la casa del dueño de la chacra (Foto: Tomada en Puica, mayo de 1980, por Inamura)

trueque.

3.3.5 Trueque

Para conseguir los productos necesarios, en el intercambio los pastores ofrecen carne, carne seca y abono. La parte de un miembro de alpaca, por ejemplo, puede ser cambiada por una arroba (más o menos 11.5 kg) de papa o maíz. Tradicionalmente, la fibra de alpaca ha sido un artículo importante en el intercambio. Los sacos y cuerdas hechos de

fibra de llama o alpaca son también intercambiables.

Se realiza también un intercambio indirecto o secundario. Por ejemplo, los llameros consiguen higo seco y ají que se producen en la zona Yunga, alrededor de los 2,000 m. s. n. m., y los llevan a la zona Quechua (parte alta de las quebradas) para obtener productos agrícolas al trocarlos. Las frutas y el ají de zonas bajas también son adquiridos por intercambio, o por dinero en efectivo.

La sal gema (que se extrae de las minas de Huarhua) es muy preciada para el trueque. Los pastores van hasta la mina, compran la sal, la llevan a los pueblos de las quebradas, y las intercambian con productos agrícolas. Este es un ejemplo de trueque tradicional combinado con la moderna economía de mercado. Lo mismo ocurre con los objetos de arcilla en los pueblos de la provincia de Condesuyos. Un proceso más complicado puede apreciarse en la compra de sal con dinero y su intercambio con frutas de la zona Yunga, las cuales nuevamente serán trocadas por productos agrícolas.

Con el fin de abastecerse de productos agrícolas necesarios para los pastores, mayormente llevan a cabo actividades en los pueblos aledaños, pero también son frecuentes sus viajes a lugares más alejados. El valle de Abancay (a dos semanas de viaje), en el departamento de Apurímac, que es rico en maíz, trigo, cebada y chuño (papa deshidrata por congelación), así como la provincia de Chunvivilcas (de tres a cinco días de viaje), en Cusco, constituyen dos de sus principales destinos comerciales.

Sin embargo, la tendencia a adquirir productos agrícolas con el dinero producto de la venta de fibra de alpaca ha aumentado. Esto se originó con la apertura de la mina de Arcata, en la provincia de Condesuyos, en la década de 1960, donde empezaron a concentrarse compradores de lana de alpaca y a su vez los pastores adquieren artículos de uso doméstico.

4. RITURALES EN TORNO AL GANADO

4.1 “Mesa” y *mesa q’epi*

Los pastores efectúan varios rituales en torno a actividades de pastoreo. Se realiza un rito importante denominado *despacho*, al partir y al regresar de cada viaje en caravana (Foto 13). Especialmente, cuando se sale con machos cargueros un *carguyoq* para patrocinar una festividad que se da en el pueblo de Puica, se celebra un ritual que se llama “*gasto ruway*” (hacer el gasto). El *señalakuy* se realiza para marcar el ganado. A los animales de los hacendados se les hace un corte en la oreja, mientras que los pastores marcan los suyos dejándoles una parte sin esquilar. También, hay rituales para ocasiones como la castración, la esquila de fibra de alpaca, la curación de enfermedades cutáneas u otras.

Los rituales de importancia se desarrollan en base a una “mesa” que se compone de una serie de ofrendas. Al atado en el que se envuelven los utensilios para la “mesa” se le denomina *mesa q’epi*. *Q’epi* significa envoltura que contiene diferentes accesorios para las ofrendas ceremoniales. El *mesa q’epi* se hereda de padres a hijos, de generación en generación y constituye un objeto de gran valor simbólico al que se le cuida mucho.

El proceso del ritual de la “mesa” es como sigue: la *mesa q’epi* se extiende sobre una piedra (base) especialmente colocada dentro de uno de los corrales. Se sacan platos,



Foto 13 *Despacho* o rito para la salida de una caravana (Foto: Tomada en Ocoruro, Puyca, mayo de 1979, por Inamura)

sobre los cuales se coloca maíz, incienso, pétalos de flor, sebo extraído del ganado, hojas de coca y demás ofrendas. Después de este preparativo, todos los participantes, uno por uno, cogen un plato, lo acercan a su boca e invocan a seres sagrados como los *apu* (espíritus sagrados de las montañas) o la Pachamama. Una vez que todos han hecho su parte, los platos son puestos dentro de un altar (especie de nicho) que se encuentra en el cerco de piedras.

Todos los rituales también incluyen la “*t’inka*” (ofrenda de chicha) y el “*qompo*” (purificación con incienso). La “*t’inka*” consiste en verter un poco de chicha al suelo, otorgándosela a la tierra, aunque es muy común que el ritual se limite al gesto de mojar los dedos con el líquido y salpicarlo a la tierra.

Antes de pasar a describir el ritual en sí mismo, se reseña cada uno de los utensilios que se emplean para este. Los utensilios que contiene *mesa q’epi* son los siguientes:

Mega: platillo de madera

Sando plato: concha marina usada como platillo

Puca plato: platillo rojo

Wira kuchuna: recipiente rectangular plano de madera para colocar el sebo cortado de la llama

Q’ero: vaso de madera.

Mate: recipiente hecho de calabacín para beber chicha

Cántaro: recipiente grande para fermentar y guardar la chicha

Mediano: especie de olla de barro en donde se pone el corazón de los animales

Canta: talismán con forma de animal; no se le saca del *q’epi*

Uña llamita: piel de feto de llama

Qipuna: envoltura dentro del *mesa q’epi* en donde se encuentran enseres

ceremoniales como: *qishua* (cuchillo hecho de obsidiana), sarta (rosario hecho de trozos de metal), “acero” (barra de hierro pequeña, que se usa para sacar chispas frotándolo con el cuchillo de obsidiana).

Llampu: mineral blanco del que se obtiene polvo al rasparlo con el cuchillo de obsidiana; este mismo procedimiento se sigue con los siguientes tres minerales: *beni* (mineral negro), *taku* (mineral rojo pardo) y *orpeminta* (mineral amarillo)

Yuraq llampu: harina de maíz

Qori: oro (papeles diminutos del color del oro)

Ofrendas:

Sara: granos de maíz

Pichu wira: sebo del pecho de la llama o alpaca, (“*pichu*” es la pronunciación quechua del término español “pecho”)

Coca: hojas de coca

Incienso

T'ika: pétalos de flores (clavel)

4.2 Proceso del ritual *puqllay*

Uno de los rituales de mayor importancia es el llamado *puqllay* para bendecir la salud y la reproducción del ganado. El *puqllay* está emparejado con la temporada de nacimiento de las crías y me explicaron que era para festejar los cumpleaños de los animales. *Puqllay* significa jugar en quechua y los pastores consideran que es apropiado celebrarlo durante la época de los carnavales católicos.

Las ofrendas que se preparan para el ritual *puqllay* son especiales:

Aqa: chicha

Sonqo: corazón (de alpaca o de llama en este caso)

Yawar: sangre (de alpaca o de llama en este caso)

Ichu: hierba de la puna, alimento favorito de las llamas

Puqllay t'ika: pequeña flor blanca que brota en el altiplano durante la estación de lluvias

Palma (hojas de palma)

Durazno

Manzana

Wallqa: collar hecho de trozos de frutas verdes (manzana, durazno, etc.)

En febrero de 1979 pude presenciar una ceremonia en la estancia Fuisa. El ritual duró casi dos semanas y en este participaron todos los miembros de la familia extendida, que se compone de tres familias compuestas. El ritual se divide en tres partes, y cada parte se dedica al ganado de cada familia compuesta (ver Figura 3A y 3B).

12 de febrero: dedicado al ganado de la familia Santos o ②.

18 y 19 Febrero: dedicado al ganado de la familia Francisco o ③.



Foto 14 Extracción del corazón de una alpaca sacrificada (Foto: Tomada en Ocoruro, Puyca, febrero de 1980, por Inamura)

21, 22 y 23 de febrero: dedicado al ganado de la familia Dnaniel o ①.

A continuación se resume el ritual en los días y horas transcurridos a partir del 20 de febrero, omitiéndose los días anteriores para evitar detalles innecesarios.

20 de febrero

9:00 a.m.: Un *paqoro* (alpaca macho) se sacrifica por los hombres de la familia de la estancia Fuisa. El corazón extraído es puesto en un recipiente (Foto 14). La sangre se introduce dentro de los intestinos.

9:20 a.m.: Daniel, quien es jefe de la familia compuesta ①, hace un hoyo en medio del corral con una lampa, luego las mujeres derraman sobre el hoyo la sangre que habían metido en los intestinos. Se entierra esta sangre como ofrenda a la divinidad de la montaña con la finalidad de que proteja al ganado de de cóndores y zorros.

9:40 a.m.: Termina el ritual de sacrificio de la alpaca. La sangre derramada en los alrededores también es recogida con la lampa y enterrada.

El 21 de febrero se da inicio al ritual del ganado de la familia compuesta de Daniel. El período desde el 21 hasta el 22 por la mañana es dedicado a las *pacocha* (alpacas hembras) y a las *wacaya* (llamas hembras).⁴⁾ El 22 en la tarde empieza el turno de los *pacorqo* (alpacas machos) así como de los machos cargueros. Salvo pequeñas diferencias, el procedimiento en ambos casos es prácticamente el mismo.

21 de febrero

10:25 a.m.: La *mesa q'epi* es llevada al interior de uno de los corrales donde se iza una bandera blanca. En medio del corral comienza a arder una pila de “*t'ola*” (arbusto aromático del altiplano). A este lugar que se denomina *qonu pacha*, cuyo significado es tierra caliente, simboliza a la Pachamama. En el altar o el nicho del corral de piedras también se ha encendido fuego.

- Las mujeres portan recipientes de barro en los que humea incienso con brasas recogidas del fuego. Se hace el *qompo* para la *mesa q'epi*.

- Sobre la superficie de dos piedras planas se trazan sendas líneas con el *llampu* o algún otro mineral. En una envoltura de tela roja y blanca se introducen hojas de coca junto con las dos piedras planas. Debajo se coloca ichu y encima un par de *uña llamita* (piel de feto de llama).

- Se empieza a beber chicha haciendo la *t'inka*. Daniel reparte hojas de coca a los participantes.

- Sobre los platillos se ponen las ofrendas una por una, son aproximadamente 40, para entregarlas al fuego del *qonu pacha* en nombre de diferentes divinidades tal como sigue:

Patrón Santiago (santo que también conlleva el significado de relámpago).

Pachamama.

Sando (*Waychani* o *Pilluni*, además de otras montañas sagradas importantes).

Canta (talismán en forma de animal).

Aparte de las ofrendas a las deidades antes mencionadas, también se preparan otras para las llamas y las alpacas.

La forma de colocar las ofrendas sobre los platillos varía según a quien sean consagrados. Normalmente los granos de maíz se ponen en hilera, el *wira* (sebo) en pequeños trozos, las hojas de coca, los pétalos de flor y el incienso van sobre sus recipientes, y el *yuraq llampu* (harina de maíz) se esparce de la misma manera que el *llampu*, el *beni* y los otros minerales cuyo polvo se obtiene raspando.

Los participantes van cogiendo uno por uno los platillos, lo ponen al lado de su boca e invocan el nombre de divinidades (Foto 15). Cuando todos han cumplido con la ceremonia, el contenido de los platillos se echa al fuego. Para esta ocasión, también se había preparado un *wallwa* (collar hecho con frutas).

El corazón de la alpaca macho sacrificada el día anterior es puesto en una vasija o recipiente, a su lado se alinean granos de maíz blanco, amarillo y negro. Además, en un platillo están los trozos de *wira*. Hay un *q'ero* y un *mate* que contienen chicha roja y blanca respectivamente, chicha especialmente preparada para *Sando*. También se encuentran los minerales *taku* (de color marrón), *llampu* (blanco), *beni* (negro) y *orpeminta* (amarillo), todos ellos en forma de polvo obtenido por raspado.

1:50 p.m.

- El corazón y la carne son asados en el *qonu pacha* y luego son probados por todos los participantes alrededor de la mesa. La repartición de la carne está a cargo de Santos, por

ser el jefe de la familia extendida.

- Las alpacas son encerradas, las esposas encienden el incienso y rocían con *yuraq llampu* a los animales.

Al acto de comer en comunión con las divinidades se le denomina *samekuy*, durante este ritual los participantes dicen: «*samerikusun kallpan kananpaq* (comamos para tener fuerza)» y usan *meqa* (un platillo de madera), igual al reservado para ofrendar y servir a las deidades.

Luego, en el interior del corral se da una vuelta alrededor del rebaño. Para esa ocasión, Daniel se rodea la cintura con una *lliqlla* y lleva *uña llamita*, ichu, una bandera rojiblanca, hilos, un platillo para ofrendar a las llamas hembras, *tika* (que significa flor, pero ahí designaba a la cinta con que se adornaba la oreja de los animales), además de *wallwa* sobre un *puka plato* y algunos accesorios como *sarta*, “acero” o *llampu* que se encuentran envueltos en el *qipuna*. La esposa de Daniel sostiene ichu, *uña llamita*, *wallwa* y demás ofrendas para las alpacas. Santos, por su parte, tiene la vasija que contiene el corazón.

La marcha iniciada se detiene en tres lugares en cada uno de los cuales se reza. Además, con chicha se hace la *t'inka* dentro del corral. A continuación, se atrapan tres crías hembras de llama con las que se efectúa el siguiente ritual:

- Se les unta pasta de maíz, chicha y *wira* (sebo) en la cabeza y el lomo. El *wira* se pasa por el estómago y las uñas.
- Se les pone hojas de coca sobre la cabeza.
- Se raspa un mineral sobre sus cuerpos para esparcirles el polvo.
- Golpeando el cuchillo de piedra con el “acero” se les rocía de chispas. El *llampu* y el “acero” se encuentran sobre el *puka plato*.
- Se presiona el *qipuna* sobre sus cabezas.
- Levanta el corazón de la alpaca y la *uña llamita*, para inmediatamente hacer la *t'inka* y rezar (Foto 16).
- Santos golpea con una fruta el hombro de las personas que se ocupan en mantener quietas a las crías, a la vez que reza: “*musuq charukusun* (renovémonos o bien renazcamos)”.
- El mismo ritual se practica con tres crías de llama.
- Haciendo uso de una gruesa aguja se hace pasar por la oreja la *tika* o adorno.
- Por último, se les cuelga sobre el cuello el collar hecho de frutas (de duraznos) y se les libera.

2:50 p.m.

- El ritual anterior dura aproximadamente 30 minutos y casi al final las mujeres comienzan a tocar la “*tinya*” (tambor), mientras que los hombres, el “*pinquillo*” (flauta).

3:15 p.m.

- Se realiza el mismo ritual para otras tres alpacas hembras, pero con la diferencia de que



Foto 15 Jefe de una familia compuesta rezando mientras alza un platillo de ofrendas, (Foto: Tomada en Ocoruro, Puica, febrero de 1980, por Inamura)



Foto 16 Acercamiento a llamas pequeñas llevando una vasija con el corazón de la alpaca sacrificada y la *uña llamita* (Foto: Tomada en Ocoruro, Puica, febrero de 1980, por Inamura)

a estos no se les coloca adornos en las orejas.

3:50 p.m.

- Por segunda vez, tres llamas hembras se someten al mismo ritual.

4:45 p.m.

- Se sacan los animales del corral. A ambos lados de la salida se han colocado recipientes

de chicha.

5:00 p.m.

- Continúa el ritual de mesa.
- El *sanku* (bolas hechas de maíz para ocasiones especiales) y carne son servidos para consumirlos en comunión con las deidades.
- Al final se da como ofrenda un plato con frutas.

5:20 p.m.

- Se guardan las cosas en el *mesa q'epi* y se da por concluido el ritual.
- Solo Daniel y su esposa se quedan tocando la flauta y el tambor.

22 de febrero

Por la mañana continúa el ritual dedicado a *wakaya* (llamas hembras) y *pacocha* (alpacas hembras) y por la tarde empieza el turno de los *machos* (llamas masculinas) y *pacorqo* (alpacas masculinas).

7:00 a.m.

- La *mesa q'epi* y demás utensilios son llevados al corral.
- Se prende fuego a la *t'ola* que forma el *qonu pacha*.
- Se iza una bandera blanca dentro del corral.

7:30 a.m.

- Con carne y *sanku* comienza la comida en comunión. Santos corta la carne sobre un *wira kuchuna* (plato de madera en el que se corta el sebo), las mujeres sacan el *sanku* de la olla y lo ponen en un plato que Santos usará para repartir la carne.

8:00 a.m.

- Después de preparar las ofrendas, una por una son consagradas a las diferentes divinidades para entregarlas a las llamas del *qonu pacha*.

En este momento se va nombrando en orden a seres sagrados como los siguientes:

Macho qaqarana (nombre de una montaña)

Machos (con esto se designa a las montañas sagradas).

Condori

Suiso

Y otros

Watiri michi michi (pastores de las montañas)

Puqllay (espíritu de la diversión).

Wakaya (llama hembra, en este caso).

Pacocha (alpaca hembra).

Yaq'e (izquierda),⁵⁾ Soldado y Formado (Parece significar persona con poder⁶⁾)

La tarde de este día y el día siguiente fueron dedicadas a los “*macho*” (llamas machos) y “*pacorqo*” (alpacas machos). En la medida en que la ceremonia es casi la misma, es posible obviar su descripción para anotar solamente algunas diferencias.

Para las ofrendas a los *macho* se alistan 6 platillos. Hay 18 granos de maíz dispuestos en tres hileras sobre las cuales se coloca un muñeco de llama hecho de *wira*. Sobre el lomo de esta alpaca se incrusta una hoja de coca simbolizando una bandera sobre el lomo del *macho* carguero.

Tres crías masculinas de llama son conducidas al corral, pero no son sujetadas en el suelo sino unidas entre sí por medio de una cuerda atada al cuello (tal como se hace para controlar a los *machos* cargueros cuando se les pone la carga). La colocación de una “esquila” en el lomo también forma parte de este ritual.

A continuación es el turno del *pacorqo*. Dentro del corral se atan las patas a 3 *pacorqo* y se les mantiene sentados, se les envuelve un cordel de lana en el cuello y se les saca algunas fibras del hombro derecho. La *tika* es colocada en las orejas.

Así concluyen los dos ritos dedicados al ganado. Al final, Daniel hace sonar una campana de cobre y mientras toca el tambor los animales abandonan el corral a través de una salida a cuyos lados hay un *q'ero* y un *mate* con chicha. También se les espolvorea con *yuraq llampu* (harina de maíz).

Después de arrear al ganado hacia un corral se retoma el *sameku* y (comida en comunión con los seres sagrados).

Al día siguiente, el 23, se repite el ritual del día anterior. Las deidades a quienes se consagraron las actividades ceremoniales de estos dos días son:

Wiracocha.

Machoyoq (monte poderoso amo de las llamas macho).

Machos (montañas sagradas): Condori, Suiso, etc.

Macho qaqarana (nombre de una montaña sagrada).

Watiri Michimichi (pastores de la montaña sagrada, dueña del ganado).

Corpuna pampa.

Uiwayoq (amo del ganado).

Puqllayi (espíritu de la diversión).

Wana Pachamama (no se reconoce la diferencia con la “Pachamama” sola.)

Yoq'e, Soldado, Formado.

El proceso del *puqllay* es bastante prolongado y complicado como he explicado. Para los pastores andinos, los verdaderos amos de sus animales son las montañas sagradas y la Pachamama (la madre tierra) cuida su ganado dándole agua y pasto de la tierra. La ceremonia que el pastor les consagra simboliza su visión del mundo divino.

Las festividades religiosas que los agricultores celebran en el valle en nombre de los santos proviene de la tradición católica, mientras que los ritos religiosos de los pastores en el altiplano son más autóctonos.

Esto no significa que hayan permanecido aislados de la influencia española. El pastor andino llama Santiago al trueno y cuando oye tronar cree estar oyendo hablar a

las montañas. Para ellos la Pachamama y la Virgen María son la misma deidad. *Sando*, el nombre con que veneran a las montañas, podría provenir asimismo del español “santo”, aunque no hay certeza al respecto.

5. RELACIONES SOCIALES ENTRE PASTORES Y AGRICULTORES EN EL DISTRITO DE PUICA

5.1 El Compadrazgo

Las relaciones entre pastores y agricultores abarcan un gran número de vínculos sociales y no solo se limitan a las de tipo económico. Las relaciones de amistad entre pastores y agricultores constituyen una especie de asociación a través de la cual se prestan ayuda y colaboración mutua. El llamero no obtiene sus productos agrícolas de cualquier abastecedor en el mercado, sino que lo hace por medio de un amigo suyo. Del mismo modo que cuando tiene que bajar a los pueblos para realizar sus actividades, se alojará en casa de un agricultor conocido quien además cuenta ya en su casa con un patio para acoger a las llamas.

Para el pastor, la carne de sus animales desempeña un rol primordial dentro de las normas de cortesía que debe mantener con sus amigos agricultores. Para tal caso, de especial importancia son el *pichu wera*, grasa de la pata de la llama, y las hierbas medicinales que crecen en el altiplano. Ambos son regalos muy preciados que sirven para consolidar la amistad entre pastores y agricultores.

Una vez establecida la relación de amistad, el hijo que acompaña al padre durante las caravanas hereda el vínculo y lo mantiene. No son pocas las veces en que estos lazos devienen en una relación de padrino, tomada de la tradición católica española.

Parte de estas tradiciones en los Andes se fusionaron con el *uma rutuchi*, término quechua que significa “corte de pelo”. De acuerdo con esta costumbre, al hijo varón se le corta el cabello al cumplir los dos años como parte de una ceremonia en la que recibe de regalo ropa, ganado y dinero por parte de sus padres y amigos de la familia especialmente invitados.

En esta ceremonia se elige a los padrinos del niño. La relación padrino-ahijado es la base de una nueva relación filial con el padrino así como un lazo fraternal entre los padrinos y los padres del ahijado. De este modo, se constituye lo que la antropología cultural conoce como “familia ficticia” y que en los Andes tiene, además, valor funcional. Así, esta institución social convierte, por medio de un hijo, una simple relación de amistad entre dos personas en un vínculo familiar indisoluble.

Son muy raras las relaciones de compadrazgo entre pastores, quienes parecen inclinarse más por agricultores. Según una encuesta que realicé, de 42 vínculos de padrino, 32 eran con agricultores, 9 con comerciantes de fibra de alpaca del Cusco y Arequipa y uno con un *misti* de Arequipa. Solo se dio un caso en el que un pastor tenía como compadre a otro pastor.

Las tensiones latentes entre agricultores, o pueblos de agricultores, originadas ya sea por disputas de tierras y aguas o por daños causados por ganado como caballos, reses u ovejas (todos traídos de Europa y cuya crianza está tradicionalmente en manos de los

agricultores) no existen entre pastores y agricultores. La institución del compadrazgo afianza esta situación de armonía y profundiza la amistad entre estos dos grupos.

5.2 Sistema de cargos

5.2.1 Relaciones en torno a las festividades

La celebración de festividades religiosas entre pastores y agricultores brinda la oportunidad de reforzar sus relaciones sociales.

Los pastores del distrito de Puica participan de las festividades que se llevan a cabo en el pueblo y asumen el cargo de organizar la fiesta. El pastor elegido para la ocasión debe bajar a la quebrada con una caravana de llamas cargadas de carne. En el pueblo, se aloja durante algunas semanas en la vivienda de algún conocido, donde ofrecerá un banquete para invitados que son en su mayoría agricultores. Para elaborar el banquete debe obtener los productos agrícolas necesarios de los agricultores así como su colaboración para la preparación de la comida y la chicha. Con este objetivo, tal como se explicó anteriormente, deberá obsequiar a sus amigos agricultores carne, grasa y hierbas medicinales así como chicha y alimentos.

Las semanas que el pastor pasa en el pueblo haciendo los preparativos para la festividad fortalecen su vínculo de amistad con los agricultores. El pastor que recibe el “cargo”, además, es apoyado por un sistema de ayuda mutua llamado *ayni*. Este sistema de ayuda es utilizado en épocas de siembra, cosecha, construcción de casas o para toda labor que requiera un esfuerzo colectivo, pero dentro del contexto de la fiesta, el *ayni* se refiere al aporte económico que los invitados a la fiesta dan al anfitrión. El cargo recibe el dinero y lleva un registro de la cantidad recibida, de tal manera que a su turno él deberá aportar una cantidad mayor. También es parte de la costumbre que el padrino del cargo se haga cargo de la chicha.

Las festividades y el sistema de cargos cumplen la función de integrar en una estructura social a pastores y agricultores.

5.2.2 Cargos civiles

Cada uno de los distritos cuenta con tres autoridades políticas: un gobernador, un alcalde y un juez de paz. Antes de 1980 dichos cargos eran ocupados por personas designadas por la autoridad departamental, pero después de ese año, con la transferencia del poder del gobierno militar al sector civil, el alcalde es elegido a través de un proceso electoral.

En Puica tradicionalmente los *mistis* ocupaban cargos públicos, pero se dió el caso de que un pastor, cuya casa se ubicaba en el pueblo de Puica, fue elegido alcalde por la población indígena. Se trataba de una persona que después de completar sus estudios secundarios ingresó en una universidad en Arequipa, pero interrumpió su carrera al no poder adaptarse a la vida urbana.

Además de las autoridades oficiales, existe entre los pobladores indígenas otra a la que se le denomina “cargo”. El “cargo” es un puesto público que proviene de la época colonial, ya desaparecido en la mayoría de las regiones del Perú, pero que, como excepción, subsiste aún en Puica al lado de formas modernas de administración pública.

La persona que ocupa el puesto lleva una vara con cabeza de plata, como símbolo

de su posición, y recibe el nombre de “*varayoc*”, expresión que combina el término español “vara” con el quechua “yoq” (llevar). En 1969 la reforma agraria abolió el sistema de *varayoc* en la zona, pero Puica siguió manteniendo la tradición.

El *varayoc* tiene cuatro funciones en la zona de la quebrada: “segunda”, alcalde, mandón y alguacil, mientras que en la puna cumple las funciones de alcalde, segunda y alguacil. “Segunda” es el nombre que recibe una autoridad cuando es designada como alcalde por segunda vez. Dentro de un ayllu no hay alcalde ni segunda al mismo tiempo.

Hasta la década de los sesenta del siglo pasado, cuatro ayllus en la puna y la quebrada mantenían todavía la costumbre de los *varayoc*.

Los *varayoc* se dirigían por turnos al pueblo de Puica donde, bajo la supervisión del gobernador, administraban las labores de policía, comunicación y limpieza entre otras. Así, también en época de carnavales los *varayoc* de los 4 ayllus (2 de la quebrada y 2 de la puna) eran los encargados de lanzar manzanas con una honda durante la ceremonia de *warkanakuy* (hondear).

La ceremonia de “*carga chasqui*” se realiza en año nuevo frente a la iglesia, lugar donde el gobernador recibe la vara del antiguo *varayoc* y se la entregará al nuevo que la recibe de rodillas (Foto 17).

En la actualidad, la función de los *varayoc* es meramente honorífica. Su figura es central durante las festividades, y las procesiones no se realizan sin su presencia. También deben visitar las casas de los cargos de la festividad, quienes lo recibirán respetuosamente, y preparar una cabalgadura para ir a recoger al sacerdote de algún pueblo vecino como Cotahuasi o Alca. Esto se debe a que en Puica no reside permanentemente ninguno.

En el pueblo de Puica se encuentra un lugar sagrado llamado *Taita Achanca*, y el *varayoc* tiene que rogar allí por la protección del pueblo, otra de sus obligaciones



Foto 17 *Cargachaski* o ceremonia de cambio de *varayoc* realizada durante el año nuevo (Foto: Tomada en Puica, enero de 1980, por Inamura)

rituales.

5.2.3 Cargo religioso

El *varayoc* también es elegido como cargo para muchas festividades religiosas celebradas en nombre de los santos católicos, los cuales se encuentran en la iglesia de Puica.

Las fiestas religiosas locales más importantes son la de Santiago, el 25 de julio, la de Natividad, el 8 de setiembre y las de Santa Bárbara y San Juan, el 4 y 5 de diciembre respectivamente.

Durante las celebraciones por el día de Santiago se realiza la corrida de toros, la carrera de caballos local y la procesión. La corrida de toros se realiza frente a la iglesia local, se cerca un área circular a manera de ruedo y se introducen los toros locales que pastan en los campos de cultivo descansados de *laimo* o pastizales alrededor el pueblo. Los campesinos lidian contra los toros usando un poncho o *lliclla* (manta tejida a mano). Para la carrera de caballos, los campesinos montan su animal y lo hacen correr alrededor de la plaza llevando cada uno en su mano una gallina que el *varayoc* debe regalar al gobernador.

La procesión de la imagen del santo presenta un espectáculo folklórico acompañado por los *machos* (llamas) cargueros típicamente adornados para la ocasión. Los *machos* que se usan durante la procesión son traídos desde la puna para la festividad en el pueblo de Puica por el “*qaperu*”, nombre con el que se conoce al pastor elegido como cargo.

Otro papel importante que cumplen los pastores en esta fiesta es la de *tutamayor*. El pastor escogido para el cargo de *tutamayor* debe contratar músicos y danzantes que ejecutarán *Negrilo* y *Washwa*. *Negrilo* es una danza payasada en la que los dos danzantes se pintan el rostro de negro y visten atuendos de tipo colonial. *Washwa*, en cambio, es un estilo más serio en el que participan más personas, todas vestidas con mantos hechos de fibra de vicuña y cascabeles en los pies.

En cuanto a los cargos que ocupan los agricultores para la fiesta de Santiago hay tres: alférez, torero y altarero. El alférez tiene la responsabilidad de organizar la misa y la procesión, el torero debe conseguir y reunir entre la población los animales necesarios para la corrida y el altarero está encargado de preparar el altar de la ceremonia en la plaza.

Los tres cargos implican grandes inversines en comida, alcohol y bandas de músicos, además de las invitaciones que deben hacer a las personas a quienes van a solicitar alguna colaboración para la festividad.

Las celebraciones por Natividad están completamente a cargo de los agricultores. Los agricultores desempeñan los cargos de alférez, torero y altarero. La procesión correspondiente no va acompañada de los *machos* cargueros de la puna.

Las imágenes de Santa Bárbara y San Juan son santos protectores de los pastores, aunque se encuentran en la iglesia del pueblo de Puica, lugar donde se les celebra bajo el patrocinio de los pastores devotos. De dos ayllus (*Qatun* y *Uichay*) en la puna uno venera a Santa Bárbara y el otro a San Juan durante dos años, al cabo de este período se cambia un santo por el otro.

Los cuatro cargos de alférez, altarero, *tutamayor* y *qaperu* están desempeñados por

pastores. Para este acontecimiento el *carguyoq* debe transportar suficiente cantidad de carne de alpaca y llama desde la puna con el fin de agasajar a sus invitados en el pueblo durante más de una semana. Es posible que las fiestas de Santa Bárbara y San Juan no tengan más que como evento principal la procesión, pero sus celebraciones superan en jovialidad a las demás.

5.2.4 Orden del cargo

Los estudios del sistema de cargos, también conocido como “jerarquía político-religiosa”, se realizaron más en Mesoamérica que en los Andes, contando con abundante material escrito al respecto.

El sistema de cargos es una institución en la que un miembro de la comunidad toma una responsabilidad comunal durante un período de tiempo determinado. El cargo asume formas civiles y religiosas. En el primer caso, cuando se le utiliza en la administración pública regional y en el segundo, en las hermandades de devotos católicos.

Como norma, el cargo recae en un miembro varón de la comunidad indígena. Todos los hombres tienen tanto el deber como el derecho de ser nombrados para un cargo. La mujer, como esposa, también está comprometida indirectamente con las tareas del cargo.

Según el orden jerárquico, dispuesto en forma piramidal, en el nivel más alto hay uno o pocos cargos, mientras que en los niveles más bajos se hace más numerosos. Comenzando desde abajo y a intervalos determinados, la vida de un hombre supone un cierto número de cargos que se van acumulando en una especie de carrera social, que permite pasar de cargos políticos a religiosos y viceversa de manera ascendente.

Los cargos de servicio no solo son sin retribución alguna, sino que implican, al contrario, un aporte económico considerable por parte de la persona elegida. Esto se hace más evidente en los cargos religiosos, cuando el cargo tiene que patrocinar una festividad, especialmente tratándose de cargos de nivel superior. Aquel que logra ocupar todos los cargos es respetado por todos, y su opinión va adquiriendo paulatinamente más influencia en las decisiones políticas de la comunidad.

El sistema de cargos como mecanismo de ascenso social y político por medio de la redistribución o derroche del excedente de riqueza constituye el eje de la economía y la estructura de poder de la sociedad comunitaria.

Si el sistema de cargos se consolidó formalmente como institución durante el período colonial, es posible suponer que antes de la llegada de los españoles existían sistemas de reproducción para las festividades religiosas que cumplían una función parecida en mayor dimensión.

5.3 *Gasto ruway* y el viaje para las festividades de Santa Bárbara y San Juan

Las imágenes de Santa Bárbara y San Juan, que se conservan en la iglesia de Puica, son patronos de los pastores, y por lo tanto, son ellos quienes toman el cargo para las celebraciones realizadas en el pueblo de Puica.

Todos los *carguyoq* pastores ejercen su ceremonia del *gasto ruway* en la puna, antes de bajar al pueblo para asistir a la festividad. *Gasto ruway* es una palabra compuesta en la que “gasto” proviene del español y *ruway* del quechua que significa “hacer”. Es un



Foto 18 *Carguyoq* de la fiesta de San Juan y Santa Bárbara que preparan la carne de alpaca para llevar al pueblo de Puica (Foto: Tomada en Ocoruro, Puica, diciembre de 1979, por Inamura)

ceremonial realizado por pastores a manera de preparación que incluye el sacrificio de animales para consumir en los banquetes que se organizan en el pueblo y la partida al viaje (Foto 18).

Tuve la oportunidad de participar en esta festividad en diciembre de 1979 acompañado de un amigo llamado Gregorio y su hermano Patricio, quienes estaban nombrados como cargos del evento. En su estancia, en Ocoruro (o *qatun ayllu*), se llevó a cabo el *gasto ruway* y luego partimos con llamas hacia Puica. En el pueblo pude observar todo el proceso, desde el momento en que llegaron a la casa de un agricultor, donde se alojaron y a quien agasajaron con un banquete, hasta el regreso a la puna una vez finalizadas las celebraciones.

Ese año los pastores del *qatun ayllu* (gran ayllu) recibieron de los del *uichay ayllu* (pequeño ayllu) la imágen de Santa Bárbara. Del mismo modo, los de *qatun ayllu* pusieron a San Juan en manos del *carguyoq* de *uichay ayllu*.

Antes de la festividad, pude visitar la estancia de los hermanos que habían recibido los cargos, uno de altarero y el otro de *qaperu*, justo cuando debía realizarse el *gasto ruway*. Las actividades correspondientes se realizaron según el siguiente calendario:

28 de noviembre: Sacrificio de llamas y alpacas.

29 de noviembre: “Despacho” o ceremonia de partida.

30 de noviembre: Embalaje de carne, ceremonia de colocación de adornos en las orejas y Despacho.

1 de diciembre: Sacrificio de llamas y alpacas (parte agregada) así como Despacho.

2 de diciembre: Viaje en la puna y descanso en un corral.

3 de diciembre: Llegada al pueblo de Puica.

29 de noviembre

Se lleva a cabo la ceremonia de partida del “Despacho” según un ritual denominado “mesa”. En un rincón del corral se coloca una piedra plana, de ahí el nombre de mesa, sobre la cual se pone el “*mesa q'epi*”.

Dentro del corral se reúnen alrededor de 40 *machos* cargueros (llamas). Se enciende un fuego sagrado en un nicho que sirve como altar pequeño. De un cántaro grande las mujeres sirven chicha a los participantes. Parejas de esposos, hermanos, miembros de la familia extendida y amigos participan en la ceremonia. Patricio (hermano mayor) está sentado delante de la “mesa”, la piedra plana, coloca granos de maíz, pétalos de flores, incienso, *pichu wira* (grasa de llama), *llampu* sobre las conchas y platillos de madera, y se les pasa a los participantes, quienes los ponen delante de su boca invocan a la Pachamama (la madre tierra), a Condorillo (montaña sagrada patrona de la estancia) y a otras divinidades.

Después de haber pasado los platos a todos, las ofrendas de los platos se echan al fuego que arde en el nicho. Es el orden principal de un ritual que se repite muchas veces en medio del cual las mujeres no cesan de servir *q'ero* y *mate* con chicha a los participantes. En el momento de beber todos hacen la *t'inka* para la Pachamama, las montañas sagradas y otras deidades. La ceremonia finaliza al atardecer.

30 de noviembre

La mañana entera se dedica al embalaje de la carne de unos diez animales sacrificados en los días anteriores. Durante esta faena también está presente la *t'inka*, ofrenda de chicha a las deidades.

Al mediodía, antes del ritual de la *mesa*, como el día anterior, se alistan los aparejos que servirán para transportar la carga sobre el lomo de los animales. A partir de las dos de la tarde alrededor de 70 llamas son encerradas en el corral para hacer el *q'ompo*, ritual en el que se les cambia la cinta de las orejas y, además, se purifica a las llamas con *t'inka* e incienso mientras las mujeres hacen sonar sus *tinyas* o tambores e improvisan cantos consagrados a las llamas.

A las cuatro de la tarde, sin interrumpir los rituales (*mesa*, *t'inka* y *q'ompo*) se le colocan aparejos, adornos y cascabeles a las llamas. Todo el ceremonial finaliza a las siete de la noche.

1 de diciembre

Temprano por la mañana dos alpacas y una llama más son sacrificadas. Esta vez, aparte del procedimiento normal para matarlas y cortar la carne se utiliza también un punzón. Al momento de matar al animal se le sujeta la cabeza con una *lliqla* (manto tejido), en el que se han envuelto hojas de coca y granos de maíz.

Poco después del mediodía, se conducen unos 40 *machos* cargueros, que se emplearán en el viaje a Puica, hacia un lugar sagrado donde otra vez se realiza el Despacho. Se dice que un fuerte rayo mató a un gran número de animales en este sitio.

Finalmente a la una y media, una larga fila de *machos* cargueros adornados de fiesta sale con rumbo al pueblo de Puica. Los pastores con la caravana descansaron dos noches en corrales de uso público que se encuentran en la pampa de la puna.

La caravana llegó al pueblo a la una de la tarde del tercer día. Los demás *carguyoq* siguieron llegando ese día y el pueblo se llenó de vida. Cada uno iba directamente a casa de un agricultor de confianza (un compadre en muchos casos) para alojarse. Allí las mujeres del pueblo ya habían fermentado la chicha.

5.4 Proceso de la fiesta de Santa Bárbara y San Juan

Dos encargados de alférez (uno por cada ayllu), un *tutamayor*, dos de altarero (uno por cada ayllu) y cuatro de *qaperu* fueron el total de *carguyoq* que participaron en esa ocasión. Los eventos de las festividades sucedieron según el siguiente orden:

3 de diciembre: Fiesta de la víspera de Santa Bárbara

Llegada de los *carguyoq*.

Procesión acompañada de los *machos* cargueros para llevar las imágenes de Santa Bárbara y San Juan.

Vísperas Velakuy de Santa Bárbara, organizada por el alférez del *uichay ayllu*.

4 de diciembre: Fiesta de Santa Bárbara y Víspera de San Juan

En cada uno de los cuatro rincones de la plaza frente a la iglesia se erige un altar.

Procesión (sin participación de los *machos* cargueros).

Vísperas Velakuy de San Juan, por el alférez del *qatun ayllu*.

5 de diciembre: Fiesta final del día de Santa Bárbara. Día de San Juan

Procesión.

Guión Velakuy de Santa Bárbara, por el nuevo alférez del *qatun ayllu*.

6 de diciembre: Fiesta final del día de San Juan

Guión Velakuy de San Juan, por el nuevo alférez del *uichay ayllu*.

En la iglesia de Puica, junto a las imágenes de San Juan y Santa Bárbara, también se conservan los guiones o estandartes bordados en plata que simbolizan a los santos y que encabezan las procesiones. La víspera del día del santo el alférez realiza *Vísperas velakuy* en la casa donde se aloja.

Velakuy es la quechuzación del español “velar” (pasar la noche sin dormir) y *Víspera velakuy* designa entonces al banquete que se realiza la noche de la víspera de la fiesta. Sobre una pared de la habitación se cuelga el “guión” delante del cual se ofrenda una rama de eucalipto con velas encendidas. Delante de este altar los músicos contratados por el anfitrión tocan el arpa y el violín. Todas las personas son invitadas a banquetes como este y los asistentes consumen caldo de carne de los camélidos que trajeron de la puna, toman la chicha, bailan y cantan toda la noche.

Al día siguiente de la fiesta, el alférez entrega el estandarte sagrado al nuevo alférez perteneciente al otro ayllu y en la noche este auspicia un banquete llamado *Guión Velakuy*.

El intercambio de santos tiene lugar cada dos años por lo tanto, al año siguiente (1980)

la transferencia de *carguyoq* sería entre personas del mismo ayllu.

Como los días de celebración de cada santo suceden uno después del otro, los eventos pueden parecer repetitivos y complicados. En realidad sólo se trata de tomar la fecha de la celebración del santo como referencia así como las de la víspera y del guión, antes y después de la fecha correspondiente.

Originalmente, el acto de la transferencia del “guión” se hacía después de la misa celebrada por un sacerdote, pero como es muy difícil lograr que uno de ellos vaya hasta



Foto 19 Llamas cargueros reunidas frente a la iglesia para participar en la procesión (Foto: Tomada en Puica, diciembre de 1979, por Inamura)



Foto 20 Procesión de Santa Bárbara y San Juan seguida de llamas cargueros que recorren el pueblo (Foto: Tomada en Puica, diciembre de 1979, por Inamura)

Puica, normalmente el encargado de la iglesia o mayordomo es quien oficia el acto.

Durante tres días, del 3 al 5 de diciembre las imágenes de San Juan y Santa Bárbara son puestas en andas y sacadas en procesión. El primero de los tres días de procesión el *qaperu* acompaña a las imágenes por el pueblo, arreando a un grupo de llamas bastante adornadas (Foto 19 y 20). El 4 y el 5 de diciembre no se acostumbra a llevar a las llamas y así las andas recorren los cuatro rincones de la plaza, donde el altarero ha erigido sendos altares. Allí, arpistas y violinistas acompañan el banquete que se ofrece.

Esta festividad se empalma con el día de la Sagrada Concepción, el 8 de diciembre. El día anterior, se realiza una procesión acompañada por *machos* cargueros de nuevo, y el día 8 el *carguyoq* inaugura con otro banquete en la plaza frente a la iglesia. Los banquetes en la casa se prolongan hasta el 21 de diciembre, cuando se han terminado todas las comidas y la chicha.

5.5 Estructura social de las festividades: Divisiones e integraciones

Cada uno de los 4 ayllus del distrito de Puica tenía una jerarquía cívica y religiosa en el sistema de cargos. La sociedad de los pastores de puna tiene su propia jerarquía de cargos, la cual es una estructura dual, correspondiente a dos ayllus. El intercambio de santos (San Juan y Santa Bárbara) que se realiza entre los dos ayllus de la puna simboliza muy bien esta estructura dual. La sociedad de los agricultores tenía la misma jerárquica dual, aunque actualmente esta solo sigue funcionando en el pueblo de Puica.

De las festividades más importantes que se celebran en Puica, una pertenece a los agricultores, otra a los pastores y una tercera es organizada por los dos grupos. Los toros y las llamas, ganado que simboliza a los agricultores y pastores, tienen festividades de gran significado simbólico. De esta manera, las tres fiestas importantes reflejan la estructura de la comunidad de Puica, o sea la composición de dos modos de subsistencia (Cuadro 2).

De esta manera, a diferencia del sistema de cargos de Mesoamérica, el de Puica es más complicado debido a las divisiones y subdivisiones que representan. El distrito de Puica en su totalidad se compone de 7 pueblos, incluyendo Puica, y tres anexos de puna, y asimismo está dividido en dos sub-comunidades (agricultores y pastores), que a su vez se dividen en 4 ayllus. Las fiestas religiosas y el sistema de cargos refleja claramente la estructura de división e integración del distrito de Puica como una comunidad total indígena.

Cuadro 2 Las fiestas que simbolizan la estructura de la comunidad de Puica

Santos de la fiesta	Animales que participan	Personas que se encargan
Natividad	Toros	Agricultores
San Juan y Santa Bárbara	Llamas	Pastores
Santiago	Toros y llamas	Agricultores y pastores

(Elaborado por Inamura)

6. AGRICULTURA-PASTOREO EN LA VERTIENTE ORIENTAL DE LOS ANDES

6.1 Q'ero, departamento del Cusco

A continuación se examinará el caso de Q'ero, ubicado en la vertiente oriental, cuya actividad de agropastoreo muestra una configuración completamente diferente al pastoreo de Puica.⁷⁾ Presentaré una breve descripción basada en los trabajos de O. Núñez del Prado y S. Webster en los años cincuenta y setenta, agregando algunas fotos que tomé cuando pude visitar Q'ero en 1980.

Q'ero comprende una extensión geográfica en la que, desde antes de la llegada de los españoles, se asentaba un conjunto de ayllus. Durante la colonia fue convertida en una hacienda. En el año de 1955 un grupo de investigación científica de la universidad del Cusco llevó a cabo allí un estudio de campo. Gracias a la labor del antropólogo cultural O. Núñez del Prado, la hacienda terminó en 1963 con la expropiación de los terrenos de la hacienda, se convirtió en una comunidad indígena.

Q'ero se encuentra aproximadamente a 90 km. en línea recta al este de Cusco, en la vertiente oriental de la cordillera del Vilcanota. Para ir a Q'ero se tomaba un ómnibus desde Cusco hasta Ocongate en un recorrido que normalmente se demoraba un día o, en época de lluvias, varios. De Ocongate se continuaba a pie o a caballo en un viaje que tardaba de dos a tres días. La quebrada de Q'ero se asemeja a un abanico medio abierto en su totalidad. La distancia entre el punto este y el oeste es de más o menos 60 km. y este habitat varía de los 4,800 a los 1,400 m. s. n. m.⁸⁾ (Núñez del Prado 1983: 14–15).

En la parte alta de cuatro pequeños valles, en la puna a más de 4,000 m. s. n. m. se encuentran once poblados con un total de cerca de 350 habitantes. Estos poblados están unidos entre sí por una red de estrechos caminos que constituyen una sola comunidad (Webster 1983a: 32–33).

Los cuatro pequeños valles de la puna se unen y cerca del punto de convergencia se encuentra el poblado central llamado *Qatun Q'ero*. Allí hay unas 40 viviendas hechas de piedra, una pequeña capilla católica y una escuela (Webster 1983a: 33).⁹⁾ En este poblado central, sin embargo, generalmente todas las viviendas están deshabitadas. Los pobladores de Q'ero sólo usan las casas de *Qatun Q'ero* (Foto 21) para las festividades, ceremonias religiosas, reuniones o durante la cosecha de papas.

Además, 25 km. descendiendo desde Q'ero (o a 40 km. desde el altiplano), en la región subtropical (con el nombre de *Pushqero*) se encuentran entre 40 y 50 casas que son usadas durante la cosecha de maíz (Webster 1983a).

6.2 Sistema agro-pastoril y aprovechamiento de alturas

Los habitantes de Q'ero ocupan un área dividida en tres grandes zonas ecológicas. Núñez del Prado clasifica la producción del lugar de la siguiente manera (1983: 15–17):

Puna (de 4,800 a 4,000 m.) - Llamas, alpacas, ovejas, papa (ruki).¹⁰⁾

Q'ero (de 4,000 a 3,200 m.) - Papa, olluco, oca, ñu, ovejas.

Pushqero (de 2,400 a 1,400 m.) - Maíz, ají, camote, calabaza.

En la puna la actividad principal es la crianza de llamas y alpacas. Según el informe de la investigación de 1955, el total de cabezas de ganado en toda la región de Q'ero era de 855 alpacas, 916 llamas y 1,442 ovejas (Núñez del Prado 1983: 22). Aunque una familia puede llegar a ser propietaria de 300 cabezas, en promedio tienen 50 animales.

La gente de Q'ero llama a su casa de la puna *qatun wasi* (casa grande) (Foto 22). La vivienda en sí no es grande, pero cuenta con un patio, granero y un cercado de piedras para el ganado. Allí se depositan artículos domésticos y alimentos. Aparte del



Foto 21 *Qatun Q'ero* en tiempos de carnaval. Época para que la gente se reúna y habite en sus casas (Foto: Tomada en Q'ero, febrero de 1990, por Inamura)



Foto 22 *Qatun wasi* (casa grande) en Q'ero (Foto: Tomada en Q'ero, febrero de 1990, por Inamura)

qatun wasi, cada familia también tiene una casa en *Qatun Q'ero*, que sólo se usa cuando hay festividades, ceremonias, asambleas o para salgunas necesidades agrícolas como la cosecha de papa.

Si bien el producto primordial de la zona agrícola de *Qatun Q'ero* es la papa, otros cultivos son el olluco, la oca y el año. También se cría un número reducido de carneros y reses (Núñez del Prado 1983: 15–16).

Entre *Qatun Q'ero* y *Pushqero* casi no hay tierras de cultivo en las quebradas profundas. En *Pushqero*, además del cultivo principal que es el maíz, se siembran productos propios de zonas tropicales. La vivienda de madera de *Pushqero* también es usada ateniéndose solamente a las necesidades de las labores agrícolas. En el interior hay utensilios domésticos simples, pero no se guardan comestibles ni hay graneros.

Núñez del Prado muestra un ejemplo del movimiento frecuente que realizan los habitantes de *Q'ero* según el ciclo agrícola del año (Núñez del Prado 1983: 26–29). La gente se desplaza con los *machos* cargueros (llamas), cuando hay necesidad de llevar cosas como el maíz cosechado. Las alpacas, cuyo habitat ideal está en el altiplano, deben mantenerse en la puna todo el año bajo el cuidado de alguna persona, que a su vez tiene que permanecer en el *qatun wasi* el año entero. De ese modo, el desplazamiento vertical se repite, pero no es toda la familia que lo hace, sino solamente alguno de sus miembros. El cuidado del rebaño es simple pero constante, y es común que mujeres, niños y ancianos se queden en el *qatun wasi*. Las tareas agrícolas son efectuadas sobre todo por los hombres, pero en época de cosecha la familia completa sale a trabajar dejando a alguna persona en el *qatun wasi*.

Los *machos* cargueros son usados para el transporte de papas, abono y otras cosas entre la puna y *Qatun Q'ero*. Más aún, por ser los caminos a *Pushqero* particularmente empinados, los *machos* son indispensables para el traslado del maíz (Webster 1983a: 37). Este movimiento de transporte por medio de caravanas de llama no obedece a la necesidad de pastoreo del ganado, sino más bien al ciclo de la actividad agrícola (Webster 1983b: 54).

7. PASTOREO TRASHUMANTE DE LA SIERRA ALTA DEL HIMALAYA EN NEPAL

7.1 Los sherpas

Los sherpas (“gente del oriente” en lengua tibetana) son un grupo étnico que habla el idioma sherpa (un dialecto tibetano) en Nepal. Ellos habitan en la pendiente meridional de Sagarmata (Everest). Según la tradición oral, ellos llegaron a este lugar, saliendo de su tierra originaria, el área oriental del Tibet, y atravesaron el Himalaya. La mayoría de ellos se dedican a la agricultura cultivando cebada y alforfón como plantas tradicionales, y en la actualidad, bastantes papas. Algunos de ellos son agricultores-pastores, dedicándose al pastoreo de ganados de yaks o *zoms* (híbridos de yak hembra y toro), así como a la agricultura. Los sherpas de la zona llaman *nak* a la hembra de yak, y se utiliza el termino yak como nombre general que abarca el macho y la hembra.

Ellos practican el pastoreo trashumante, es decir, cuidan de su rebaño al llevarlo a

alturas mayores de 4,000 m. s. n. m. desde la quebrada en verano, y luego lo descienden a una altura de 3,000 o 2,500 m. dependiendo del tipo de ganado (*yaks* o *zoms*).

Me he dedicado a las investigaciones de agricultores-pastores en la quebrada de Junbesi del área Solu. Solu es la parte sur de la provincial de Solukhumbu (Figura 6),

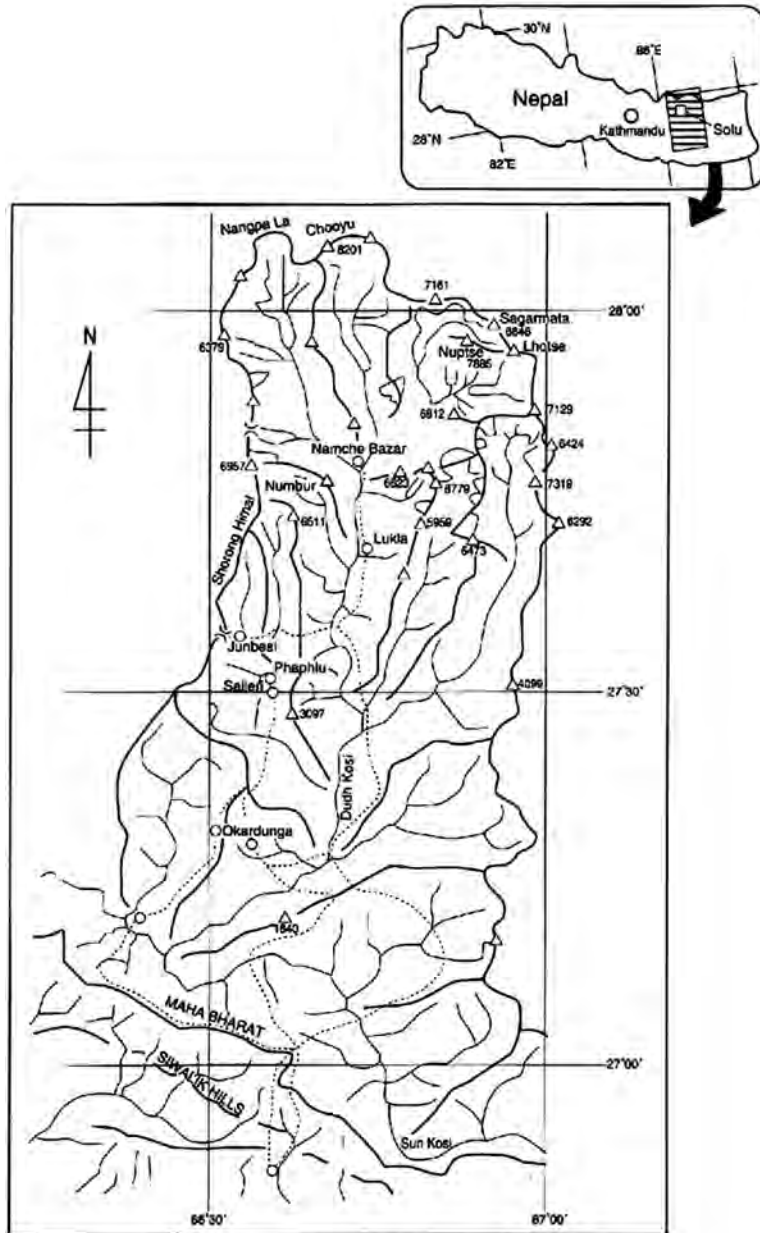


Figura 6 Mapa de Solukhumbu, Nepal (Elaborado por Shuji Iwata)

perteneciente a la zona de Sagarmata en la Región del Este (East Region). Solukhumbu es una de las principales áreas de asentamiento para los sherpas, aunque habitan otros grupos étnicos así como los jat (sub-grupo de casta, diferenciado por el rango de su ocupación). Uno de los pueblos más importantes es Junbesi (2,700 m. s. n. m.) (Foto 23), uno de los pueblos más antiguos (Kunwar 1989: 133). En la parte más alta de la quebrada del pueblo de Junbesi, donde practicamos el trabajo de campo, casi todos los habitantes son sherpas, aparte de algunas familias de Kami (herrerros jat).

Los sherpas se dividen en más de veinte clanes patrilineales, grupos de descendientes que comparten ancestros por parte del lado paterno. Los nombres de clanes de los sherpas en la zona de la quebrada de Junbesi son cuatro: Lama, Salaka, Pinasa y Goparma. Los habitantes de Junbesi son del clan Lama. En los pueblos de Pankarma y Mopun, pueblos ubicados en los lugares más altos de la quebrada de Junbesi, mayormente vive la gente del clan Salaka. De esta manera, básicamente cada pueblo tiene un clan o un clan principal, como una característica del área de Solu; en cambio, en el área Khumbu existen muchos pueblos que están formados de modo multiclánico. Existe un sistema de exogamia que prohíbe el matrimonio entre miembros de un mismo clan, así que, por ejemplo, un joven del pueblo de Junbesi (clan Lama) tiene que buscar esposa en otros pueblos de clanes diferentes, puesto que todas las jóvenes en Junbesi pertenecen al clan Lama que heredaron de su padre.

De manera tradicional, los recién casados viven en la casa de la esposa sirviendo para su familia durante unos tres años, y después, se trasladan al pueblo del esposo, cuando el primogénito ha crecido un poco. Los hijos mayores se van independizando y el hijo menor se queda con sus padres.

Pankarma (a 2,900 m. s. n. m.) es un pueblo pequeño que se sitúa en la parte más alta de la quebrada. Allí, los terrenos del cultivo se encuentran hasta más o menos los



Foto 23 El pueblo Junbesi de los sherpas (Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, octubre de 1985, por Inamura)

3,000 m. La papa se siembra en invierno y se cosecha en verano, la cebada se siembra en otoño y se cosecha a comienzos de verano, y el maíz se siembra a comienzos de primavera y se cosecha en otoño, así como otros productos. De ese modo, es posible cultivar a lo largo del año y, comparativamente, las condiciones para la agricultura son bastante buenas. Por encima del pueblo y sus campos de cultivo se extiende el bosque en la quebrada.

7.2 Los rebaños de yak (y *nak*) y de *zom*

En 1996, doce familias que radicaban en Pankarma se dedicaban a la agricultura (Foto 24), y ocho de estas eran de agricultores-pastores. Dentro de las ocho familias que practicaban la agricultura y el pastoreo, seis familias tenían rebaño de yak (mayormente *nak*, es decir, hembras¹¹) y dos familias tenían rebaño de *zoms* (híbridos entre *nak* y toro). Las otras cuatro familias eran exclusivamente de agricultores y solo criaban reses.

La proporción de agricultura-pastoreo es bastante alta en Pankarma, porque este pueblo se sitúa en un lugar más alto de la quebrada, que es conveniente para la trashumancia. En Junbesi, ocho familias de un total de treinta se dedicaban a la agricultura-pastoreo, dando un índice de 26.7%.

Casi todas las familias que se dedican a la agricultura crían vacas, que se dejan sueltas en terrenos de hierba, incluso en terrenos de cultivo después de la cosecha, pues regresan a sus corrales por la noche.

El rebaño de yaks se compone de unas docenas de *naks* (hembras), un yak semental y un toro semental. El toro sirve para producir *zoms* al cruzarlos con las *naks*. Los *zoms* tienen una ventaja muy conveniente que es la de producir abundante leche, más que los yaks, y se pueden vender a mejor precio. Por esa razón, los agricultores-pastores tratan de producir *zoms*, aunque el cruce entre diferentes especies no siempre resulta exitoso. Cuando los intentos fracasan, los agricultores-pastores hacen que el yak semental se cruce con *naks* para reproducir crías de *naks* o yaks. De todas maneras, después del parto, las *naks* son ordeñadas y producen leche (Foto 25). De la leche se obtiene mantequilla. La leche al ser vaciada a un tubo de madera, es batida y luego esta mantequilla es vendida en el mercado de la ciudad capital de la provincia. De esta manera, los objetivos principales de criar el rebaño de yaks (*naks* con un yak y un toro, dicho exactamente) son producir la leche y obtener *zoms*.

El objetivo de mantener el rebaño de *zoms* es obtener leche en cantidad. A fin de que estas puedan parir, se necesita una operación especial porque los *zopkyos* (híbridos machos) son estériles, pero las *zoms* (hembras) son fértiles. Por tal motivo ellos crían un toro semental junto con las *zoms*, así que el rebaño de *zoms* siempre incluye un toro semental.

La cría de *zoms* (cruce de la segunda generación), llamada *pamun*, da poca cantidad de leche y es débil. Como su valor económico es muy bajo, en la mayoría de casos, a la cría se la deja morir. En realidad, los sherpas son budistas y evitan matar directamente los animales, así que después de haber nacido no le permiten mamar la leche de la madre por algunos días, así que solo podrá hacerlo después. En muchos casos esa operación a la cría le causa diarrea y muere, aunque hay casos en los que sobrevive.



Foto 24 Agricultores cultivando su campo con el arado de bueyes en el pueblo Pancarma (Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, octubre de 1985, por Inamura)



Foto 25 Joven mujer ordeñando una *nak* durante el verano en una meseta a 4,300 m. s. n. m. (Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, julio de 1995, por Inamura)

De esta manera, el rebaño de *zoms* no se reproduce, y los criadores de *zoms* tienen que conseguir terneras de *zoms*, de los pastores de yaks.

7.3 Trashumancia de los agropastores de los sherpas

La trashumancia que practican los sherpas, en terminos generales, consiste en un desplazamiento vertical del rebaño en función de las estaciones: en invierno, el rebaño



Foto 26 Desplazamiento trashumante en otoño hacia una zona más baja en el bosque
(Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, julio de 1995, por Inamura)

pasta en bosques cerca del pueblo, en primavera, poco a poco se van trasladando a la parte alta de la quebrada, a más de 4,000 m. de altura, para pasar allí unos meses en verano, se trasladan a la parte baja en otoño y así sigue este ciclo (Foto 26).

La quebrada está cuidadosamente dividida en terrenos de los clanes, pues cada división por principio solo puede ser utilizada por los miembros del clan. Cada lugar de los pastizales lleva designado un nombre de acuerdo a su calidad y forma, los terrenos de un clan están esparcidos casi en toda la quebrada, desde su cabecera hasta los alrededores del pueblo, y los criadores de yaks o *zoms* apacentan sus animales en diferentes lugares del terreno del clan en el valle, aprovechando la altitud del valle para poder practicar la trashumancia. En caso de que un terreno sea utilizado por pastores de otros clanes, se debe pagar cierta cantidad de dinero al jefe del clan.

Los yaks son animales que se adaptan a climas fríos y los *zopkyos* y las *zoms*, que son cruces con toros, se adaptan un poco más a climas templados. Por lo tanto, el ciclo del desplazamiento trashumante es diferente entre los dos tipos, así que una familia solo cuida una de las dos clases de animales, o yaks (*naks*) o *zoms*.

En la Figura 7 aparece la ruta de movilización de dos familias del clan Lama de Junbesi. La línea punteada señala el traslado del rebaño de yaks criado por la familia P. L. en el año 1993, subiendo y bajando entre los 3,100 y 4,400 m. de altura. A estas alturas los agricultores-pastores habitan en cabañas y el rebaño asciende hasta a unos 4,600 m. de altura, cerca del lago Tsofan para comer pasto. La línea gruesa representa el traslado del rebaño de *zoms* que fue criado por la familia de D. L. en 1992. En invierno, desde diciembre por casi cinco meses viven en los alrededores de Junbesi (a 2,700 m. de altura) o en un bosque más bajo que esa zona. Comparándolo con el rebaño de yaks, el terreno de invierno se encuentra a unos 500 m. más abajo.

La Figura 8 muestra las rutas, los nombres de lugares importantes en los que pastan y sus alturas en forma de diagrama. *Charungka* y *Kyau* son los nombres de los pastizales

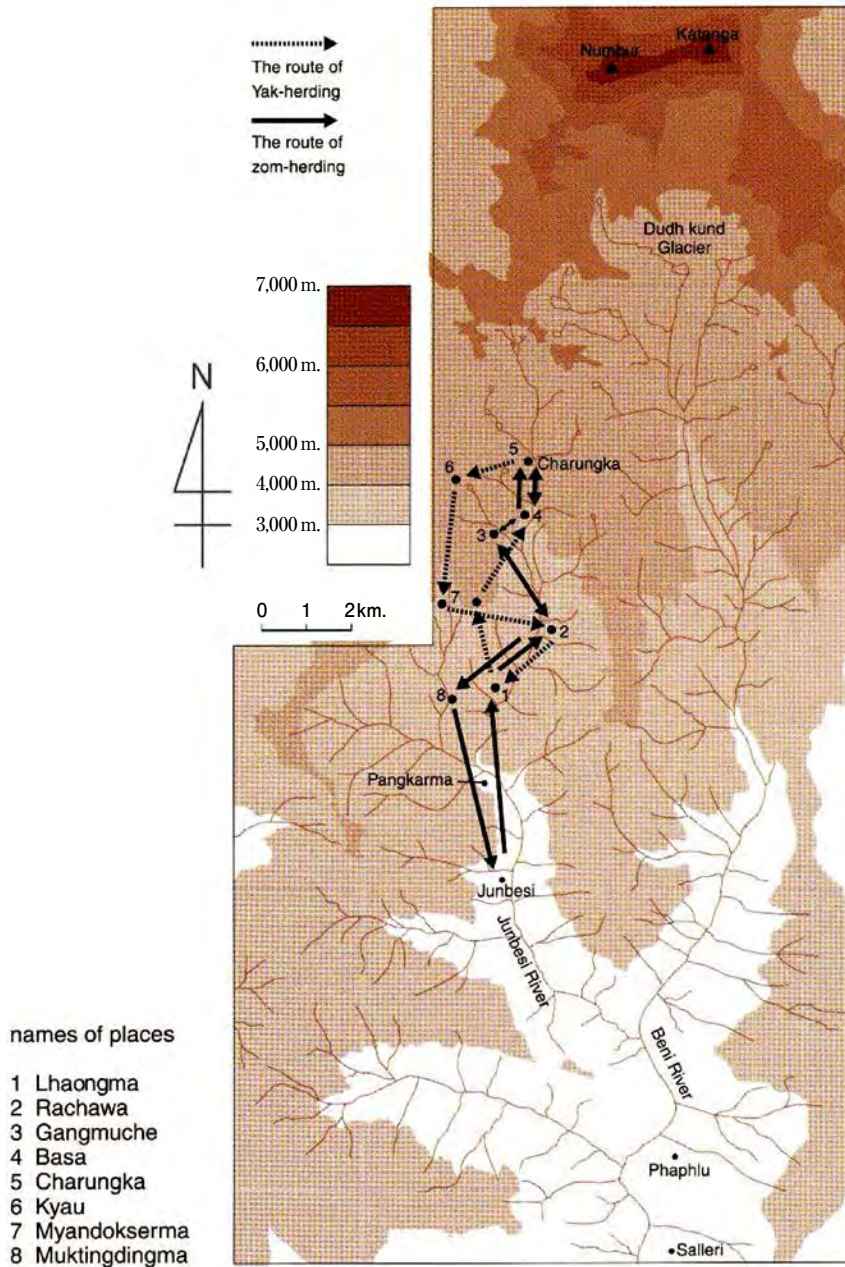


Figura 7 Rutas del pastoreo trashumante de yaks y zoms en la quebrada de Junbesii-Basa, Nepal (Elaborado por Inamura)

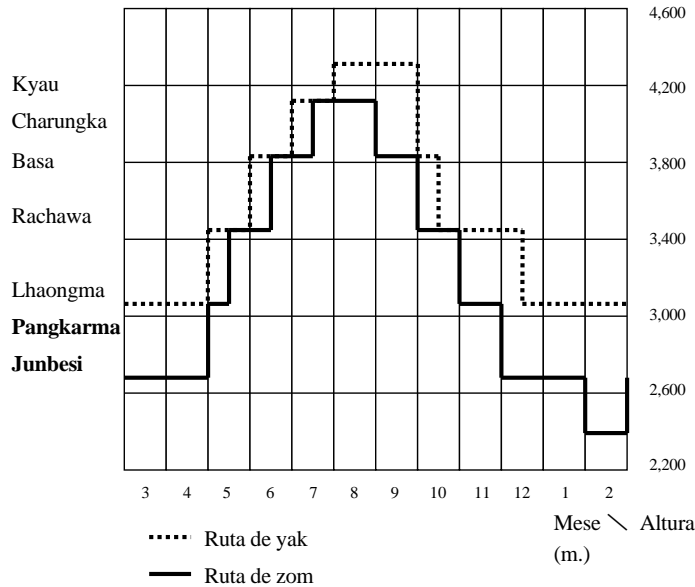


Figura 8 Rutas y la altura del pastoreo trashumante en la quebrada de Junbesi-Basa, Nepal (Elaborado por Inamura)

comunales del clan Lama en verano. Se sitúa a más de 4,000 m. de altura, donde los sherpas del clan Lama pastean su rebaño de yaks por un período de dos meses y medio desde julio. En otoño, antes de que el frío intenso empiece y nieve en las alturas, ellos van bajando hacia la parte más baja, a un poco más de 3,000 m. en invierno, y se quedan desde diciembre por un período de cinco meses. También los *zoms* suben al pastizal de verano en Charungka en julio, pero el tiempo de permanencia allí es solamente poco más un mes.

Los lugares de pastoreo en verano se extienden en planicies bastantes similares a las pampas de las punas andinas, ubicadas por encima del lindero del bosque. Los sherpas tienen casas hechas de piedras, parecidas a las de los pastores andinos. Por otro lado, en la altiplanicie hay casetas firmemente construidas con piedras. Existen dos tipos de casetas de piedra, las de techo de madera llamadas *barki* (Foto 27) y las que se pueden transportar como mantas de bambú, llamadas *tiwak* (Foto 28).

Durante el otoño, el invierno y la primavera, suelen vivir en el bosque, construyendo casetas para vivir y pequeñas chozas para las crías del rebaño, utilizando las ramas de los árboles del bosque. En la choza, una parte de la familia vive cuidando su rebaño, pues el resto de la familia se queda en el pueblo dedicándose más al trabajo de los cultivos. Los miembros de la familia se comunican constantemente al llevar cosas necesarias.

7.4 Trashumancia de pastores del grupo étnico Gurung

Del pueblo de Rumjetar (aproximadamente a 1,300 m. de altura), de la provincia de Okhaldunga, ubicada al sur de la provincia de Solukhumbu, provienen cuatro grupos de



Foto 27 Rebaño de yaks pastando en la meseta durante el verano alrededor de *barki*, un tipo de casa con paredes de piedra y techado de madera (Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, junio de 1995, por Inamura)



Foto 28 Pastores a su llegada después del traslado en otoño, a *tiwak*, un tipo de casa para el pastoreo trashumante (Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, julio de 1995, por Inamura)

pastores de ovejas del grupo étnico Gurung.

En verano, ellos después de haber permanecido casi por un mes en el pastizal comunal del clan Lama de los sherpas, bajan a la quebrada y en otoño, después de la cosecha de terrenos en Junbesi, construyen pequeñas casetas y permanecen por casi un mes (Foto 29). En ese lugar cerca del bosque, se establecen y van a pastear al bosque, regresando el mismo día, y en las noches reúnen a las ovejas en los terrenos para que

dejen su excremento y así fertilicen los campos labrados por los sherpas. Todos los días se trasladan las casetas y al cambiar el lugar donde pernoctan las ovejas, se puede dejar el excremento de modo parejo en todo el terreno. Luego, por parte del dueño de los terrenos, reciben como alimento el *tzampa*, alimento tradicional de cebada para los sherpas, al que generalmente se le añade té salado con mantequilla.

Después de haber permanecido en Junbesi, descienden bordeando el río Dudh Kosi. Luego pasan por la región de Okhaldunga y en octubre, antes del festival Dasain, el más importante del hinduismo, bajan hasta el sur de la región Udaipur, cerca de la frontera con la India. Allí venden ovejas para el cosumo y para el sacrificio a los dioses del hinduismo. Luego, en la primavera, otra vez se dirigen hacia el norte en dirección al valle Junbesi. Este es un caso de trashumancia pastoril por pastores especializados (no agricultores-pastores), que se analizará posteriormente.

7.5 Ritos ganaderos

En *Charungka* (a 4,150 m. de altura), se encuentra un pequeño pueblo formado por casetas de piedra (*barki*). Allí hay una casa donde se reúnen para realizar una serie de ritos de verano llamados *Yarjan*, entre fines de julio y comienzos de agosto. El objetivo de este ritual de verano es rezar a los dioses de montañas sagradas para que cuiden del ganado y de las personas para su bienestar y prosperidad. Es un caso de sincretismo, porque el proceso contiene tanto de animismo como de budismo. Yo, junto con mi colega, Aira Furukawa, pudimos participar en un *Yarjan* que se realizó los días 31 de julio y 1 de agosto de 1995.

El festival *Yarjan* empieza con una ceremonia en *Rumitan* (a 4,400 m. de altura) que está ubicado en lo alto de la subida escarpada del lado norte de *Charungka*. El representante de cada familia después de purificar su cuerpo con agua y sin haber comido ni bebido, se dirige al lugar de la ceremonia. En un lugar pedregoso donde cae la corriente de una cascada hay una especie de altar, hecho de piedras colocadas una encima de otra. Allí los participantes queman incienso, colocan *tarshin* (una rama sagrada) con una bandera blanca, ofrecen mantequilla de yak y cereales como cebada y arroz (Foto 30), y luego rezan inclinando todo el cuerpo al estilo del budismo tibetano. Los pastores Gurung también participan en el *Yarjan*, aunque no rezan al estilo sherpa, porque no son budistas, sino hinduistas.

Rumitan significa lugar de la diosa del agua *Ru*, que tiene forma de serpiente blanca. Dentro del pueblo de Junbesi se encuentra una pequeña capilla llamada *Rumikarm* dentro de la cual se guarda una piedra que simboliza la misma diosa, y también, a mitad de camino desde el pueblo hasta *Charungka*, donde cruzan tres caminos dentro del bosque, se ubica un lugar llamado *Ruminasa*, es decir, “donde descansa *Ru*”. La diosa *Ru*, según ellos, se traslada entre el pueblo y los pastizales en verano, pasando por el bosque. Es una trashumancia simbólica de la diosa del agua, que se realiza paralelamente a la trashumancia de la gente y su ganado.

Después del ritual en *Rumitan*, una ceremonia prácticamente similar se realiza colocando un ramo con una bandera amarilla en el lago *Tsotan* (a 4,600 m. s. n. m.), donde se encuentra la diosa del lago, y además, cerca de ahí se continúa la ceremonia



Foto 29 *Gurung*, pastor de ovejas que pasan un mes en el pueblo de Junbesi (Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, setiembre de 1994, por Inamura)



Foto 30 Pastores sherpa practicando el ritual de *Rumitan* mientras los pastores gurung lo observan (Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, julio de 1995, por Inamura)

para la diosa *Tsen*, inmensa roca del espíritu de un solo ojo, colocando una bandera roja. Después de terminar los ritos en esos tres lugares sagrados, juntos comen la misma comida de las ofrendas.

Después en la tarde, las familias de pastores se reúnen en la casa de reuniones de *Charungka* y es invitado un sacerdote budista con sus dos ayudantes del monasterio cerca del pueblo de Pankarma (Foto 31). El ritual que se realiza en la casa se basa en el budismo tibetano y consiste en la preparación de *tolmas* especiales, o sea ofrendas que se hacen de *tsampa* (cebada tostada y molida) con mantequilla de yak, oraciones budistas y



Foto 31 Monjes budistas rezando frente al altar en la casa de reunión en *Charungka* (Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, julio de 1995, por Inamura)



Foto 32 Pastor sherpa acomodando el altar donde se colocaron las ofrendas que simbolizan las montañas sagradas (Foto: Tomada en Solukhumbu, Nepal, julio de 1995, por Inamura)

un banquete con bastante *chan* (alcohol fermentado de panizo o maíz). Los pastores hacen dos *tolmas* grandes, que simbolizan las montañas sagradas que protegen a la gente y los animales, además de *tolmas* normales junto con figuras de animales como yaks u ovejas (Foto 32).

El ritual y el banquete son organizados y solventados, en cuanto a bebida y comida, por los encargados que se llaman *Rawa*, integrado por dos sherpas y dos gurungs, que se eligen cada año entre quienes apacentan en estos pastizares de verano.

De esta manera, la trashumancia de los rebaños de yaks y *zoms* de los sherpas y la trashumancia de ovejas de los gurungs coinciden en la misma quebrada y se puede ver en ellos la relación de reciprocidad entre dos grupos étnicos.

7.6 Trashumancia de los sherpas de tierras altas

Según K. Kano, los llamados “sherpas de tierras altas” son un grupo que tiene como base un asentamiento a más de 3,000 m. de altura. Concretamente, la parte alta del río Dudu de Khumbu y el afluente del río Tamba de Rolwaring son las regiones de ellos. Los sherpas en ambas regiones generalmente se dedican al cultivo de maíz, trigo, cebada y al pastoreo de yaks y *zoms*. Los sherpas de tierras altas se dedicaban al comercio entre el Tibet y la India hasta que ocurrió el conflicto fronterizo entre China e India. Ahora algunos pueblos como Namche y Lukla tienen bastantes negocios para el turismo, cabañas y tiendas comerciales para el alpinismo, pero en otros pueblos una gran parte de las familias básicamente trabajan para la agricultura y el pastoreo (Kano 1979: 9).

En comparación con el área de Solu, los sherpas de tierras altas tienen limitada extensión de terrenos de cultivo y además su productividad es más baja, pues el clima es muy frígido. Por esta y otras razones ecológicas y sociales su modo de trashumancia es diferente al del área de Solu, tiene un carácter más integrado entre el pastoreo y la agricultura.

Un pueblo de los sherpas de tierras altas generalmente se compone de varios clanes, diferente al de los pueblos en Solu, por lo tanto, no hay sistema de posesión de pastizales por parte de los clanes, ni existe un control de su uso. Fürer-Haimenforf reporta que es normal que pasten en el mismo lugar pastores de diferentes pueblos en verano (Fürer-Haimenforf 1964: 7).

Cada familia normalmente tiene de tres a cuatro casas, además de la casa en su pueblo principal, esparcidas a diferentes alturas de la quebrada. Las casas de algunas familias forman pequeñas poblaciones. Estas poblaciones con campos de cultivo pueden llegar hasta los 4,300 m. de altura, y las que solo tienen pastizales bordean los 5,000 m. de altura (Kano 1978: 87). Los agricultores-pastores se encuentran con un aumento de trabajo, pero disperso según la altura (Fürer-Haimendorf 1964: 8; Kano 1978: 90, 1979: 14).

Los sherpas de tierras altas generalmente efectúan dos ciclos de trashumancia al año (Kano 1978: 88–89; 1979: 9–15). El primer ciclo va de primavera a otoño, pues es un periodo que depende de los pastos naturales: en primavera van ascendiendo y en otoño, descendiendo. El segundo ciclo es un desplazamiento contrario a las condiciones naturales. En invierno (de fines de otoño a comienzos de primavera) suben a terrenos de altura, donde hay bastante nieve. El objetivo de este segundo desplazamiento es brindar paja de cebada o pasto cortado y almacenado en las casas ubicadas en las partes altas de la quebrada. También este segundo ciclo de trashumancia tiene el objetivo de abonar los campos de cultivo dispersos en las partes altas de la quebrada con el estiércol del ganado

(Kano 1978: 88–90; 1979: 14–15).

La ubicación de casas a diferentes alturas y el sistema de doble ciclo de desplazamiento son aspectos que se relacionan mutuamente en cuanto a la trashumancia de los agricultores-pastores de los sherpas de tierras altas, pues así se refleja la fuerte integración de la agricultura y el pastoreo.

8. EL PASTOREO NÓMADA EN *Gobi*, MONGOLIA

8.1 Cambios en Mongolia e inicio del trabajo de campo

Antes de describir esta sociedad nómada, me gustaría resumir brevemente los cambios acontecidos durante los últimos cien años desde su independencia y etapa socialista hasta el presente, así como el correspondiente trabajo de campo. Por otra parte, los términos del mongol se presentan en *itálicas*.

Mongolia declaró su independencia de la dinastía Qing en 1911 y logró consolidarla en 1921 con el apoyo del Ejército Rojo de la Unión Soviética. Durante la independencia el jefe de estado fue el Bogd Khaan (Buda vivo), pero, después de que falleciera en 1924, Mongolia optó por un régimen socialista bajo la fuerte influencia de la Unión Soviética, originando así la República Popular de Mongolia. En aquella época la mayoría del ganado pertenecía a la aristocracia y al clero y además había muchos pastores empleados que no contaban con su propio ganado. Sin embargo, desde la segunda mitad de los años cincuenta se promovieron políticas socialistas, se confiscó el ganado a los sectores privados y alrededor de 1959, al estilo del koljós de la Unión Soviética, las cooperativas agropastorales *negdel* fueron implementadas. En consecuencia, casi todo el ganado pasó a formar parte de las cooperativas *negdel*, o del Estado, excepto una pequeña parte en manos del sector privado. Los pastores, que ya se habían sindicalizado, empezaron a criar el ganado de los *negdel* y a recibir un salario. Además, basados en la “teoría” de que la división del trabajo incrementaría la eficiencia del pastoreo, las variedades de ganado fueron divididas en pequeños grupos para que cada familia mantuviera única y exclusivamente un tipo de ganado por medio de contrato. No obstante, antes del colapso de la Unión Soviética, en 1990 Mongolia abandonó el régimen socialista para asumir la democratización y la economía de mercado. Las cooperativas *negdel* fueron desmanteladas, el ganado se privatizó y se retomó el pastoreo nómada “tradicional”.

En mayo de 1993 por primera vez formé parte de una investigación sobre problemas del medio ambiente en Mongolia, la cual estaba encabezada por Shohei Yonemoto, y para entonces la reciente transformación política hacía que el país abriera sus puertas a los extranjeros. Para este estudio, en colaboración con el periódico oficial de aquel entonces, entrevistamos al ministro del Medio Ambiente, figuras clave en la cartera medioambiental, investigadores y autoridades provinciales y distritales de varias zonas del país. Durante las entrevistas los encargados del proyecto estuvieron sorprendidos por la facilidad de recordar información estadística por parte de los informantes. Me daba la impresión de que la falta de información impresa era una práctica heredada del régimen socialista. Aunque la metodología de investigación para este estudio inicial en Mongolia

era distinta de aquella empleada en el trabajo de campo antropológico, las entrevistas en sí eran interesantes porque continuaban la “tradicción” de la era socialista. Esta situación se reflejaba en puntos de vista oficiales y comunes y por eso a partir de la experiencia de esta investigación entendí la importancia de abordarla desde enfoques macro y micro.

Mientras tanto, como deseaba conocer la vida social de los nómadas desde una perspectiva micro, solicité al personal del periódico que preparara una visita a alguna familia nómada. De ese modo, me presentaron a una en la provincia de Töv (en el centro del país). Se trataba de una familia nómada que manejaba el ganado ovino de la empresa periodística. Esta empresa pública poseía ganado ovino con la finalidad de autoabastecer a sus empleados de alimentos como carne y lácteos.

Esta fue mi primera experiencia dentro de una sociedad nómada y la familia anfitriona me recibió con absoluta confianza. Durante el segundo día nevó intensamente y de esa manera pude experimentar más el hábitat de Mongolia. Después de las dos semanas de itinerario planificadas por el equipo de investigación, por mi cuenta decidí ampliar mi estadía otras dos semanas para continuar el estudio de la sociedad nómada. Durante esta investigación inicial pude entablar relaciones con el Doctor Sukhbaatar, geógrafo miembro de la Academia Mongola de Ciencias. Él era un investigador de campo que había visitado todos los distritos de Mongolia, aproximadamente 300.

Para mí, que había estudiado las sociedades pastorales andinas e himalayas, el área central nómada de Mongolia se presentaba como un campo interesante y durante la siguiente década realicé investigaciones casi todos los años. A medida que Mongolia progresaba rápidamente del socialismo al liberalismo y a la economía de mercado, el estilo de vida de los pueblos de cada región ha ido cambiando año a año. Como a partir de 2004 he estado más concentrado en investigaciones de los Andes y el Himalaya tibetano, he estado temporalmente alejado del país. Sin embargo, desde 2013 he continuado trabajando en Mongolia en algunos proyectos de investigación, incluido uno sobre la prevención de desastre.

8.2 Entorno natural del *Gobi* y área de investigación

A grandes rasgos el entorno natural de Mongolia puede ser dividido en tres categorías: *Khangai* (la región montañosa), *Tal* (las estepas) y *Gobi* (la región árida). En este último se ha dado a conocer el nomadismo de extensas áreas de desplazamiento y de mayor flexibilidad en cuanto a sus formas. El *Gobi* es una región árida del sudeste mongol, la cual no es muy escarpada. Con una altitud aproximada de 1,000 m. s. n. m. este es más bajo que la región de estepas central y también presenta inviernos más suaves. Debido al clima árido, los camellos son muy importantes en *Gobi* y la mayoría de pastores cría cinco clases de ganado (camélido, equino, vacuno, ovino y caprino), que son considerados óptimos para el pastoreo nómada mongol. En otras regiones aparte del *Gobi* los camélidos son escasos y de ahí que muchos pastores solo críen cuatro variedades.

El *Gobi* es hermoso durante el verano, con un ligero verdor sobre la superficie que se extiende por el horizonte. No obstante, si observamos alrededor nuestro, podemos apreciar la superficie marrón de la tierra. Solo hay pasto pequeño que al ser resistente a la aridez apenas crece. En el *Gobi* los pozos de agua son muy importantes. Aun así, la

lluvia esporádica crea largos charcos de agua. La lluvia en el desierto parece filtrarse en la superficie inmediatamente, pero el suelo del *Gobi* tiene un drenaje deficiente. Esto se debe a que las finas partículas de arena amarilla cubren los intersticios de la grava generando un suelo impermeable. Tales charcos no solo están destinados al ganado como abrevaderos hasta que se sequen, sino también a la subsistencia de los pastores.

Realicé trabajo de campo en el distrito de Ulziit, provincia de Dundgobi, cuatro veces desde 1993 hasta 1998 y posteriormente en 2019. Hay una distancia aproximada de 300 km. desde la capital, Ulán Bator, hasta el centro de la provincia. Después de viajar hacia el sur a través de la región central de estepas ocupada por yurtas dispersas de pastores, finalmente se desciende a las llanuras del *Gobi*, donde se encuentra Mandalgobi, la capital de la provincia. Hay una central eléctrica en la entrada del pueblo y algunos edificios de hormigón se alinean en calles maltrechas. En aquella época una estatua de Lenin se erigía como vestigio de la era socialista.

El área de investigación, el distrito de Ulziit, se ubica a 100 km. más hacia el sur de Mandalgobi. Primero, hay que dirigirse a la zona central de asentamientos del distrito. Ahí se encuentran las oficinas gubernamentales, escuelas y hospitales, así como los edificios abandonados de una central eléctrica y de una planta procesadora de lácteos que dejó de funcionar después de la transición a la economía de mercado. Algunas *gers* (yurtas) y casas de madera se alinean en los alrededores.

En mi primera visita al distrito de Ulziit, junto con el señor Sukhbaatar y otros acompañantes, me hospedé en un hotel de *ger*, el único alojamiento. Cuando le pregunté a la dueña del hotel si yo podía visitar alguna familia de nómadas, ella sugirió que visitara a su madre, Huheni. Ella nos condujo hasta el *ger* de su madre, que estaba situado 30 km. al sur, zona en la que estaba de pastoreo.

La familia me dio una cálida bienvenida y permitió que me quedara algunos días. Al año siguiente, en 1994, primero, visité el *ger* de la señora Huheni durante la primavera temprana de marzo, cuando todavía seguía nevando. En ese viaje a mitad de camino, vi a un pastor montado en un camello. Cuando me acerqué a preguntarle sobre cómo llegar, me percaté de que todavía era una joven niña. Luego, al preguntarle al señor Sukhbaatar sobre lo que ella estaba haciendo, me respondió que estaba buscando el cordero que acababa de nacer para ponerlo en la bolsa a sus espaldas y regresar a casa. A veces las ovejas paren corderos en las estepas y si se quedan solos, se hielan y mueren. Estaba muy sorprendido de que esta niña, que tendría solamente unos diez años, pudiera montar a camello y realizar una labor tan importante por sí misma.

Desde entonces hemos visitado la misma familia varias veces. Particularmente en el *Gobi*, los nómadas hacen largos desplazamientos y cambian de asentamiento. Desde Mandalgobi los caminos no parecen ser más que surcos. La densidad poblacional es baja y hay pocas *gers*, así que no es sencillo encontrar gente y preguntarle cómo llegar al lugar deseado. Daba serenidad estar en compañía del geógrafo Sukhbaatar, pero llegar a un destino puede ser complicado.

8.3 Desplazamientos estacionales y zonas de campamento en *Gobi*

En cuanto a la vida nómada, grupos de dos o tres familias de parientes cercanos o de

amistades frecuentemente arman un *ger* cada uno al lado del otro (Foto 33). Este agrupamiento se denomina “*hot ail*” (Foto 34). Si hay demasiado ganado, el pasto de los alrededores desaparecerá inmediatamente. No obstante, es poco práctico que una sola familia haga todos los quehaceres, por ello dos o tres familias sería lo mejor. Como el grupo familiar de la señora Huheni, antes de que sus hijos se casaran, tenía bastantes miembros y ganado, este solo lo conformaba una familia. Cuando sus hijos se casaron, recibieron su propio ganado y *ger* para independizarse, pero aun así, formaron un *hot ail* con sus parientes. El hijo más joven y último en haberse casado sigue viviendo en la



Foto 33 Armado de un *ger* (Foto: Tomada en Dondgobi, Mongolia, setiembre de 1993, por Inamura)



Foto 34 *Hot ail*, unidad pastoril generalmente formada por 2 o 3 familias (Foto: Tomada en Tub, Mongolia, agosto de 2005, por Inamura)

misma *ger* y compartiendo el ganado con sus padres.

Ahora bien, ¿específicamente en qué consiste el nomadismo? Para la investigación de 1997 ya se había observado el desplazamiento estacional de esta familia por un período de cinco años. Las siguientes descripciones indican la ubicación del campamento, la temporada de desplazamiento, la orientación tomada y la distancia recorrida. El significado de lugares identificables aparece entre paréntesis. Con la ayuda del geógrafo Sukhbaatar les preguntamos el nombre de los lugares, la distancia y dirección de los desplazamientos y así pudimos identificarlos en un mapa (Figura 9). Al cotejar la información en el mapa nos sorprendimos de la precisión con respecto al sobresaliente sentido de la orientación y la distancia de estos nómadas.

Ubuknii Hond (“lugar de los ancianos” en mongol), ubicado a 20 km. en dirección

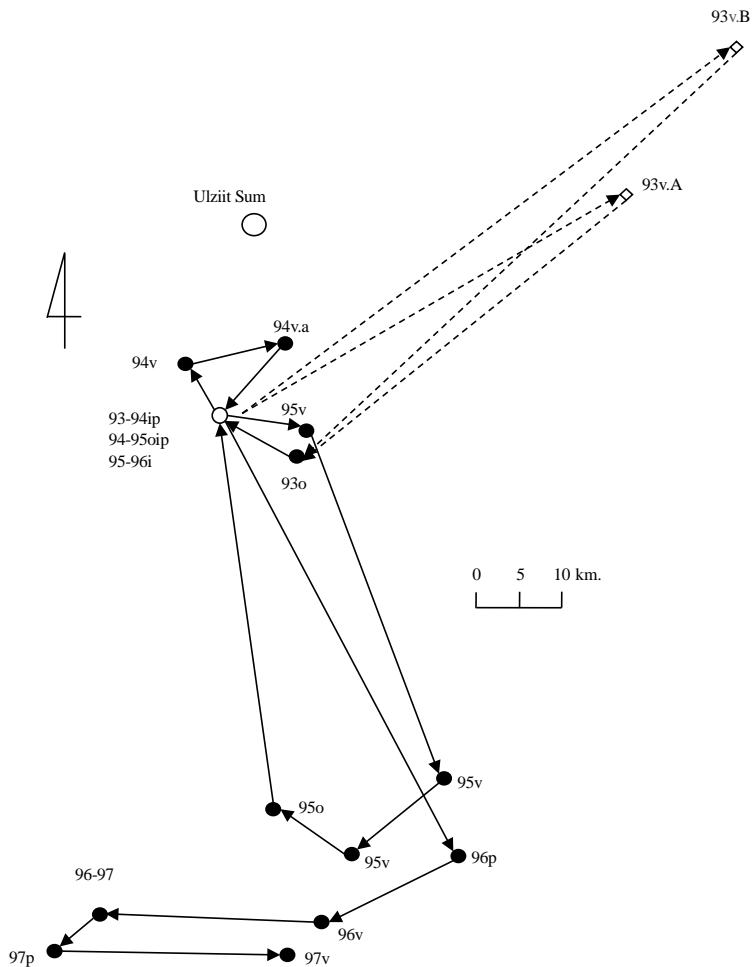


Figura 9 Movimiento estacional de un *hot ail* (una unidad pastoril, en este caso una familia) Indican v: verano, o: otoño, i: invierno y p: primavera. (Elaborado por Inamura)

sudsudoeste del centro del distrito, era el *ubul juu* (campamento de invierno). Ellos trasladaron su *ubul juu* a *Uul Tsog* (“lugar desolado” en mongol), construyendo corrales nuevos de madera. Voy a mostrar una parte de los movimientos que se practicaron durante el invierno de 1996 y verano de 1997.

Invierno-primavera de 1995 y 1996: *Ubuknii Hond* (“lugar de los ancianos”).

↓ Mayo de 1996, desplazamiento hacia el sudsudeste de unos 55 km.

Verano de 1996: *Unegd* (“lugar donde hay zorros”).

↓ 20 de agosto de 1996, desplazamiento hacia el sudoeste de unos 15 km.

Verano-otoño de 1996: *Seeg* (“colina alta”).

↓ Octubre de 1996, desplazamiento hacia el noroeste de unos 10 km.

Invierno-primavera de 1996 y 1997: *Uul Tsog* (“lugar desolado”), nuevo campamento de invierno.

↓ 25 de abril de 1997, desplazamiento hacia el oeste de unos 20 km.

Verano de 1997 ①: *Bag Ubuu* (pequeño ubuu).

↓ 23 de mayo de 1997, desplazamiento hacia el sudoeste de unos 5 km.

Verano de 1997 ②: *Ar Dersnii* (se le denomina *Ders* a la hierba que crece donde hay agua).

↓ 16 de junio de 1997, desplazamiento hacia el este de unos 25 km.

Verano de 1997: *Shoboonii Ubul* (delante de la colina en forma de ave).

Por lo tanto, aunque los pastores de *Gobi* se desplazan con flexibilidad según las condiciones del clima y del pasto, si se observan los tres primeros años de movimientos, es posible darse cuenta de que los campamentos de invierno y primavera temprana son similares casi todos los años. La razón se debe a que durante esta temporada del año ellos arman *ger* en un corral fijo denominado *ubul juu* (campamento de invierno). El invierno es crudamente frío y aunque la primavera temprana también lo es, esta época coincide con la temporada de alumbramientos de corderos y chivos. Entonces, por regla general, ellos deben regresar a los establos fijos en invierno y primavera debido a la necesidad de proteger a las crías. Por otro lado, no necesitan preocuparse por el abastecimiento de agua en invierno. Como la nieve del otoño se mantiene hasta la primavera, al colocarla en ollas se puede derretir y utilizar, el agua de consumo se puede obtener en cualquier lugar.

Para el período de la primavera tardía, el verano y el otoño, dependiendo de las condiciones de lluvia, se buscan lugares con abundantes pastos para construir las *ger*. Sin embargo, como también necesitan agua para el uso doméstico y para el ganado, se eligen zonas de charcos y pozos cercanos. En relación con el área de desplazamiento, por regla general, se restringe dentro de los límites de la circunscripción administrativa del *sum* (el distrito), pero dependiendo de las condiciones de lluvia, es posible viajar a otros o, incluso, a otras provincias. En la región del *Gobi* la distancia de desplazamiento es frecuentemente mayor a 100 km.

El verano de 1993 fue la temporada de mayor desplazamiento, especialmente por la escasez de lluvia. Aquel verano la familia se dividió y, al compararse con el área de

desplazamiento, la señora Huheni por sí misma acampó en *Bodalgans Us*, a unos 50 km. al noreste del previo campamento de invierno, con una manada de camellas y sus crías, así como ovejas y reses (Figura 9, 1993V: A). Dos de sus hijos se establecieron en Uizen, a unos 80 km. al nordeste del campamento de invierno con una ágil manada de caballos (Figura 9, 1993V: B), y otro hijo dijo que sin mayor esfuerzo se dirigió a un emplazamiento más distante con camellos ágiles (no señalado en el mapa). Posteriormente, durante el otoño de aquel año la familia se reunió en *Hohoo Bond* (1993). En los meses de verano la necesidad de alimentar al ganado con la mayor cantidad de pastos naturales se aprecia en los desplazamientos frecuentes y distantes. Con fines de pastoreo, al desplazamiento lejano, temporal y rápido del ganado desde el campamento permanente se le conoce como *otol*.

8.4 Estructura de los grupos de ganado y pastoreo

8.4.1 Establos fijos de invierno y pastoreo

Una de las cuestiones más importantes en el pastoreo nómada es cómo sobrevivir a los inviernos severos de Mongolia. El *Gobi* es llano, pero presenta leves ondulaciones y colinas en algunos lugares. Para proteger al ganado de los vientos del norte del invierno, se construyen *ger* en campamentos de invierno o establos fijos parcialmente techados en la parte sur de las colinas. Esto significa que se aprovechan las variaciones microtopográficas. Los establos para el ganado se construyen con madera de la región de estepas, pero en el *Gobi* los árboles son escasos y no solo se utiliza madera, sino también piedra y estiércol de reses. En el *Gobi*, el estiércol del ganado también es importante por ser combustible. Hay algunas regiones donde los campamentos de invierno y primavera están separados y cada uno tiene su propio establo, pero en el *Gobi* es complicado construir establos fijos debido a la escasez de madera. Por lo tanto, en la mayoría de los casos el ganado permanece desde el invierno hasta la primavera temprana en los *ubul juu* (campamentos de invierno).

Al quedarse en los *ubul juu*, las cabras y ovejas paren sus crías en la primavera temprana. Como las crías de ovejas y cabras son vulnerables al frío, los establos fijos han sido adaptados para protegerlas. Se emplean de la siguiente manera según vayan creciendo (Figura 10).

Primero, durante el primer o segundo día de vida son colocadas dentro de una caja invertida llamada *alag* ①. Después de eso, por las noches las crías son resguardadas en una especie de caja de madera denominada *punz* ②. Los recintos ③ y ④ son cercos para corderos y chivos. Cada mañana los pastores llevan los corderos, chivos, ovejas y cabras uno por uno a otro cerco exclusivo para que sean amamantados (Foto 35). Pasados unos 15 días después de nacer, son alimentados dentro del cerco con pasto cortado y traído, y desde los dos meses ya pueden salir a pastear en la estepa.

8.4.2 Pastoreo de verano

La Figura 11 se basa en tres días de pastoreo durante el verano de 1997. La dirección del ganado que pasteaba variaba de un día a otro. Me dijeron que la orientación del pastoreo dependía de las características del pasto y de la ubicación de fuentes de agua. El ganado

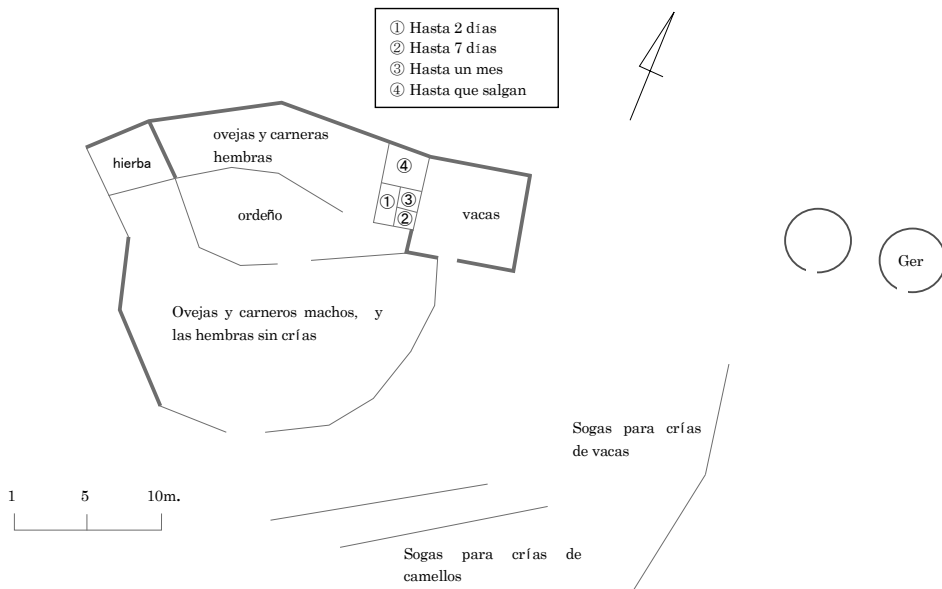


Figura 10 Establo de ganados para invierno y primavera (Elaborado por Inamura)



Foto 35 Traslado de las crías al lugar de sus madres, una por una (Foto: Tomada en Dond Gobi, Mongolia, marzo de 1994, por Inamura)

joven casi siempre se encuentra en el lado opuesto al de las madres. También se dice que los camellos prefieren seguir al viento. A manera de abrevaderos el ganado utiliza amplios charcos de agua y cuando tienen más sed se dirigen a los pozos. En verano el ganado necesita consumir agua una o dos veces al día. En cambio, durante el invierno el

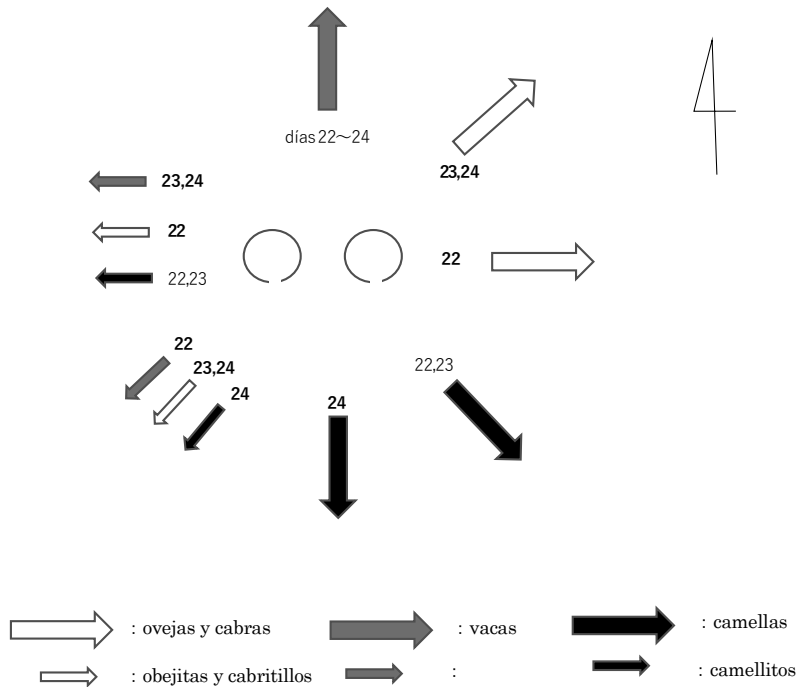


Figura 11 Separación de madres y crías de los ganados (Elaborado por Inamura)

ganado come nieve y no necesita ser provisto de agua. No obstante, en lugares donde no hay nieve, es necesario abastecerlo una vez cada dos días.

A continuación se muestra la estructura de los tipos de ganado y la forma de pastoreo desde el campamento permanente a lo largo de un día para la región del *Gobi*.

Camellos

Grupo A (machos y hembras sin crías)

Pastean libremente, en invierno se dirigen a parajes lejanos (a 20 o 30 km.), en muchos casos no vuelven al establo por la noche (Foto 36). Durante el verano pastean relativamente cerca y regresan una vez al día.

Grupo B (madres en amamantamiento)

Como tienen crías no pueden apartarse demasiado lejos.

Grupo C (crías)

A partir de los cinco meses ya pueden pastar por sí solas, pero para entonces lo hacen en dirección opuesta a la de las madres. Por la noche son atadas con un *zul* (cuerda fijada en el suelo). Como hay que ordeñar a las camellas la mañana del día siguiente, de esa manera se impide mamar a las crías.



Foto 36 Rebaño de camellos regresando al campamento pastoril (Foto: Tomada en Dond Gobi, Mongolia, agosto de 1994, por Inamura)

Caballos

Grupo A (machos castrados)

Este conjunto puede estar compuesto por cualquier cantidad de machos castrados. Normalmente se les deja por su cuenta y pueden ser reagrupados según algunas necesidades, como la de cabalgar.

Grupo B (un semental con un subgrupo de 10 a 20 yeguas)

Debido al ordeño realizado en el verano, se les deja pastar cerca. Como los potrillos están sujetos con un *zul*, las madres no pueden apartarse muy lejos. Excepto en verano, cuando no se los necesita ordeñar se les deja por su cuenta, aunque permanecen dentro de los límites regulares. Concretamente en otoño abarcan un área de unos 20 km., en invierno, un área entre 50 y 100 km. y en primavera permanecen dentro de los límites de un área intermedia entre la de invierno y la de otoño.

Grupo C (crías)

Durante el período de ordeño, son atadas con el *zul* por las mañanas. El resto del tiempo están pastando junto con sus madres.

Vacas

A este ganado casi siempre se le deja por su cuenta y no se aparta demasiado lejos. A lo sumo se dispersan en un área de 5 o 6 km. Los terneros ya pastan a partir de los dos meses de nacer, pero por la mañana después de que las vacas madres hayan pastado, estos van a buscar pasto en otra dirección. Al atardecer los terneros son atados al *zul* y al anoecer las vacas son reunidas y ordeñadas para luego pastar nuevamente juntos. Los terneros no son atados al *zul* por las noches ni en verano, pero en invierno entran en los

cercos.

Ovejas y cabras

Las ovejas y las cabras pastan juntas. Solo las ovejas se mueven lentamente, y por medio de la mezcla de cabras en estos rebaños, es posible que se alimenten de manera uniforme mientras se desplazan por las estepas. Suelen pastar en un área de unos 10 km.

8.5 Principales actividades ganaderas: Ordeño, procesamiento de lácteos, sacrificio, despiece y esquila

El siguiente cuadro resume el ordeño, pastoreo y otros tipos de manejo del ganado.

Cuadro 3 Manejo del ganado en Dundgobi

	Camellos	Caballos	Reses	Ovejas y cabras
Período de nacimiento	De fines de marzo a comienzos de mayo	De abril a junio	De mayo a comienzos de junio	De marzo a abril
Período de lactancia	12 meses	Hasta noviembre	Hasta el nacimiento de la próxima cría	Aproximadamente hasta agosto
Período de ordeño	A partir de los dos meses de nacimiento	De agosto a octubre	Desde los dos meses de nacimiento la cría hasta febrero del año siguiente	Ovejas: entre junio y julio Cabras: entre junio y octubre
Período de castración	De noviembre a marzo (entre los 3 y 4 años)	En noviembre (entre los 2 y 3 años)	En junio (a los dos años)	En junio (entre los tres y cuatro meses)
Período de esquila	En marzo: a los de pelaje largo De mayo a junio: a los de pelaje corto			En abril: cachemira De junio a julio: a las ovejas

(Elaborado por Inamura)

8.5.1 Ordeño

En verano se ordeña a las yeguas para producir *airag* (leche de yegua fermentada). Las yeguas no producen mucha leche en un intento, pero esta puede ser extraída cada dos horas (Foto 37). Para que los potrillos no puedan lactar durante el día, permanecen atados a un *zul* del suelo. La manada de yeguas madres (incluido el semental) es libre de pastar, pero no se alejan mucho del lugar donde se quedan atados los potrillos. En ese lugar, a la hora de ordeñar se junta a las yeguas madres y para que la leche fluya fácilmente se deja que los potrillos mamen un poco antes de ordeñarlas. Si la madre no se aproxima, se coge el lazo pértiga, se le persigue y se la trae enganchada por el cuello. Después del último ordeño se libera al potrillo del *zul* y este se va a pastar junto con su madre.

A las camellas es posible ordeñarlas todo el año y normalmente en verano se las ordeña dos veces, una de día y otra de noche (Foto 38). No obstante, como las madres pastan libremente, si no regresan durante el día, el ordeño se realiza solo una vez al día. De noche las crías son atadas a un *zul* de cuerda larga para que puedan mamar. Por las mañanas esta se reemplaza por una cuerda corta y así se evita la lactancia para preparar



Foto 37 Ordeño de yeguas (Foto: Tomada en Dond Gobi, Mongolia, agosto de 2000, por Inamura)



Foto 38 Ordeño de una camella (Foto: Tomada en Dond Gobi, Mongolia, agosto de 1994, por Inamura)

el ordeño del día.

Como las crías de camello crecen en otoño e invierno, la lactancia nocturna es restringida. Se ata a las crías con una cuerda corta por la noche y al no poder mamar, la leche se acumula hasta la mañana. Las madres disponen de cuatro ubres y al succionar

las dos de la izquierda, las de la derecha quedan de reserva para amamantar a las crías.

En el *Gobi* las reses no son un ganado tan importante, en comparación con el de las estepas, pues producen menos leche. El ordeño se realiza una vez al día, en verano, generalmente durante el mediodía, y luego las vacas madres pastan junto con el grupo. En invierno, el ordeño se efectúa por la mañana y durante las noches los terneros son atados con cuerdas cortas.

Las ovejas son ordeñadas una vez al día en junio y julio por las noches y las cabras pueden ser ordeñadas de junio a octubre, pero hasta agosto se las ordeña dos veces al día y de ahí en adelante solo una vez. Como hay que restringir la lactancia, se necesita aislar a las ovejas de sus crías, pero existe otra manera de apartarlas de sus madres: efectuando el intercambio de corderos en caso de que haya otros pastores en los alrededores. Esto se debe a que las ovejas no amamantan más que a sus propias crías. De no haber pastores compañeros con quienes se pueda hacer el intercambio de corderos, se separa a las ovejas y corderos al hacerlos pastar en direcciones opuestas. Las familias con abundante ganado de vacas para ordeñar suelen prescindir del ordeño de ovejas.

8.5.2 Elaboración de productos lácteos

Los nómadas procesan varios productos lácteos llamados *tsagaan hool* (alimento blanco). Especialmente en el verano los productos lácteos son un alimento importante. Los principales procesos para la producción de lácteos son los siguientes:

Ulum (crema): Primero se coloca la leche extraída en una olla grande y se hierve. Mientras tanto con una cuchara se saca desde arriba la espuma que tiende a derramarse. Al enfriarse la leche hervida, la grasa cremosa que se solidifica en la superficie forma el *ulum*. Este es dulce y cremoso, pero su superficie se endurece al secarse.

Tarag (yogur): A la leche que quedó luego de preparar el *ulum* se le añade un poco de fermento bacteriano y al dejarlo fermentar por unas horas ya se obtiene el *tarag*.

Aaloor (queso no fermentado): Después de remover el *ulum*, el resto de la leche se pone en una bolsa de tela, se cuela y se sacan los residuos sólidos. Al estado de esa substancia serosa se le denomina *alurt* y al cortarla en rodajas, colgarla al sol y secarla se obtiene el *aaloor*. Este también se puede hacer a partir del *tarag*. En ese caso se pone a hervir el *tarag* y se le añade leche. Esto se cuela y al secar el residuo sólido al sol también se obtiene el *aaloor* (Foto 39).

Airag: Cuando la leche de yegua se bate y se agria, el *airag* (leche de yegua fermentada) está prácticamente listo (Foto 40). El *airag* también se produce con leche de cabra y vaca, pero a menudo se destila para hacer el *shimiin arhi* (licor destilado).

8.5.3 Ejecución del ganado y despiece

La dieta nómada tradicional consiste en productos lácteos llamados *tsagaan hool*, y carne llamada *ulaan hool*. *Tsagaan hool* es un alimento importante durante el verano, cuando el



Foto 39 *Aaloor* (queso que se está secando) (Foto: Tomada en Tub, Mongolia, agosto de 1993, por Inamura)



Foto 40 Batido de la leche de yegua para producir el licor *airag* (Foto: Tomada en Dond Gobi, Mongolia, agosto de 1995, por Inamura)

ganado produce leche. En cambio, cuando la leche es escasa en otoño e invierno, el *ulaan hool* cobra relevancia. En otoño, las familias nómadas sacrifican un animal grande del ganado, y algo más de 10 ovejas y cabras para alimentarse durante el invierno. El ganado come abundante pasto durante el verano para engordar, pero a partir del otoño poco a poco pierde peso. De ahí que la gran cantidad de sacrificios en otoño se realice antes de que este adelgace.

El sacrificio de animales es un trabajo de hombres. En cuanto a la ejecución de

ovejas, se hace un corte por un flanco, se introduce el brazo y se cortan las arterias. Luego se les despelleja y a continuación se corta el vientre para ir colocando las vísceras extraídas directamente sobre el pellejo. Posteriormente, se saca la sangre acumulada en el vientre y se vierte en un recipiente. En cuanto a los intestinos y el estómago, las mujeres sacan el contenido y los lavan a fin de llenar el intestino delgado con sangre y hacer morcillas. Mientras tanto, sobre el pellejo se procede al despiece cortando con destreza partes como la cabeza, el cuello, el pecho, la cadera o las extremidades.

Acabado el despiece del ganado, ese mismo día se hierven las vísceras y las morcillas para su consumo. Normalmente la carne se consume después de ser hervida. En cambio, la carne que se preservará durante bastante tiempo se trocea en franjas delgadas y se procesa en tasajos. Además, se elaboran fideos de harina de trigo y a menudo se les agrega carne para su consumo. Cuando llegan visitantes u otra clase de personas se sacrifica una oveja, y mientras se comen las vísceras también se prepara frecuentemente el asado con piedras calientes. En la actualidad, para el asado con piedras calientes se emplean marmitas cerradas. Las piedras se calientan, se entremezclan con la carne dentro de la marmita y también se añaden papas, zanahorias, etc. Es un plato especial y a menudo me agasajaban con este cada vez que visitaba a algún pastor de confianza.

8.5.4 Esquila

Más o menos a mediados de marzo a los camellos se les corta el pelo largo como crines, barba del cuello o aquel de la parte superior de las patas delanteras. Esto se usa para hacer cuerdas. Asimismo, en mayo o junio se esquila el pelo corto. Para la esquila se emplean tijeras mientras estos permanecen de pie.

La esquila de las ovejas es de junio a julio. En cuanto a su corte se les une y amarra con una cuerda tres patas (dos delanteras y una trasera) y una vez echadas se emplean tijeras.

En lo referente a las cabras, primero, en abril se esquila a las de fibra cachemira (fibra suave). La fibra cachemira no se corta con tijeras, sino que se entresaca utilizando peines. Posteriormente, de junio a julio se esquila a las ovejas en el mismo estilo que el corte con tijeras.

8.6 El cambio de la sociedad de los pastores nómadas

Este artículo ha descrito el sistema nómada actual en Mongolia. El estilo de vida nómada de pastores que se adaptan bien a las llanuras áridas y se desplazan manejando hábilmente cinco clases de ganado pareciera continuar desde tiempos remotos. Sin embargo, en la práctica los sistemas y sociedades nómadas de Mongolia han cambiado significativamente en respuesta al orden político del país. El sistema nómada fue profundamente alterado durante la época de los *negdel* (cooperativas agropastorales) debido a la colectivización del ganado. Además, se promovió la “modernización” de la ganadería con actividades como el transporte estacional en camiones o el desarrollo y mejoramiento de establos y pozos fijos en campamentos de invierno. No obstante, la desarticulación de los *negdel* desde 1990 ha resucitado el pastoreo nómada “tradicional”

que se ha descrito. A pesar de eso, el desarrollo de infraestructura durante la era socialista ha transformado ciertos aspectos del nomadismo. Además, parte del funcionamiento *negdel* se ha transferido a la administración presente.

Monglia ha cambiado mucho desde que empezó la economía de mercado. En el *Gobi* especialmente se desarrolló la minería a la cual muchos jóvenes se dedican. También los ingresos por la venta de los productos pastoriles ha aumentado bastante y los automóviles y las motocicletas se han difundido entre los pastores nómadas. Actualmente muchos jóvenes entre los pastores nómadas pastorean su rebaño montado en motocicleta en vez de en su caballo. Más aún, muchos pastores están utilizando remolques junto con los *ger* para llevar una vida nómada. El estilo y la sociedad de los pastores empezaron a cambiar bastante en Mongolia.

9. EL PASTOREO NÓMADA, TRASHUMANTE Y SEDENTARIO

9.1 Ecosistemas, recursos y ganado

En esta sección, trataré de examinar el orden estructural del pastoreo nómada, trashumante y sedentario al enfocarme en sus desplazamientos. Primero, quisiera plantear los fundamentos de por qué se debería prestar atención a los desplazamientos. Así, se tiene un sistema dinámico en el que los animales actúan literalmente como “bienes muebles” y el modo de sus desplazamientos (se efectúen o no) es la clave de sus interacciones.

Las características de los ecosistemas básicamente determinan el desplazamiento de personas y animales. Por ejemplo, para una zona árida como la del *Gobi*, en Mongolia, las personas y los animales necesitan desplazarse libremente por grandes áreas dependiendo de las condiciones meteorológicas. En regiones montañosas, diferentes ecosistemas colindan a través de distintos niveles altitudinales. En el Himalaya, según la trashumancia regular que implique desplazamientos verticales, se pueden utilizar eficientemente diferentes ecosistemas. En cambio, el pastoreo andino no presenta esa clase de desplazamientos estacionales. El uso directo de diferentes ecosistemas no siempre depende del desplazamiento estacional con ganado. Existe un modo de subsistencia, acuñado en el término agropastoreo, que se refiere a las diferentes actividades previas según la relación entre agricultura y pastoreo. Además, hay un modo de usar indirectamente diferentes ecosistemas por medio del intercambio entre grupos diferentes.

Sin embargo, el desplazamiento de gente y ganado no solo está determinado por los ecosistemas, puesto que intervienen diversos factores culturales. En concreto, existen ciertas condiciones sociales (como la economía o la educación), formaciones grupales (como la familia o el parentesco), tecnologías y productos de la cultura material (como casas o corrales) y variedades de ganado que crían los pastores.

Los desplazamientos también se encuentran vinculados al modo de acceso a la tierra en los ecosistemas. Entre los especialistas se da por sentada la idea de que “en el pastoreo tradicional existe el acceso comunal a la tierra”. No obstante, en las sociedades andinas de pastores, con respecto a los terrenos destinados al pastoreo, cada familia

practica el acceso particular o el acceso comunal (dentro de la comunidad). En las regiones del Himalaya también existen formas variadas de acceso a estos espacios.

De tal modo, al poner atención a los “desplazamientos”, se puede relacionar y organizar otras características del pastoreo. Además, se puede reflexionar sobre el pastoreo andino, el cual no ha sido suficientemente tomado en cuenta en la teoría convencional sobre el pastoreo global, y al compararlo con el de Mongolia y el del Himalaya tibetano, es posible reconsiderar el debate convencional sobre el pastoreo. Por lo tanto, a continuación, me enfocaré en los desplazamientos y los compararé para luego examinar algunos de los problemas relacionados.

9.2 Tipologías del pastoreo: Nómada, trashumante y sedentario

Personalmente, pienso que el “pastoreo nómada” y el “pastoreo trashumante” deben ser entendidos como tipos ideales y que no se debe clasificar de manera definitiva casos específicos en ninguna de estas categorías. Se cree que el “pastoreo nómada” y el “pastoreo trashumante” son el patrón ideal de la combinación de dos ejes opuestos: horizontalidad versus verticalidad, y regularidad versus irregularidad.

Para el “pastoreo nómada”, el modelo característico comprende “desplazamientos irregulares y horizontales” y para el “pastoreo trashumante”, corresponde el modelo de “desplazamientos regulares y verticales”. Sin embargo, cada uno de los ejes opuestos (o indicadores) no se encuentra necesariamente vinculado al otro.

En lo referente al “pastoreo trashumante”, se tiende a vincular los dos factores de “verticalidad” y “regularidad” según la configuración de la región montañosa y las características del ecosistema. No obstante, se dan casos en los que el desplazamiento es “vertical”, pero también parcialmente “irregular”. Por ejemplo, en la parte alta del valle del Tíbet, la cima de la montaña se extiende como si fuera una meseta y los desplazamientos de verano son irregulares.

La horizontalidad y la verticalidad no son contradictorias, pues hay desplazamientos que combinan estas dos modalidades. Los pastores nómadas del Tíbet se desplazan horizontalmente en un área extensa, pero en cierto grado el uso de distintos niveles altitudinales es significativo. Los pastores-agricultores de Laya, en Bhután, que practican el pastoreo trashumante, arman tiendas de fibra de yak durante los desplazamientos verticales y también se trasladan horizontalmente en áreas muy extensas.

9.3 Trashumancia vertical, pastoreo trashumante y agricultura itinerante

A continuación, intentaré hacer una clasificación de los desplazamientos verticales. El término “trashumancia” originalmente se refiere a una forma de pastoreo caracterizada por el acceso particular en los Alpes y los Pirineos (Khazanov 1984). Sin embargo, este término se ha utilizado con bastante ligereza al señalar el desplazamiento de ganado y personas.

Incluso, dentro de los estudios del mundo andino varios investigadores se refieren a la “trashumancia en los Andes”. Se sostiene que durante la temporada de lluvias (en verano) en algunas regiones, el ganado sería trasladado a zonas de mayor altitud. En otras regiones, para la temporada seca (en invierno) el ganado sería conducido a zonas

altas, al igual que en el Himalaya como mencioné en la introducción. Esto sugiere que el traslado de ganado en los Andes es un microdesplazamiento y la disparidad de niveles altitudinales no es significativa. Webster además menciona que en el caso de Q'ero, situado en la vertiente oriental de los Andes, en el departamento de Cusco, los desplazamientos a los que denomina trashumancia estarían alineados con el ciclo agrícola (Webster 1973: 119; 1983b: 54).

Por tanto, al hacer aquí la comparación con el Himalaya, se aclara la diferencia entre pastoreo sedentario y trashumancia, y en ese sentido, al incluir la perspectiva de los desplazamientos vinculados a la agricultura, a continuación quisiera ordenar y definir la trashumancia en los desplazamientos verticales.

Trashumancia: uso de diferentes ecosistemas para la subsistencia junto con desplazamientos estacionales de modo vertical en regiones montañosas.

Pastoreo trashumante: uso de diferentes ecosistemas en función de distintos niveles altitudinales para el pastoreo de ganado, desplazamiento estacional de modo vertical en regiones montañosas.

Agricultura trashumante: uso de diferentes ecosistemas para la subsistencia con el objetivo de cultivar diversos productos agrícolas, desplazamiento estacional de modo vertical en regiones montañosas.

Además, me gustaría proponer el término “pastoreo móvil” como un concepto que engloba el pastoreo nómada y el trashumante. Sin embargo, como ya se ha señalado, el pastoreo nómada y el pastoreo trashumante no son actividades excluyentes, sino sucesivas. Por lo tanto, dentro de los dos indicadores, “horizontalidad-verticalidad” e “irregularidad-regularidad”, se prioriza el indicador “horizontalidad-verticalidad”, y así, a las actividades con factores horizontales preponderantes se les denominarán “pastoreo nómada” mientras que aquellas con factores verticales preponderantes serán “pastoreo trashumante”. A continuación, trataré de comparar algunos casos específicos del Himalaya y los Andes.

9.4 Trashumancia en el Himalaya

En el caso de los sherpas de la región de Solu, en Nepal, estos poseen campos de cultivo en torno a las aldeas establecidas y se dedican a la agricultura, y las familias que tienen ganado normalmente permiten distanciarse del pueblo a algunos de sus miembros con la finalidad de ocuparse de su crianza. Desde ese momento el trabajo se convierte en una actividad exclusivamente pastoril y no interviene ningún factor agrícola. Por lo tanto, este modo de subsistencia puede ser denominado “pastoreo móvil-agricultura sedentaria”. Como contraparte, en el caso de los sherpas de Khumbu, el modo es diferente. Como la región es elevada y árida, la productividad agrícola es baja. Por lo tanto, según Kano, muchos de ellos cuentan con asentamientos y campos de cultivo en las quebradas, y la gente se desplaza verticalmente entre estas para realizar los cultivos (Kano 1978: 86). La agricultura y el pastoreo se integran y constituyen un sustento inseparable, pues ambos están estrechamente vinculados a la trashumancia. También se informa de que en la zona ocurren desplazamientos diferentes del ciclo natural¹²⁾ (Kano 1978; 1979). Después de haber descendido en otoño con una parte del ganado, se lleva a los yaks a un

asentamiento agrícola de altura en el que la nieve se acumula en invierno y ahí se dispone de zonas para poder proveerse de forraje almacenado como paja, puesto que en invierno el pasto es insuficiente. Asimismo, es importante dejar bosta en los campos de cultivo a mayor altura.

La trashumancia de los sherpas de tierras altas requiere un trabajo más severo, pero también tiene en cuenta el lado positivo: diversificar la época del trabajo agrícola y disminuir los riesgos de enfermedades, lesiones por frío u otros males. Así, se obtiene el mayor rendimiento de recursos ecológicos escasos para incrementar la productividad del pastoreo, y por otra parte, al emplearse la bosta de ganado como abono, aumenta la producción agrícola. Esta es una estrategia para maximizar la productividad del agropastoreo. La trashumancia de los sherpas de tierra alta puede denominarse “pastoreo móvil-agricultura móvil”.

Muchos sherpas de la región de Solu, mientras se dedican a la agricultura, crían vacas para el abastecimiento de abono, tracción animal, ordeño, y apacientan el ganado día a día en zonas alejadas como bosques. Tal modo de subsistencia puede ser denominado “pastoreo sedentario-agricultura sedentaria”.

Asimismo en Solu, los gurungs, cuyo asentamiento central son las tierras bajas del sur en Okhaldhunga, van de pastoreo con sus ovejas a zonas destinadas al pastoreo trashumante sherpa para yaks y *zoms* (híbridos de yaks y reses). La agricultura se realiza en sus aldeas de origen, pero los pastores se desplazan casi todo el año y el factor del pastoreo especializado es predominante. A esto simplemente se le puede llamar “pastoreo móvil”. Los pueblos de la parte más oriental, como los de Merak en Bután, también se dedican exclusivamente al pastoreo y estos casos también corresponderían al “pastoreo móvil”.

9.5 Comparación entre los Andes y el Himalaya

Como se ha descrito anteriormente, el pastoreo trashumante (pastoreo móvil) tiene lugar en el Himalaya, pero en los Andes centrales, el pastoreo realizado es sedentario. Entonces, ¿cuáles son las condiciones diferentes que originan estas formas de pastoreo distintas?

En la región de Solukhumbu del Himalaya que se sitúa a alrededor de 27 grados de latitud norte, debido a las grandes diferencias de temperatura en las estaciones, el desplazamiento vertical es necesario. Por otro lado, en la meseta de los Andes centrales, ubicada entre los 10 y 15 grados de latitud sur, en los trópicos, la variación anual del promedio de temperatura es reducida. La Figura 12 es un termoisopleth que muestra los cambios de la temperatura por horas del día y por meses del año. Esto indica que el cambio de la temperatura durante un día es fuerte pero el cambio durante un año es poco en los Andes Centrales, en contraste, el cambio de la temperatura durante un año es fuerte en el Himalaya.

Además, en los Andes Centrales, como la nieve y el hielo de las sierras nevadas se derriten, se generan bofedales en varias zonas de la puna cuya vegetación es apropiada para mantener el pastoreo de alpacas. El medioambiente de tierras altas tropicales es bastante estable y rico a lo largo del año para animales adaptados al frío. De ese modo,

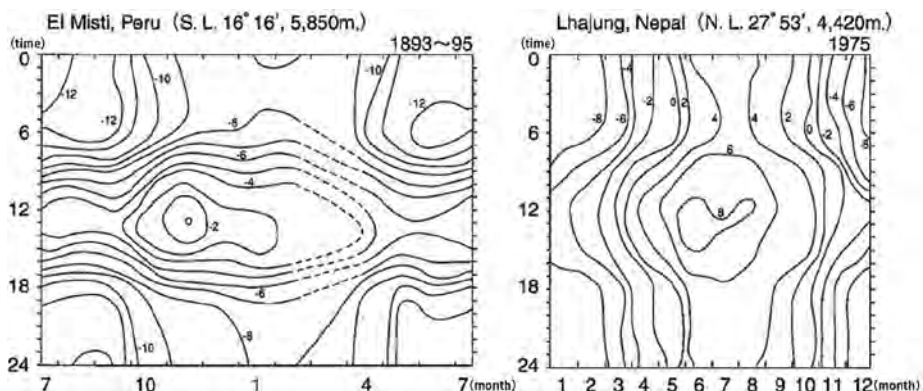


Figura 12 Diagrama de thermoisopleth (termógrafo compuesto de meses y horas de día) en las tierras altas de los Andes Centrales y el Himalaya (Elaborado por Shuji Iwata)

Cuadro 4 Tipología de los pastoreos con enfoque al movimiento

area		factor de movimiento		6 tipos	tipo de movimiento del pastoreo
		pastoreo	agricultura		
Andes Centrales	altiplano oeste	-		pastoreo sedentario	pastoreo sedentario
	vertiente oriental	-	+	pastoreo sedentario y agricultura móvil	
Himalaya	Khumbu	+	+	pastoreo móvil y agricultura móvil	pastoreo trashumántico
	Solu	+	-	pastoreo móvil y agricultura sedentaria	
	Gurung	+		pastoreo móvil	
Mongolia	Gobi	+		pastoreo móvil	pastoreo nomádico

(Elaborado por Inamura)

es posible sostener alpacas y llamas todo el año dentro de un área determinada de la meseta.

El Cuadro 4 compara los Andes y el Himalaya y muestra si aparece el factor del desplazamiento en el pastoreo y la agricultura por medio de los signos “+” y “-”. En la parte superior se presentan los Andes occidentales (Puica), donde no se efectúan desplazamientos para el pastoreo, “pastoreo sedentario”. En segundo lugar aparece la vertiente oriental de los Andes, donde el factor de desplazamiento está ausente para el pastoreo y presente para la agricultura, “pastoreo sedentario-agricultura móvil”. La Figura 13 muestra los dos tipos de pastoreo en los Andes Centrales.

Con respecto al Himalaya, desde el mismo punto de vista se puede tipificar tres tipos de actividades: “pastoreo sedentario-agricultura móvil”, “pastoreo móvil-agricultura sedentaria” y “pastoreo móvil (especializado)” (Figura 14). Si a esto se añade el “pastoreo

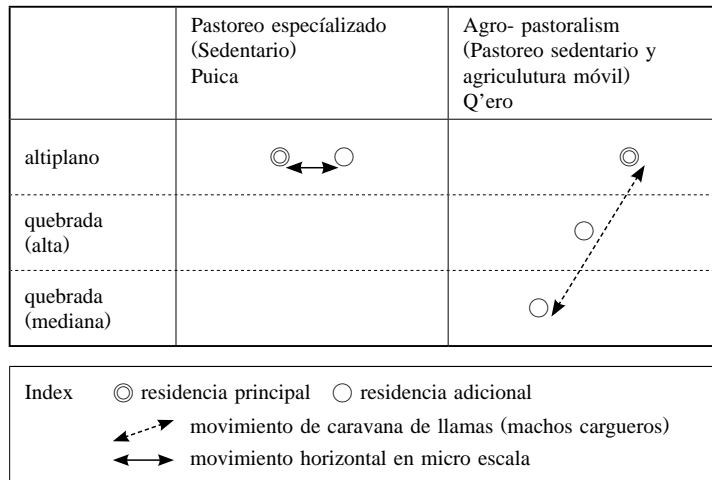


Figura13 Dos tipos de movimiento en los Andes Centrales (Elaborado por Inamura)

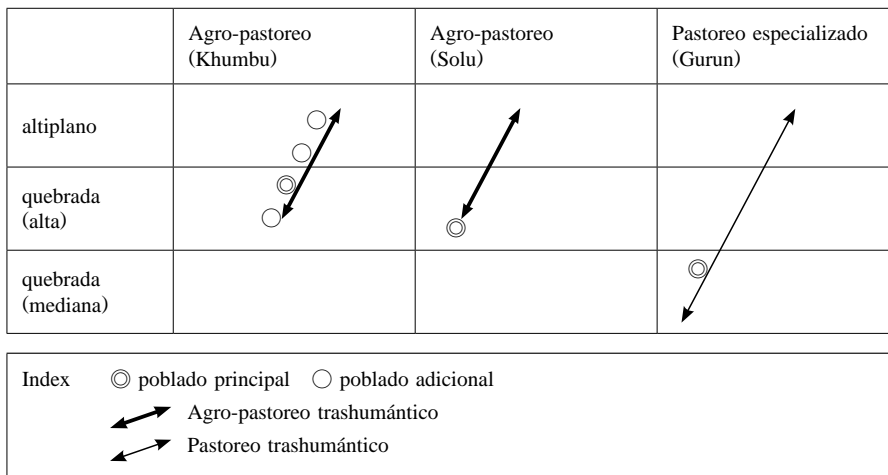


Figura 14 Tres tipos de pastoreo en el Himalaya (Elaborado por Inamura)

sedentario-agricultura sedentaria” y el “pastoreo nómada”, se completan las clases de sustento basado en el pastoreo. Este es uno de los resultados interesantes al hacer la comparación entre los Andes y el Himalaya tibetano.

La Figura 15 es una representación gráfica de la tabla de arriba a la que se le ha añadido el “pastoreo nómada” del Tíbet y Mongolia, así como el “pastoreo sedentario-agricultura sedentaria” de las zonas del Tíbet y de las tierras altas del Himalaya cuyos núcleos agrícolas permiten la crianza de ganado en los alrededores.

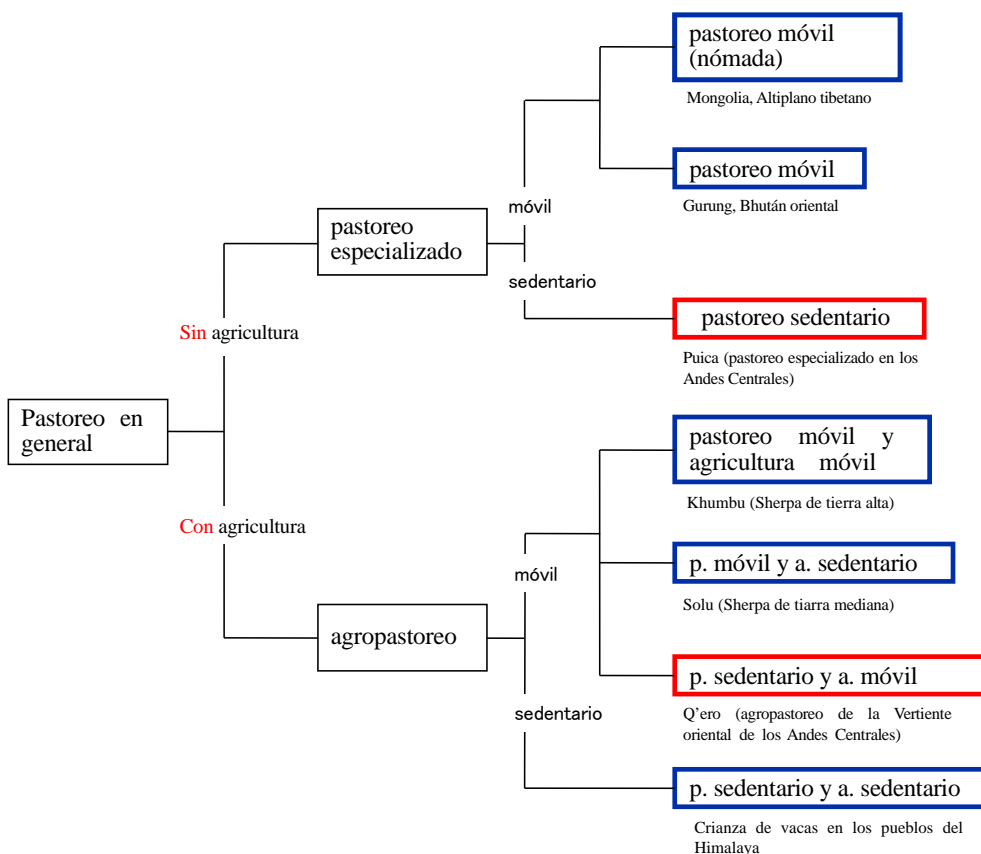


Figura 15 Tipos de pastoreo en las tierras altas y Mongolia (marco rojo indica los Andes y marco azul indica el Himalaya y Mongolia) (Elaborado por Inamura)

9.6 Diversas características del pastoreo desde la perspectiva de los desplazamientos

9.6.1 Desplazamientos y vivienda

Dentro del pastoreo nómada, la forma de la vivienda está asociada con la irregularidad y el grado de libertad de sus desplazamientos. El material de las tiendas se relaciona con los recursos del ecosistema que se habita. Las yurtas de Mongolia están recubiertas con fieltro de lana. El armazón es hecho de madera y se adquiere al contado. En el Tíbet, se han utilizado tiendas de fibra de yaks.

En el Himalaya, las casas de las aldeas de origen son hechas de piedra, tierra y madera, y en el caso de los sherpas, la vivienda destinada al pastoreo trashumante consiste en casas fijas de mampostería y situadas en las partes altas de los linderos de los bosques. Dentro de los bosques, se construyen cabañas temporales con árboles y materiales a disposición. En Bhután, los agricultores-pastores de Laya, en la parte oeste, usan tiendas en los campamentos para el pastoreo trashumante. Los pastores a dedicación exclusiva de Merak, en la parte más oriental, emplean casas fijas de mampostería

parecidas a las de los sherpas. A pesar de que el pastoreo trashumante es similar, en caso de utilizar tiendas el grado de libertad de desplazamientos aumenta, en cambio, las casas fijas dan más comodidad, pero el itinerario de desplazamientos resulta inalterable.

En los Andes, al tratarse de pastoreo sedentario, las casas de los pastores y los cercos del ganado son de mampostería. Los agricultores con frecuencia emplean adobe (ladrillos de barro secados al sol).

9.6.2 Acceso a la tierra

En cuanto al pastoreo nómada, se puede decir que el acceso a la tierra es “comunal” en el sentido de que “no es propiedad privada”. Sin embargo, es necesario examinar el significado de “comunal”.

Para los pastores nómadas de Mongolia, básicamente todos los pastizales son accesibles para cualquiera, aunque en la actualidad hasta cierto punto las divisiones jurisdiccionales se han convertido en áreas de desplazamiento.

En las tierras altas de la Región Autónoma del Tíbet, antiguamente la tierra se compartía para el pastoreo nómada, pero ahora, después de la desactivación de las comunas populares, la tierra se distribuye a cada familia. Sin embargo, hay casos en los que algunas familias en colaboración conjunta utilizan los terrenos destinados al pastoreo o en los que las comunidades locales administran y hacen uso de los mismos.

¿Qué sucede con el pastoreo trashumante en el Himalaya? Para los sherpas de las tierras altas de Nepal, cada comunidad ocupa los terrenos destinados al pastoreo. Con respecto a los sherpas de la región de Solu, estos terrenos son ocupados por clanes. Al observar un valle en particular, las tierras de varios clanes se distribuyen al estilo de un mosaico. Los pastores de cada clan se desplazan verticalmente por el valle, mientras que se dedican básicamente al pastoreo en las tierras de su clan.

Sin embargo, en Nepal, el sistema de bosques comunitarios, que entró en vigencia a partir de 1992, se está fortaleciendo y las comunidades, así como otros agentes, ahora están manejando los bosques aledaños.

En el caso de los Andes, en Puica, los terrenos destinados al pastoreo son ocupados dependiendo de cada familia. Para la vertiente oriental, Marcapata o Q'ero, los terrenos de pastoreo son áreas compartidas por las comunidades, lo que equivale a decir que es posesión de la comunidad.

9.6.3 Clases de ganado y sus usos

La crianza de ganado y sus usos son factores importantes que están directamente relacionados con los objetivos del pastoreo. Los pastores nómadas de Mongolia, especialmente aquellos del *Gobi*, llevan a cabo un pastoreo que cría y controla cinco clases de ganado y, asimismo, en todo sentido manejan todo lo concerniente a la leche, carne, sangre, lana, bosta (como combustible), monta y transporte. En verano, los víveres denominados “*tsagaan hool*” (alimento blanco) son productos lácteos nutritivos y, en invierno, las carnes llamadas “*ulaan hool*” (alimento rojo) son importantes. En la actualidad, aunque la harina representa gran parte del consumo de calorías, se puede sostener que el autoabastecimiento a partir de alimentos del ganado es mayoritario y que

el pastoreo goza de gran autonomía. En cuanto a otros productos no alimenticios, la fibra de cachemira es un artículo comercial valioso y ahora es una fuente de ingresos importante en efectivo. La lana y el cuero también son artículos comerciales importantes, y debido al autoconsumo de lana se pueden cubrir *ger* con materiales como el fieltro. En lo referente a la bosta del ganado, especialmente en el *Gobi*, se trata de un combustible indispensable.

En el Himalaya, y de manera similar en la meseta del Tíbet, los yaks y *zoms* son ganado importante. Dependiendo de la región, las ovejas y las cabras también son importantes, y en zonas más bajas, también lo son las vacas. Tanto en el Tíbet como en el Himalaya, hay agricultores-pastores así como pastores especializados, pero en el caso de estos últimos el comercio para aprovisionarse de cebada ha ocupado un lugar destacado.

En los Andes, se han mantenido las alpacas para la producción de fibra y las llamas para el transporte. La carne de ambas es comestible, pero no se utiliza la leche en absoluto. Los pastores especializados han obtenido productos agrícolas procedentes de valles y cañones dependiendo del intercambio y el transporte. La razón de fondo por la cual no surge la necesidad de “usar lácteos” en los Andes se debe a las características ya mencionadas de los ecosistemas de “tierras altas tropicales”. Incluso, como los pastores especializados habían establecido relaciones de reciprocidad estables y estrechas con los agricultores, la obtención de productos agrícolas ha sido sencilla. En consecuencia, no surgen fuertes motivos para el uso de lácteos.

Después de la conquista española se introdujeron reses, caballos y ovejas, de modo que este ganado se ha propagado en zonas bajas, en la parte norte. Asimismo, en la parte centro-sur del Perú, los pastores de alpacas y llamas se han orientado, como actividad secundaria, a la cría de cabras, ovejas y caballos para la monta. En los últimos años, como resultado de la expansión de la economía de mercado y el desarrollo de vías de comunicación en la región montañosa, hay un incremento de ganado vacuno y ovino. Además, la demanda del traslado de carga en llamas junto con la cantidad de estas ha disminuido drásticamente, como se aprecia en sitios a lo largo de la ruta que conecta Cusco y Puno. Por otro lado, dependiendo de actividades como el turismo, la demanda de productos de fibra de alpaca se ha intensificado, y además, el interés de la sociedad por la carne de alpaca baja en grasas, como alimento saludable, ha generado el aumento de pastores que solamente crían alpacas.

10. CONCLUSIÓN Y DISCUSIÓN

10.1 Repensando la teoría del pastoreo

¿Qué sucedería si el pastoreo de los Andes se posicionara dentro de la teoría convencional del pastoreo? A. Khazanov, que analizó exhaustivamente la cultura de pastores en base a una gran cantidad de documentos históricos y etnográficos, clasifica las formas básicas de pastoreo en cinco tipos según los desplazamientos y el grado de factores agrícolas (Khazanov 1984: 17–25).

- 1) Pastoreo nómada puro
- 2) Pastoreo seminómada
- 3) Pastoreo semisedentario
- 4) Cría de ganado por algunos pastores o cría de ganado en terrenos de pastoreo alejados
- 5) Cría de ganado sedentaria

Según Khazanov, el punto 1) se refiere exclusivamente al pastoreo de desplazamientos sin ningún tipo de agricultura. 2) consiste en el pastoreo de desplazamientos complementado con la agricultura, y 3), viene a ser una modalidad en la que algunas familias o grupos en sociedades específicas se dedican al pastoreo, pero la distancia y tiempo de los desplazamientos son reducidos. En el punto 4) la mayor parte de una sociedad se establece y se dedica a la agricultura, mientras que algunos pastores cuidan el ganado en terrenos de pastoreo apartados del asentamiento originario. En 5) el pastoreo se entiende como un complemento de la agricultura y abarca formas de pastoreo en los alrededores de los poblados junto con aquellas que se mantienen en establos o cercos dentro de los poblados por un tiempo determinado.

En la clasificación de Khazanov, el pastoreo trashumante del Tíbet e Himalaya se encuentra en el punto 4). Según Khazanov, el pastoreo de los Andes también pertenece al 4) debido a que “más de la mitad de grupos que crían llamas y alpacas están vinculados a la agricultura”. No obstante, está claro que esa clasificación es incorrecta. Como ya he comentado, el “tipo de Puica” de los Andes es “pastoreo sedentario” especializado y el “tipo de la vertiente oriental” corresponde al “pastoreo sedentario-agricultura móvil”.

La teoría de Khazanov no es una tipología lógica porque intenta catalogar fenómenos parecidos. Además, se asume que el grado de “sedentarización” para el pastoreo está asociado a la “complementariedad de la agricultura” y, por lo tanto, se malinterpreta el pastoreo trashumante en los Andes como si fuera una trasposición similar a la del Himalaya. De acuerdo con estos presupuestos, el pastoreo andino no puede ubicarse en ninguna parte de la clasificación de Khazanov.

Ya he argumentado que en los Andes el pastoreo se caracteriza por su sedentarización y la agricultura, por su movilidad. Tener en cuenta a los Andes en la teoría del pastoreo invalida el “sentido común” establecido sobre la idea de que “el pastoreo es una actividad de desplazamientos y la agricultura es fija” y, de ese modo, una nueva tipología es indispensable. Al poner atención a los desplazamientos, se debe considerar el “pastoreo móvil” y el “pastoreo sedentario”, a modo de nuevos indicadores, como dos ejes opuestos, y también se debe aprehender la continuidad de la brecha entre ambos. La agricultura además incluye la “agricultura móvil” y la “agricultura sedentario”. Es importante reexaminar la relación entre pastoreo y agricultura sobre la base del previo reconocimiento.

10.2 Las características del pastoreo en los Andes Centrales

Como mencioné en el capítulo anterior, bastantes científicos han llamado al pastoreo andino “trashumancia”, lo cual que puede dar una imagen engañosa. Debería recordar también que Webster ha denominado “trashumancia” al ciclo agrícola en los estudios del

caso de Q'ero, situado en la vertiente oriental de los Andes. Tomando cuenta en todas estas discusiones, tal vez, Bonavia dijo que la “trashumancia en los andes es un tipo de pastoreo sedentario” (Bonavia 1996). He propuesto una nueva tipología, y he explicado la diferencia bien clara entre el pastoreo trashumante y el sedentario, en comparación con el pastoreo trashumante en el Himalaya. Según la tipología el pastoreo andino es sedentario, diferente a la trashumancia.

Algunos científicos han hablado del nomadismo en los Andes, lo cual daría una imagen aún más engañosa. Por ejemplo, Nelken (1982) habla de los nómados, desde cazadores, pescadores y/o recolectores, hasta comunidades étnicas de formaciones agrícolas y pastoriles, que parecen efectuar un “control vertical”. Su idea es demasiado esquemática, en la cual el nomadismo significa simplemente el movimiento para aprovechar recursos.

Por medio de los estudios comparativos de tres tipos de pastoreo, podemos entender las características del pastoreo andino, rechazando los mitos equivocados que proviene de falta de los datos etnográficos seguros.

Últimos estudios indican que grupos de familia (un macho con algunas hembras con sus crías) de vicuñas tienen sus territorios fijos. También los estudios recientes indican la similitud genética entre vicuña y alpaca, que quiere decir que la vicuña puede ser ancestro silvestre de la alpaca. Estos estudios sugieren también el sedentarismo del pastoreo de alpacas (Inamura 2006a; 2006b).

NOTAS

- 1) Según la terminología de la antropología cultural, tal forma de familia, está compuesta por más de dos matrimonios de distintas generaciones, correspondiendo solo un matrimonio a cada generación. Esta es llamada “familia stem”.
- 2) Para el caso de las vicuñas, espécimen salvaje antepasado de la alpaca, en general, forman un grupo familiar de dos a seis hembras, sus crías y un líder macho.
- 3) Se considera que las alpacas son débiles y delicadas, que tienen marcada preferencia para pastos verdes y zonas húmedas, mientras que las llamas toleran bien los pastos duros y secos (Palacios 1977: 157).
- 4) En esta zona, la gente llama *wacaya* a las llamas hembras, aunque generalmente *wacaya* significa alpacas con lana ordinaria, mientras que *suri* significa alpacas con la lana fina.
- 5) Yoq'e significa el hilo que se hila al revés y se utiliza para el chuncay o el ritual que manda el alma del difunto al otro mundo.
- 6) No se pudo identificar exactamente el significado de esta palabra “formado”. Parece que es una imagen de un ser que tiene poder parecida a soldado, derivada del mundo europeo, como un fenómeno de sincretismo.
- 7) Yamamoto encontró una forma similar en Marcapata, sitio de su investigación (Yamamoto 1982; 1985).
- 8) Webster indica que está entre los 4,800 y los 1,400 metros.
- 9) En 1955 había 68 casas y, además de la iglesia, la casa hacienda y los graneros del hacendado

(Núñez del Prado 1983: 16).

- 10) En la parte baja de la puna, hasta los 4,200 metros, se crían ovejas y se cultiva la papa llamada *ruki*, de la cual se obtiene el chuño, congelando y secándolo al aire libre.
- 11) En Tíbet le llaman *dimo* generalmente.
- 12) De igual modo, Brower también ha reportado un ciclo de desplazamientos verticales tres veces al año en Thame, Kumb (Brower 1991: 126).

BIBLIOGRAFÍA

Bonavia, Duccio

1996 *Los Camélidos sudamericanos*. Lima: Instituto Francés de de Estudios Andinos.

Brower, B.

1991 *Sherpa of Khumbu People, Livestock, and Landscape*. Delhi: Oxford University Press.

Browman, David

1974 Pastoral nomadism in the Andes. *Current Anthropology* 15(2): 118–196.

Camino D., Alejandro

1982 Tiempo y espacio en la estrategia de subsistencia andina: Un caso de las vertientes orientales sud-peruanas. En L. Millones y T. Tomoeda (eds.) *El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales* (Senri Ethnological Studies 10), pp. 11–38. Osaka: National Museum of Ethnology.

Custred, Glynn

1977 Las punas de los Andes Centrales. En J. A. Flores Ochoa (ed.) *Pastores de puna*, pp. 55–85. Lima: Instituto de Estudios Andinos.

Flores Ochoa, Jorge A. (ed.)

1988 *Llamichos y Paqocheros: Pastores de Llamas y Alpacas*. Cusco: Centro de Estudios Andinos.

Fürer-Haimenforf, Cristoph

1964 *The Sherpas of Nepal: Buddhist Highlanders*. Berkeley: University of California Press.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1956[1613] *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Lima: Editorial Cultura, Dirección de Cultura, Arqueología e Historia del Ministerio d Educación Pública del Perú.

Guillet, David

1983 Toward a Cultural Ecology of Mountains: The Central Andes and the Himalayas compared. *Current Anthropology* 24(5): 561–574.

Inamura, Tetsuya

1981 Adaptación ambiental de los pastores altoandinos en el sur del Perú: Simbiosis económico-social con los agricultores. En S. Masuda (ed.) *Estudios Etnográficos del Perú Meridional*, pp. 65–83. Tokio: Universidad de Tokio.

1986 Relaciones Estructurales entre Pastores y Agricultores de un Distrito Altoandino en el Sur del Peru. En S. Masuda (ed.) *Etnografía e Historia del Mundo Andino: Continuidad y Cambio*, pp. 144–199. Tokio: Universidad de Tokio.

1988 Relaciones Estructurales de Pastores y Agricultores en las Fiestas Religiosas de un

- Distrito. En J. Flores Ochoa (ed.) *Llamichos y Paqocheros: Pastores de Llamas y Alpacas*, pp. 203–214. Cusco: Centro de Estudios Andinos.
- 1995 *Llama and Alpaca: Indigenous Society and Pastoral Culture in the Andes*. Tokio: Kadensha. (en japonés)
- 2002 The Pastoralism in the Andes and the Himalayas. *Global Environmental Research* 6(1): 85–102.
- 2006a Las características del uso de camélidos en los Andes: El pastoreo y la resurrección del “chacu”, la tradición incaica en el Perú. En L. Millones y T. Kato (eds.) *Desde el exterior: El Perú y sus estudiosos. Tercer Congreso Internacional de Peruanistas. Nagoya 2005*, pp. 35–70. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2006b Chacu collective hunting of camelids and pastoralism in the Peruvian Andes. *Global Environmental Research* 10(1): 39–48.
- Kano, Katsuhiko
- 1978 Pastoral transhumance in Himalayan Highland. *The Japanese Journal of Ethnology* 43(1): 85–97. (en japonés)
- 1979 Economy and society in Rolwaling Sherpas. *Little World Studies* 3: 1–43. (en japonés)
- Khazanov, Anatoly M.
- 1984 *Nomads and the Outside World* (Cambridge studies in social anthropology 44), traducido por Julia Crookenden. New York: Cambridge University Press.
- Kunwar, Ramesh Raj
- 1989 *Fire of Himal: An Anthropological Study of the Sherpas of Nepal Himalayan Region*. Jaipur: Nirala Publications.
- Murra, John V.
- 1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 2002 *El Mundo Andino: Población, Medio Ambiente y Economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Nelken Turner, Antoinette
- 1982 El nomadismo en los Andes Centrales del Perú. En J. Silva Castillo (ed.) *Nómadas y pueblos sedentarios*, pp. 121–126. México D. F.: Colegio de México.
- Núñez del Prado, Oscar
- 1983 Una cultura como respuesta de adaptación al medio ambiente. En J. A. Flores Ochoa y B. J. Núñez del Prado (eds.) *Q'ero el Último Ayllu Inka: Homenaje a Oscar Núñez del Prado Castro*, pp. 14–29. Cusco: Centro de Estudios Andinos.
- Orlove, Benjamin
- 1977 *Alpacas, Sheep and Men: The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru*. New York: Academic Press.
- Palacios Rios, Felix
- 1977 Pastizales de regadío para alpacas. En J. A. Flores Ochoa (ed.) *Pastores de puna*. Lima: Instituto de Estudios Andinos.
- Webster, Steven
- 1973 Native Pastoralism in the South Andes. *Ethnology* 12(2): 115–133.

1983a Una Comunidad Quechua Indígena en la Explotación de Múltiples Zonas Ecológicas. En J. A. Flores Ochoa y B. J. Núñez del Prado (eds.) *Q'ero el Último Ayllu Inka*, pp. 30–47. Cusco: Centro de Estudios Andinos.

1983b El pastoreo en Q'ero. En J. A. Flores Ochoa y B. J. Núñez del Prado (eds.) *Q'ero el Último Ayllu Inka*, pp. 48–81. Cusco: Centro de Estudios Andinos.

Yamamoto, Norio

1982 A Food Production System in the Southern Central Andes. En L. Millones y H. Tomoeda (eds.) *El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales* (Senri Ethnological Studies 10), pp. 39–62. Osaka: Museo Nacional de Etnología.

1985 Ecological Complementarity of AgroPastoralism: Some Comments. En S. Masuda, I. Shimada, y C. Morris (eds.) *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*, pp. 85–100. Tokio: Universidad de Tokio Press.

La representación histórica plasmada en el arte popular peruano: Retablos basados en la crónica de Guamán Poma

Yuriko Yagi

Museo Nacional de Etnología

1. INTRODUCCIÓN

En los Andes hay una larga tradición de arte figurativo que representa escenas culturales e históricas realizadas en diversos materiales, siendo una clara muestra de ello el icónico vaso ceremonial prehispánico o *keru*, que los hay de madera decorados con símbolos pictóricos, o hechos de cerámica adornados con escenas bélicas o rituales. Son objetos que servían no solamente como utensilios de uso cotidiano, u objetos rituales, sino también como registros visuales que narran la historia y transmiten la ideología o las memorias colectivas en sociedades que no llegaron a desarrollar un registro escrito de tales asuntos.

Todavía en los Andes se mantiene este tipo de arte, en el cual se registran mensajes de variada índole como eventos de la vida personal o comunal hechos también con diferentes materiales. Un ejemplo de ello, es el primoroso trabajo de la calabaza o mate, cuya superficie es burilada con decoraciones que representan la vida rural andina.¹⁾ Otro tanto se tiene en las famosas tablas pintadas de Sarhua, originalmente vigas que sostienen los techos de la casa, en las cuales se graba la genealogía familiar de sus moradores; actualmente han devenido en objetos de arte sin utilidad constructiva, representando eventos sociales y acontecimientos históricos de importancia especial para los pobladores andinos.²⁾ La gran mayoría de estos objetos, son denominados en la actualidad como arte popular o arte tradicional,³⁾ elaborados por las manos de los artistas andinos. Como indican los últimos estudios, hay una diversidad de objetos que son usados en la construcción de la memoria propia o registro histórico, una forma de sobrevivir al tiempo, convertido en arte popular (González Carré, Hernández Astete, y Barriga Altamirano 2014: 48).

Es precisamente lo que se quiere abordar en el presente artículo, la relación que se da entre la historia y la memoria con estas manifestaciones del arte popular peruano, a fin de contar una historia desde los sectores populares andinos, una historia desde la visión y sentir serrano, y no desde las élites nacionales. También es un intento de explorar el valor simbólico cultural que se haya contado en este tipo del arte.⁴⁾

Es muy conocido que, en la primera mitad del siglo pasado, los objetos de arte popular tuvieron un cambio significativo tanto en la forma de ser producidos como en el

valor cultural que tuvo en la sociedad peruana. En términos históricos, fue decisiva la década de 1930, momento en que se produce el encuentro de un grupo de intelectuales urbanos con los pueblos andinos, a partir de viajes que les permitieron descubrir el arte tradicional peruano, organizándose en 1939 la primera exposición de arte popular en Lima. Ello significaría que los objetos de arte tradicional saldrían de su mercado de origen, puesto que tales objetos eran demandados exclusivamente por sus usuarios tradicionales: campesinos o mestizos de la zona rural andina, y que a partir de entonces, estas interpretaciones del mundo andino, empezarían a circular entre nuevos demandantes: intelectuales urbanos, la clase alta criolla y demás residentes de la capital de la república, así como también entre los extranjeros visitantes o residentes. Se hace evidente, como afirman varios investigadores, que en el proceso de transformación del arte tradicional peruano, tuvieron un rol importante aquellos intelectuales conocidos como indigenistas (cf. Stastny 1981; Macera 1982; Mendizábal 2003a; Ulfe 2011; Castrillón 2014a, 2014b).

La nueva clientela comenzaría a demandar las artesanías andinas para usarlas como objetos decorativos, con lo cual el factor económico y un nuevo grupo social comenzarían a intervenir en la producción de este arte (Mendizábal 2003b: 34). Desde la segunda mitad de siglo pasado, las obras de arte popular comienzan a circular como solo objetos mercantiles, para satisfacer la demanda nacional y del extranjero, con la aparición de intermediarios privados y estatales, diversificando de paso las formas de expresión de este arte popular, ahora tan requerido.

Pese a los cambios y las dificultades atravesadas en ese proceso, los artistas populares recrearon constantemente su producción, adaptándose a las nuevas condiciones en las que se vieron envueltos, incorporándolas en sus discursos estéticos, convirtiéndose en muchos casos, en el único vehículo de sus expresiones (Davis 2014: 25). Cabe indicar que, al momento de solicitar la elaboración de una pieza de arte popular, el consumidor señala a veces el tema deseado, pero deja al artista completa libertad para interpretación y realización del pedido (Mendizábal 2003b: 40). En este sentido, estos trabajos contienen una parte que refleja la creación y manifestación misma de los artistas, basando en su vida o experiencia, los hechos del pasado y la memoria personal o comunal.

Desde esta perspectiva, en el presente artículo voy a analizar los objetos de arte popular como un soporte⁵⁾ en el que se registran los hechos históricos de la población andina, ¿Que acontecimientos o sucesos históricos se plasmaron en las piezas de arte popular?, ¿Cómo se les representa, en cuanto a formas propias de expresión, según el tipo de material usado?

A fin de acercarnos a estas interrogantes, como materia de análisis para el presente artículo, nos centraremos en el “retablo”, uno de los formatos de arte popular peruano más reconocido desde el siglo pasado, y que actualmente se le puede apreciar como una caja de madera con puertas, que en su interior contiene un conjunto de figuras en miniatura que representan la vida y costumbres de los pueblos andinos. El retablo, aunque tiene un origen cristiano europeo, como veremos más adelante, se ha desarrollado introduciendo distintos temas tanto de tipo cultural o folklórico, así como temas históricos que muestran hechos locales y nacionales. Como señala José María Arguedas (2014) es «una pieza documental etnográfica», en la cual se registra la vida, memoria, e

historia de la población andina. Por lo tanto, tales piezas son convenientes para aproximarse a las miradas históricas de los pobladores andinos sobre su realidad, a partir de estos artífices tan arraigados en el ámbito cultural como en lo popular. Además, es favorable para comprender las visiones construidas en torno a los sucesos del pasado, a partir de una revisión comparativa con la historia construida en documentos históricos, la historia difundida, o de la que goza de mayor y común conocimiento.

Vamos a referirnos en primer lugar a abordar nuestro material de estudio, en este caso los retablos que representan escenas históricas, en especial aquellas obras basadas en el manuscrito del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala, señalando su carácter significativo para el análisis posterior. Teniendo en cuenta esos puntos, en las siguientes secciones se analizará la forma de expresión que se observa en algunas obras y la visión sobre los acontecimientos históricos del pasado andino que están siendo representados en las escenas del retablo, teniendo en cuenta el contexto de la época en que fueron creadas tales piezas.

2. CREACIÓN DEL RETABLO Y LAS OBRAS RELACIONADAS CON TEMAS DE LA HISTORIA

2.1 Desarrollo de la obra de retablo

El retablo tiene una gran diversidad de representaciones como también de composiciones de acuerdo con la función o el uso asignado. Por eso, antes de empezar el análisis de las obras, conviene explicar sobre los retablos que se mencionan en este artículo, tratando sobre el carácter y el contexto de su formación.

Dentro de la variedad de obras de arte popular, en la actualidad se conoce con el término de retablo a lo que antiguamente se llamaba “cajón sanmarcos” o simplemente “sanmarcos”,⁶ que era un altar portátil en el que se colocaban en su interior imágenes de los santos cristianos, como San Marcos o San Juan, los cuales eran venerados por los campesinos o pastores como los protectores de sus ganados. Su antecedente fue la “Capilla de Santero” hispana, de uso religioso doméstico o ambulatorio, que llegó al nuevo mundo con la conquista, y que serviría para adoctrinar a los habitantes de las posesiones españolas en América (Rivas 1992: 10–11).

El historiador Pablo Macera ha dedicado un estudio a la evolución del retablo andino (Macera 1982), a partir de tres objetos que se pueden comprender como una especie de retablos, a pesar de que cada uno de ellos tiene distintas formas y funciones:

- (1) el retablo ayacuchano más reciente con sus escenas cotidianas
- (2) los viejos cajones sanmarcos destinados a las fiestas de herranza
- (3) los altares o capillas portátiles que contienen, encierran, muestran, guardan o pasean a un solo protector religioso

Los objetos categorizados en (2), son como los define Arguedas, «una conjunción mágico-religiosa mestiza» (1958: 193), que se fueron aplicando a las prácticas rituales propiciatorias para el ganado, conformando de paso una cultura mestiza andina; mientras

los objetos pertenecientes a la categoría (3), son utilizados en contextos de cristianización católica, destinados como soporte material para evangelizar a la población andina. Los objetos pertenecientes a las dos categorías referidas, serían los antecedentes del retablo que hoy conocemos, y se les puede considerar como retablos “antiguos”, sin embargo, no es algo de lo que se vaya a tratar en el presente artículo.

El material en el que vamos a enfocarnos es el que se indica en la categoría (1), el cual es denominado como “retablo ayacuchano” para distinguirlo de otros objetos similares ya aludidos, además de identificar el lugar de su creación.⁷⁾ Es un objeto relativamente “moderno”, y como lo indica Arguedas, es un objeto “profano”, destinado para usos fuera de contextos religiosos, y su factura se relaciona con más frecuencia a las expresiones culturales, históricas y sociales. Cabe resaltar que, como veremos más adelante, sea tradicional o moderno, cada retablo puede ser un retrato etnográfico y/o histórico en el que se han estampado las memorias de sus artistas creadores.

Este tipo de retablo comenzó a aparecer alrededor de la década de 1940. Los turistas, nacionales y extranjeros, especialmente los pintores peruanos del grupo llamado “indigenista” que visitaron Huamanga, fueron los primeros en apreciar el valor artístico de los “San Marcos” a los cuales denominaron “Retablo”, insinuando al imaginero ayacuchano la posibilidad de reproducir escenas relativas a otras costumbres de la ciudad y la región (Arguedas 1958: 195; 2014), solicitando entonces a los maestros la confección del primer retablo con escenas costumbristas (Andazábal 1997: 20).

Fue Don Joaquín López Antay,⁸⁾ un insigne imaginero ayacuchano dedicado al oficio de hacer objetos religiosos como cruces y sanmarcos, quien introdujo primero esta nueva modalidad al cajón sanmarcos, comprendiendo lo que sus nuevos clientes deseaban, para lo cual procedió a adecuarlos para este nuevo tipo de demanda.

Por otro lado, la modernidad ya venía impactando en los pueblos andinos desde las primeras décadas del siglo pasado, y se dejaba sentir el impulso de los cambios en la producción de sanmarcos. El sistema de arriaje es reemplazado progresivamente por la construcción de carreteras, lo cual debilita las redes tradicionales que conectaban el sistema de producción e intercambio con los ganaderos y pastores, principales consumidores de los sanmarcos⁹⁾ (Arguedas 1958).

Así el productor del cajón sanmarcos, imaginero de aquellos tiempos, se había convertido en productor de retablos, modelandolos gradualmente a partir de introducir temas no solamente religiosos, como la pasión o la natividad cristianas, sino también otras escenas relativas a la vida rural andina, dispuestos en dos, y hasta en tres pisos de escenas, que rememoran costumbres regionales como la corrida de toros, danzas de tijeras y recolectores de tunas, entre otros. En la década de 1970, el mercado de arte popular peruano está estimulado tanto por el crecimiento del turismo como por la promoción del nacionalismo desde el gobierno de aquel entonces, el cual había generado un interés hacia el arte y cultura vernaculares.¹⁰⁾ Además de eso, había que agregar un aspecto contextual global como fue el interés por el arte “étnico” que se daba tanto en Europa como en los EE.UU, creando así la posibilidad de un mercado para la exportación, lo que llevó a que varios retablistas terminaran por establecer su taller en Lima, donde tenían más oportunidades de acceso al mercado, en comparación a las que

tenían desde su región de origen (Williams 2005: 9).

Es importante recordar que, si bien la producción actual se orienta hacia el mercado conformado por coleccionistas, intelectuales y turistas, los imagineros continuaron produciendo “por encargo” temas recogidos de su tradición y vinculados a su vivencia cotidiana (Del Solar 1992: 24). Es decir, estos imagineros no han excluido una temática relacionada con su fuerte vínculo con el contexto cultural e historia andina.

2.2 Retablo con temática histórica

Entre las obras de retablos, se encuentra una serie en las que se muestran escenas históricas, las cuales se pueden distinguir en dos líneas de acuerdo a los tiempos abordados: la “historia contemporánea” y la “historia del pasado remoto”.

La “historia contemporánea” representa escenas de sucesos aparentemente contemporáneos para los artistas que lo elaboran, son hechos del tiempo reciente o moderno, acontecimientos que suceden en la vida del retablista, apelando a la memoria colectiva o personal, las experiencias vividas por los artistas y también las ajenas, y relatos de personas que las vivieron. El conjunto de obras que pertenecen a este grupo se puede observar con mayor frecuencia a partir de los años 1980, cuando se hizo una serie de trabajos relacionados con la memoria como testimonio de la época de violencia política que afectó al Perú de aquel entonces. El libro *Universo de la Memoria* (2012), una edición provista de impresionantes referentes fotográficos, editado por Jürgen Golte y Ramón Pajuelo, presenta una serie de retablos elaborados por Edilberto Jiménez, sobre las memorias de tiempos difíciles generadas por la irrupción de la violencia política, y que afectó al país teniendo como epicentro la región de Ayacucho, un periodo trágico que abarcó las décadas de 1980 y 1990, siendo un valiente testimonio del terror y la destrucción que ocurrían en esos momentos. Asimismo, acerca de estas obras relacionadas con la historia, no se puede dejar de mencionar los estudios realizados por la antropóloga María Eugenia Ulfe, quién los denomina como “historia reciente”, temática que refleja la memoria y la historia en torno a la vida social de los peruanos, eventos coyunturales y costumbres populares. En su libro *Cajones de la memoria: La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos* (2011), se ha prestado especial atención a los retablos que retratan eventos ocurridos durante el periodo que va desde los inicios de los años 1970 hasta el 2000, a fin de analizar la historia nacional a través de las cajas de imaginería creada por manos de artistas ayacuchanos.

En cambio, “historia del pasado remoto” es la que representa las escenas de los hechos ocurridos en un tiempo lejano, antiguos sucesos, como la época precolombina o virreinal, temática inspirada en informaciones de fuentes escritas u orales, transmitidas por personas, basadas en la memoria o algunos formatos visuales como las pinturas o imágenes paisajísticas. Se trata de tiempos míticos y sucesos de la época de los incas, el virreinato, o las batallas que sucedieron en la historia del país.

El retablo en el que se enfoca este estudio, es el del grupo representacional de la “historia del pasado remoto”, tiempos y hechos que se remontan a los siglos XVI y XVII. De hecho, los retablos con tales representaciones o temas son relativamente escasos, mientras que hay numerosas obras existentes mostrando iconografía

contemporánea. Al parecer, lo remoto en el tiempo no llamó mucho el interés de los artistas, en comparación con la temática histórica contemporánea, que ha destacado la importancia como un testimonio social de la época de la violencia, como también por un contexto político de la academia y la cultura por la memoria del conflicto armado interno, muy demandante de tales obras, como lo fue en los años 1970, el nacionalismo del gobierno velasquista (cf. Sánchez Flores 2020).

Sin embargo, se puede hallar un conjunto de retablos de sumo interés para el presente estudio, en los cuales se explora las visiones del pasado andino, la conciencia histórica popular, en este caso, por los artistas populares. Nos centraremos en retablos basados en el manuscrito del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1987), en el que, entre muchos temas, se narra la historia del pasado andino. La intención de tratarlos, es para observar cómo se interpretó y reconstruyó la historia del pasado por parte de los retablistas, en una situación en la que se tiene la intervención de los clientes, como también en diálogo con la sociedad receptora de tales obras.

Es por ello indispensable abordar brevemente al cronista Guamán Poma y su manuscrito, señalando la influencia cultural y política en la época en que circuló, para explorar la relación con los artistas populares de nuestro tiempo. ¿Por qué los artistas populares prestaron atención a ese cronista?, ¿Qué relación tienen ellos con esta crónica?

2.3 Guamán Poma y su manuscrito en el siglo XX

El monumental manuscrito *Nueva crónica y buen gobierno*, es una crónica que trata principalmente sobre la difícil situación de los indígenas, sometidos a las autoridades españolas en el virreinato del Perú. El manuscrito se compone de 1180 páginas con abundantes ilustraciones, que llegan a ser 399 hojas, con las cuales el autor va narrando los sucesos ocurridos en el mundo andino del siglo XVI y XVII.

El autor de este manuscrito, Felipe Guamán Poma de Ayala, se distingue por ser uno de los primeros indios ladinos que tomó parte en el debate sobre la conquista y la instauración del virreinato, dejando un testimonio escrito sobre ello (Adorno 1987). Se conoce que, a través de su manuscrito, intentó denunciar los malos tratos de los españoles hacia los pobladores andinos.

Según afirma este cronista, es descendiente de la dinastía Yarovilca Allauca Huánuco por su padre, y por su madre, de la nobleza incaica Juana Curi Oello, hija de Túpac Inca Yupanqui, siendo entonces el cronista nieto de este gobernante Inca (Guamán Poma 1987: 104–106[111]; 154[160]). Su vida y actividad se desarrollaron principalmente en la región de Huamanga, donde nació y trabajó como intérprete de visitantes eclesiásticos, doctrineros y encomenderos, así como secretario de los protectores de naturales y escribanos de dicha ciudad, por lo que recorría las comunidades asentadas en dicha región. Luego también realizó dos viajes para dirigirse a Lima, en donde se encuentra con el virrey español, con el propósito de hacerle entrega de su crónica informándole para insistir en sus demandas de justicia ante el rey Felipe III.

Se supone que la región de Huamanga que actualmente pertenece al departamento de Ayacucho fue su principal escenario de actividad, siendo por ello parte de su fama en

nuestros tiempos, por tratarse de un personaje natural de esta región, especialmente entre los huamanguinos. Por ello en esta región andina recibiría homenajes en su nombre, como por ejemplo en 1952 la creación de la Escuela de Formación Artística Pública “Felipe Guamán Poma de Ayala”, y que hoy es la Escuela Regional de Bellas Artes Pública “Felipe Guamán Poma de Ayala”.

Además, hay quien señala la influencia artística de sus ilustraciones en algunas formas del arte tradicional ayacuchano. Luis Millones y otros especialistas, comparan las tablas contemporáneas de Sarhua con los dibujos de Guamán Poma acompañados de su texto, indicando ciertas similitudes entre ellos, tanto en los temas, como en la composición espacial y simbólica; y en cuanto al proyecto ideológico (Millones y Pratt 1989: 65–74; Millones y Lemlij 2004; Tomoeda 1992).

Por otro lado, el manuscrito de Guamán Poma, tras su hallazgo en 1908, se logró editar en una versión facsimilar en 1936, obteniendo inmediatamente el interés de muchos investigadores. Entre ellos, destaca el padre de la arqueología peruana, Julio C. Tello, quien llegó a revisar este manuscrito, considerándolo en los siguientes términos:

Este libro es un archivo ilustrado, monumental y único de las tradiciones, de la vida y de la condición social de los peruanos, escrito en la segunda mitad del siglo XVI. Convencidos de su importancia nos sentimos obligados a recomendar su estudio a las nuevas generaciones. (Tello 1939)

Sin embargo, con unas pocas excepciones, los historiadores no han apreciado el manuscrito como una crónica que relata la verdadera historia de la conquista e instauración del dominio español en las primeras décadas del virreinato peruano, prestando especial atención solo a la parte en la que se describe la época precolombina, puesto que esa información no estaba referida en otros cronistas españoles de la misma generación (Someda 1992: 35). Pese a todo, es cierto que después de publicar la primera edición de la crónica, su manuscrito ha sido indagado por varios investigadores desde las distintas perspectivas de biografía, cartografía y lenguaje del autor entre otros, y en los análisis recientes hay investigaciones que han prestado especial atención la componente pictórica de la obra de Guamán Poma, la misma que puede ser entendida como el andamiaje de la obra al que se adhiere el texto escrito (Adorno 2000).

No hay duda de que los dibujos adjuntados en su crónica son lo más original de su manuscrito, y han servido como fuente de inspiración para muchos artistas como iconos de la cultura de masas desde mediados del siglo XX a la actualidad, pese a su cuestionamiento en torno a la validez de las afirmaciones contenidas en el texto escrito como mencionamos anteriormente. Los dibujos que componen la crónica han sido utilizados para ilustrar carátulas de libros y revistas, reproduciendo fiel y simplemente el dibujo, o estilizando la reproducción o dotándole de colorido (Ludeña de la Vega 1975: 99). También se han reproducido sus ilustraciones con una variedad de formatos, como los almanaques editados con copia de los dibujos e incluso en formato filatélico con una serie de estampillas postales. Esas estampillas han recorrido el mundo mostrando el peculiar arte del cronista, los cuales han sido acaparados por los filatelistas, alcanzando

cotizaciones excepcionales, en vista de ser el mensaje del primer indio escudriñador del pasado peruano, el implacable denunciante de los abusos y malos tratos dados a los indios, el valiente acusador de las arbitrariedades cometidas durante la administración colonial y el solitario defensor de su raza (Ludeña de la Vega 1975: 99).

Se debe tener en cuenta que, en torno a la crónica de Guamán Poma, tanto el contenido histórico como los dibujos pictóricos, han surgido varias imágenes, narrativas y memorias, en las cuales se reflejan los distintos intereses e intenciones que han tenido las personas que llegan al documento desde sus diferentes posiciones sociales, culturales y políticas. Teniendo en cuenta estos aspectos, se puede considerar que las representaciones históricas expresadas en las obras de arte popular relacionadas con la crónica de Guamán Poma, fueron creando los siguientes discursos. El primero se trata de un discurso oficial o nacional, basado en los mismos manuscritos y que reproduce fielmente el texto escrito, incorporado en los libros escolares, y editado para este propósito por las autoridades educativas. Por otra parte, existe el discurso local o popular, el cual se difunde a un nivel específico entre los ayacuchanos, y a nivel general, en los sectores populares, transmitido por tradición oral, o por los medios de comunicación que le dan un alcance masivo para contextos urbanos. Es este aspecto el que más nos interesa, es decir, estas visiones del pasado que se están generando entre las masas y en ámbitos populares.

En la siguiente sección, a fin de indagar la historia del pasado expresadas en las piezas de arte popular, primero explicaré el concepto temático de las escenas que se han plasmado en los retablos, comparándolas con el manuscrito de Guamán Poma. Después de mostrar las diferencias que hay entre ellos, revisaré las partes de la obra en las que se reflejan el estilo o pensamiento de cada artista, y el contexto social que los rodea para aclarar mis interrogantes: ¿qué acontecimientos del pasado fueron escogidos para sus obras? y ¿cómo fueron representados desde su propio sentido creativo?

3. HISTORIA DEL PASADO ESTAMPADO EN LOS RETABLOS

El retablo, sin lugar a dudas, actualmente es uno de los formatos más representativos del arte popular peruano que circulan significativamente tanto en el mercado nacional como en el internacional, teniendo actualmente una mayor diversidad temática como en cuanto a las formas de representación, de acuerdo a las nuevas exigencias de la demanda existente por estas obras de arte popular. Estas variaciones de los retablos, se pueden observar en las colecciones de artes populares tanto públicas como privadas, sea en museos o galerías. Por otro lado, tal y como mencioné en la introducción de este volumen, también existen numerosas obras de grandes maestros peruanos que están siendo custodiadas por coleccionistas o instituciones del extranjero, lo cual en cierta manera hace dificultoso obtener acceso a ellas. No obstante, en cuanto a los retablos relacionados con el tema del manuscrito de Guamán Poma, hasta ahora he logrado conseguir la información de dos obras importantes por su relevancia informativa, las cuales probablemente son las únicas piezas que aún quedan hoy en el Perú.¹¹⁾ Esta sección, como material de análisis, mostrará estas valiosas piezas que se han

confeccionado por diferentes artífices.

3.1 El retablo con representación temática sobre el “Imperio de los incas”

Un punto de partida para el análisis de la historia del pasado remoto representado en piezas de arte popular, será presentar los retablos, mostrando las relaciones entre los episodios de la crónica y las escenas históricas que han sido expresadas en los retablos a fin de responder a qué temas de la crónica fueron escogidos para su obra, y a qué tema se le dio más énfasis dentro de esta aproximación del artista a la historia del pasado remoto.

3.1.1 Temática y expresión del retablo

Como primer ejemplo de las obras que han tomado como inspiración la crónica de Guamán Poma, presento el retablo titulado “Imperio de los incas” (Foto 1), que fue elaborado por el famoso retablista ayacuchano Florentino Jiménez Toma (1935–2004). Este retablo se compone de diez escenas en total, divididas en dos partes de acuerdo a los temas: los casilleros (1) – (4) representan “cuatro edades anteriores a los incas”, y (A) – (F) pertenece al “sistema jurídico penal incaico” (Figura 1).

Según la información brindada por los hijos del autor de esta obra, quienes trabajaban junto a su padre desde su niñez, y que en la actualidad siguen manteniéndose en este oficio como artistas populares,¹² las escenas que componen este retablo están basadas en la crónica de Guamán Poma sobre las cuatro edades anteriores a los incas y el sistema jurídico penal incaico.¹³ Las explicaciones siguientes, ofrecidas por parte de la familia del autor, nos hacen entender las narrativas que constituyen este retablo:

La Primera edad, aparecen los wari wiraqucha runa. Esta primera generación de indios descendió de los españoles que Dios trajo al reino de las Indias después del diluvio. Los wari wiraqucha runa conquistaron la tierra que antes había sido dominada por los amaru (serpientes) y otras clases de animales salvajes y duendes.

Se vestían con hojas de árboles y esteras tejidas de paja, no sabían hacer casas y vivían en cuevas y peñascos. Vivían pacíficamente, adoraban a Dios aunque conservaban sólo “una sombrilla de conocimiento del criador” y habían perdido “la letra y mandamiento”.

La segunda edad pertenece a los wari runa, descendientes de Noé y de los wari wiraqucha runa. Los wari runa no sabían hacer ropa, se vestían de cueros de animales, construyeron andenes y acequias para cultivar la tierra, no tenían casas y vivían en pequeñas construcciones de piedra en forma de horno (puuk-Uu). No tenían guerras y adoraban a Dios.

La tercera edad pertenece a los purun runa (gente bárbara, gente del desierto), descendientes de Noé, de los wari wiraqucha runa y de los wari runa. Los purun runa comenzaron a hacer ropa de diferentes clases de tejidos de varios colores,

adornos, conocieron el uso de metales, establecieron sus leyes y ordenanzas, hicieron casas de piedra y mejoraron sus tierras, poblaron las tierras bajas, comenzaron a luchar entre sí, pero acataban los diez mandamientos y adoraban a Dios con sus pocos conocimientos y sin haber sido enseñados.

La cuarta edad pertenece a los awqa runa (gente guerrera), descendientes de las generaciones anteriores. Los awqa runa poblaron los sitios altos por temor a la



Foto 1 Retablo de Florentino Jiménez sobre el “Imperio de los incas” (Foto: Museo de Artes y Tradiciones Populares del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

(1)	(A)	(D)	(3)
	(B)	(E)	
(2)	(C)	(F)	(4)

Figura 1 Composición del retablo de Florentino Jiménez (Elaborado por el autor)

guerra, comenzaron a construir fortalezas, tenían una jerarquía social desarrollada y sus leyes, luchaban unos contra los otros, se mataban y se quitaban sus mujeres. No obstante, adoraban a Dios y guardaban sus mandamientos.

Se sabe que el voluminoso manuscrito de Guamán Poma se compone de dos partes, la primera parte resumida como “nueva crónica” que trata principalmente de asuntos que pertenecen a los tiempos míticos hasta la conquista española, como la creación del mundo y la llegada de los españoles en Cajamarca, y la segunda parte denominada “buen gobierno” informa sobre la situación de la sociedad andina bajo la dominación española, en la cual el cronista se enfrenta ante la justicia, en varios momentos acusando de abuso las autoridades virreinales con críticas y denuncias a la administración colonial.

Las cuatro edades mencionados líneas arriba, coinciden con los episodios que se narran en la primera parte de dicha crónica, como «GENERACIÓN DE INDIOS» y «EDAD DE INDIOS» (Guamán Poma 1987: 46–72[48–78]), que existían antes de la época incaica. Como se indica en la Figura 1, estas cuatro escenas están dispuestas en ambos lados de las puertas, y empiezan en la parte izquierda superior y transcurren hasta la parte derecha inferior. La composición de la parte mencionada en este retablo muestra la evolución de la humanidad, desde los tiempos en que estaban viviendo las gentes en paz y sin guerras ((1) y (2)), hasta las épocas en que ocurrían las luchas entre las poblaciones indígenas ((3) y (4)). Cada una de estas escenas está basada en las imágenes de los dibujos adjuntos al manuscrito (Figura 2), pese a que tienen algunas modificaciones que se caracterizan por la forma de expresión que contiene el material empleado en este formato, o la imaginación del artista.

De igual manera, en la parte interior de la caja, se representa el sistema jurídico penal de los incas, dividido en seis escenas. El texto de los afiches adjuntos a este retablo se explica con breves palabras en cada casillero, los cuales afirman que la fuente de estas representaciones son de crónica de Guamán Poma.¹⁴⁾ En el primer casillero, la parte

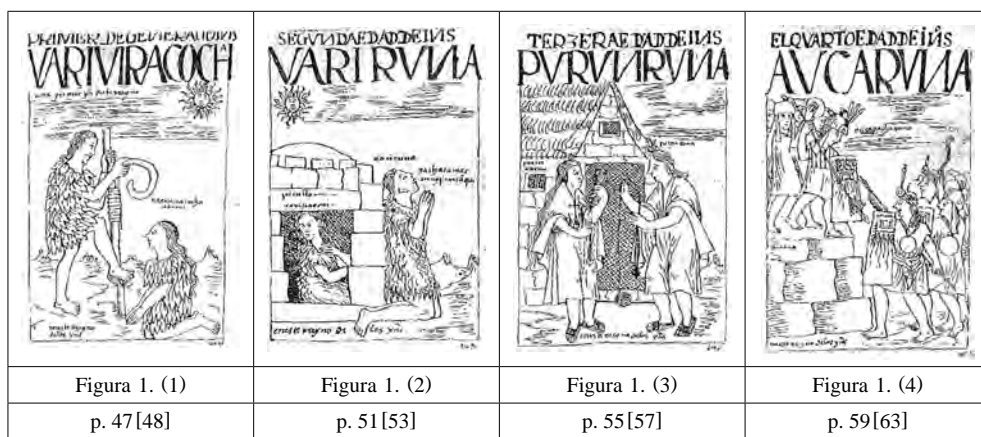


Figura 2 Ilustración de cuatro edades dibujada en la crónica de Guamán Poma (Fuente: Guamán Poma 1987)

superior izquierda (A), cuyos principales componentes constituyen una pareja de incas, quienes se representan en esta obra en el rol de administrador de justicia, detentores del máximo poder. A continuación, en los casilleros interiores, se forman las cuatro escenas (B), (C), (D) y (E), relacionadas con los castigos penales, y como la escena final, la escena (F) ubicada en la parte inferior derecha, muestra hombres que están alojados dentro de un cerco, como si estuvieran encarcelados.

La crónica de Guamán Poma cuenta con unas páginas sobre «JVSTICIA Y CASTIGOS Y PRECIONES Y CÁRZELES DE LOS YNGAS» en el capítulo de la justicia (Guamán Poma 1987: 300–313[302–314]), el cual se refiere a los distintos castigos o los tipos de penales:

- 1º: los traidores
- 2º: príncipe culpable
- 3º: castigo de adúlteras
- 4º: castigo de vírgenes
- 5º: los hombres con venenos y ponzoñas

Las escenas principales que componen el interior de este retablo, los casilleros (B), (C), (D) y (E), tienen relación con los temas descritos en las páginas de la crónica mencionada líneas arriba, y las imágenes de las escenas (B), (C) y (E) tomaron como inspiración los dibujos adjuntos en dicho capítulo (Figura 3).

Pero cabe señalar que, entre esa serie de escenas punitivas, solamente la imagen del casillero (D) ha sido tomada de otro capítulo de la misma crónica, dedicada a explicar sobre los capitanes incas, desde el primer capitán Inga Yupanqui hasta el decimoquinto capitán, Mallco Mullo (Guamán Poma 1987: 138–167[145–172]). La escena (D) tiene como inspiración el dibujo que representa a uno de esos capitanes, que corresponde a «EL ONZE CAPITÁN / RVMIL NAVI», en el que aparece un hombre desnudo colgado cabeza

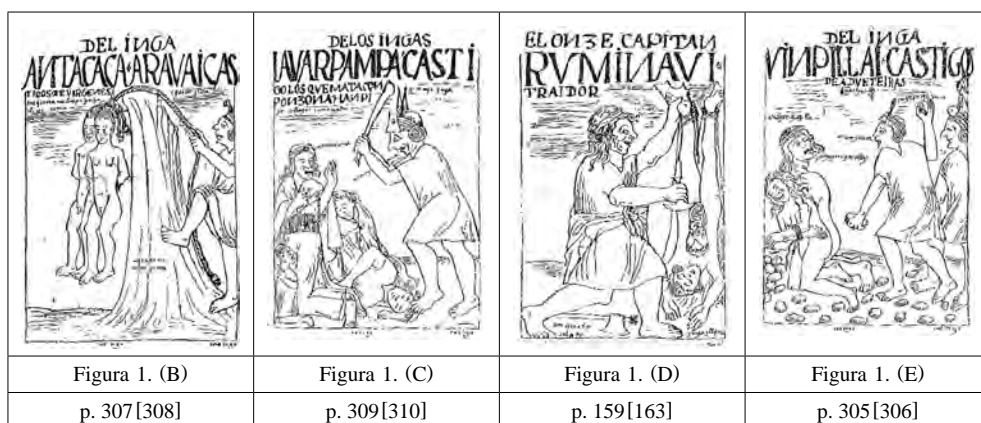


Figura 3 Ilustraciones acerca de los castigos, dibujadas en la crónica de Guamán Poma (Fuente: Guamán Poma 1987)

abajo (Guamán Poma 1987: 159[163]). Es un cadáver con el pecho abierto, es hijo de inca, puesto que tiene en sus orejas los adornos distintivos de la nobleza incaica.

Sin embargo, quiero resaltar que la descripción de la crónica corresponde a la historia de dicho capitán, no tiene la intención de hablar de castigos empleados por los incas, a diferencia de las páginas relacionadas con la punición empleada por la justicia incaica mostrada en el retablo, porque ese capítulo de la crónica está destinado al relato de las hazañas o acontecimientos más relevantes en la vida o reseña de cada uno de los quince capitanes incas.

Es cierto que en dicha página, como veremos en el texto citado, se encuentra una mención sobre la traición hecha por Rumi Naui, pero eso solo se refiere a la brutalidad o maldad con la que procedió dicho capitán, que provocaron como consecuencia la muerte de este mismo personaje. Este suceso, la muerte de Rumi Naui, según se cuenta en la crónica, ocurrió en Quito, a manos de los indios de esa región.

EL ONZE CAPITÁN *Rumi Naui*, capitán, *chinchicona auca*, traidor:

Fue este capitán muy ualeroso, hijo de yndio particular y pechero yndio Chincay Suyo. Otros dizen que fue Conde Suyo, pero fue muy ualleente hombre. Dizen que fue por trayción a matar al ynfante *Yllescas Ynga*. Del pellexo hizo tanbor y de la caueza hizo mate de ueuer chicha y de los güesos *antara* [flauta de Pan] y de los dientes y muelas *quiro gualca* [collar de dientes]. Esto pasó en la ciudad de Quito adonde auía dexado su padre *Guayna Capac Ynga*.

Y quiso este capitán quedarse con el rreyno y le mató muy muchachacho [sic] de ueynte años.

Y se murió este dicho traidor en la dicha ciudad de Quito por las manos de los yndios, porque auía hecho otra ues otros muy muchos daños y males en las prouincias adonde andaua. Por ello fue muerto y le mató los indios de Quito. Y acá se acabó su uida el pobre capitán. (Guamán Poma 1987: 158–159[164])

Además, hay que tener en cuenta que la representación de la escena (D) del retablo, está en contradicción con lo escrito por Guamán Poma, ya que esa escena muestra como si se estuviese asesinando a un indio por parte de los incas (nobles). En cambio, la crónica narra mediante el dibujo, que de lo que se trata es de un crimen de lesa majestad protagonizado por el capitán traidor (*Rumi Naui*) como victimario, y el hijo del inca (*Yllescas Ynga*) como víctima. Es decir, en cuanto al principal protagonista del asesinato, hay una diferencia notoria tanto en la descripción como en la representación del retablo comparada con la imagen original de la crónica.

Es interesante que en el retablo se representa a los incas nobles que llevan *mascaipacha*, en acción de evidente maltrato a los indios, de los cuales uno está colgado de cabeza, y otros están arrojados y desnudos. O sea, aquí el papel de victimario es asumido por dos incas nobles, donde uno está armado de un cuchillo y el otro utiliza un palo para golpear a los indios. Así que, en el caso de este retablo, se está dando más énfasis a las maldades cometidas por los incas contra los indígenas locales, algo que resulta disonante si se tiene en cuenta el rol civilizador y justiciero al que se asocia el

tiempo de los incas en la cultura popular.

¿Por qué el autor modificó el protagonista de esa escena, representando el asesinato del indio por parte de la autoridad incaica? ¿Es simplemente una confusión en el momento de entender el texto y la imagen de la crónica original? Quizás para entender esas interrogantes, es necesario aproximarnos al pensamiento o conciencia histórica del autor de este retablo, lo cual haremos en las próximas secciones.

De esta manera, como he explicado a partir de este ejercicio comparativo con los episodios de la crónica como con el texto “original”, se quiere indicar como resultado del análisis realizado, que las escenas representadas en la obra del retablo, en principio, están inspiradas tanto por la descripción como por la ilustración de la crónica, pero haciendo el artista su propia selección de episodios históricos de acuerdo a su propio interés narrativo, como se puede observar en la disposición de cada escena y los elementos que la conforman. Es decir, los episodios de la crónica están reconstruidos por el retablista para expresar su propio interés y discurso sobre la historia del pasado remoto. En el caso del retablo abordado aquí, es evidente que el autor está prestando atención a los severos castigos entre los incas, dado que la parte central que constituye la iconografía de esta obra, se enfoca en la representación del repertorio punitivo de este rigorismo andino de sanciones, en el cual los criminales son mostrados desnudos, torturados, ensangrentados, amarrados a un poste o colgados de pie, con las vísceras expuestas.

¿Por qué se dió más énfasis a estos acontecimientos de la crónica, en la que se muestra el sufrimiento de los indios con las crueles y trágicas representaciones, en vez de resaltar la justicia o los tiempos de gloria de los incas u otro de sus hechos más honorables?

A fin de aproximarnos a los intereses propios del artista en torno a los temas y las representaciones escogidas en este retablo, voy a examinar en la siguiente parte, una serie de sus trabajos representativos, mostrando el carácter significativo y estilo propio que tiene el artista creador de esta obra.

3.1.2 Las obras de Florentino Jiménez y su estilo

El autor de la obra presentada en esta sección, Florentino Jiménez, fue uno de los maestros destacados del arte popular peruano, dedicado a la fabricación de retablos al igual que Joaquín López Antay. También ayacuchano, se trasladó a Lima en la década de 1980, en donde comenzó a operar en su propio taller, aunque también pasó varios años en Huamanga, en el barrio de La Unión contiguo a Santa Ana.¹⁵⁾ El maestro Florentino, junto con sus hijos, trabajaba incansablemente en la búsqueda de nuevos estilos que se adecuasen a las demandas de la época, que para la segunda mitad del siglo pasado, obligaron a los artistas a sostener un fuerte ritmo en la producción de los retablos. La calidad de su trabajo le proporcionó a Jiménez rápida fama que le valió ser reconocido tanto en Lima como en el extranjero.

Los temas escogidos para su obra, tal y como eran las preferencias de otros retablistas de la misma generación: se relacionan en principio con las costumbres ayacuchanas, especialmente actividades agrícolas y festivas, pero también Jiménez iba creando en base a temas más propios, expresando su vivencias de aldea ayacuchana, en

donde él tuvo varias experiencias como imaginero, campesino o pastor, observando la vida cotidiana de las comunidades andinas. Los conocimientos obtenidos a través de estas experiencias serían la fuente de su creación artística, creaciones calificables como de corte “realista”, donde el retablista plasma la vida rural andina.

Pero cabe señalar acerca de su trabajo, que a diferencia de otros retablistas de su época, Florentino Jiménez ha introducido temas patrióticos en sus retablos, representando los hechos históricos, como a destacados héroes ayacuchanos, e incluso introduce el escudo nacional en estas cajas de madera con dos puertas.¹⁶⁾ Entre sus trabajos existen varios temas con esta representación de acontecimientos históricos, como por ejemplo, la batalla de Ayacucho (1824), momento decisivo en las guerras de independencia hispanoamericanas, y personajes que contribuyeron en esta guerra por la libertad, como Ventura Qalamaki (1776–1814), quien es una indígena huamanguina que se enfrentó al ejército español, y que actualmente se ha ganado la admiración como una mujer que sacrificó su vida en la lucha por la libertad. Otro personaje ayacuchano es Basilio Auqui (1750–1822), quien se desplegó liderando a los morochucos para consolidar la independencia, siendo otra heroína huamanguina, María Parado de Bellido (1761 o 1777–1822) quien pasara a la posteridad como mártir, fusilada por su compromiso con la causa de la independencia peruana.¹⁷⁾

Según los estudios de Alfonsina Barrionuevo (1982; 1988),¹⁸⁾ Florentino Jiménez creía que se podía enseñar la historia a través de los retablos. Aunque el mismo retablista no concluyó sus estudios de educación primaria, se abocó a investigar por sí mismo sobre la resistencia y los sacrificios de los patriotas, antes y después de 1821 (Barrionuevo 1982: 91–92; 1988: 159–160). En el libro publicado por Barrionuevo se citan las palabras expresadas por dicho maestro acerca de su idea de confeccionar retablos relacionados con el tema histórico:

Yo pensé hacer cosas nuevas. Los patriotas del pueblo, me dije, no están en los libros, apenas algunos, yo voy a hacer mis retablos para ellos. Averigué de un lado para otro, había poquito que se acordaban de Ventura Qalamaki. Ella organizó a las otras mujeres para protestar porque los españoles reclutaban a sus hijos y los llevan a morir. Fueron con piedras, con palos, con cuchillos, siguiéndola. Ventura no tenía miedo, cubrió con su cuerpo la boca de su cañón para que no disparasen a las mujeres. Pero hubo siempre matanza. También he puesto en mis retablos a Basilio Auqui, a los morochukos, a María Parado de Bellido y pasajes de la batalla de Ayacucho. (Barrionuevo 1982: 91)

Está claro que el maestro Jiménez tenía la intención de hacer piezas con tono patriótico además de relacionadas con su tierra ayacuchana, en este caso Huamanga, resaltando asuntos y personajes históricos significativos para ser recordados mediante sus obras de arte popular.¹⁹⁾ Entre la serie de retablos creados por Florentino Jiménez, se pueden observar piezas con esta temática histórica, las cuales fueron elaboradas específicamente en la década de 1970, un momento para estimular el patriotismo, puesto que 1974 fue el año conmemorativo de los 150 años de la batalla de Ayacucho, que se celebró con grandes eventos patrocinados por el gobierno militar de entonces, encabezado

por el General Juan Velasco Alvarado.

Las obras inspiradas en sucesos históricos creadas en esa década por este retablista, fueron las siguientes: “Las correrías de Andrés Avelino Cáceres” (1973), “Muerte de Basilio Auqui y la Batalla de Seccha” (1974), cinco versiones de “Batalla de Ayacucho” (1974, 1977, 1980, 1984, 2000), “Ventura Qalamaki” (1978), “Escudo retablo” (1978). En las representaciones de estos retablos se refleja su visión sobre estos temas históricos, resaltando su identidad tanto peruano como huamanguino. Los personajes ayacuchanos que fueron parte de las luchas por la independencia, son de suma importancia para los huamanguinos, como una forma de compensar su poca relevancia en los textos escolares que cuentan la historia oficial, tal y como lo ha afirmado Florentino Jiménez en líneas anteriores.

No es una exageración decir que la mayoría de los libros referidos al tema de la independencia nacional, ofrecen muchas páginas dedicadas a las contribuciones de la expedición de los libertadores San Martín, Sucre y Bolívar, figuras muy difundidas como arraigadas en el imaginario histórico latinoamericano. Por otro lado, en el sur andino peruano (especialmente en los departamentos de Apurímac, Cusco, Puno, entre otros), son recordados con frecuencia los nombres de José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru II) y Micaela Bastidas, como héroes y mártires patriotas, quienes son conocidos como precursores que lideraron la lucha por la independencia en dichas regiones del alto Perú.

Las escenas de los retablos de Jiménez están destinadas a la historia regional, la cual está siendo recordada por muchos pueblos ayacuchanos que sirvieron de escenario donde ocurrieron estos acontecimientos, al margen de la poca mención recibida en los textos oficiales educativos de historia nacional, constituyéndose una “micro” historia propia y accesible.

Desde esta perspectiva, si una vez volvemos a revisar el retablo analizado en líneas arriba, será posible observar una mirada propia del autor sobre los hechos del pasado. O sea, se trata de la historia del “imperio del inca” desde la perspectiva de los huamanguinos. Los episodios tomados como tema principal en el retablo se pueden considerar como no necesariamente favorables en cuanto a cómo se retrata a los incas, se trata de una manera de contar su propia historia “oficial”, y como tal, se trata de versiones donde se suele ignorar los hechos menos deseables y exaltar los que se busque o convenga resaltar, una edición particular sobre los hechos del pasado. Supongo que las escenas basadas en estos episodios, son reinterpretaciones del retablista con las que expresa su propia idea, un relato contado desde los márgenes del centro dominante o hegemónico, en otras palabras, una historia desde la “visión de los vencidos” por parte de las poblaciones sometidas a los incas.²⁰⁾

Respecto a dicho retablo, hay que mirar con atención que las seis escenas de la caja interior se componen de dos tipos de personajes con caracteres opuestos, diferenciados por la forma de vestirse en tales figuras: unos son los gobernantes o administradores de los incas y de la nobleza incaica, incluyendo los reyes incas, quienes están vestidos con un atuendo inca, llevan en su cabeza una cinta adornada con plumas (*mascaipacha*: símbolo de poder). Por otro lado, existe una serie de personajes como los indios o población andina en general, los cuales no llevan nada en su cabeza, y algunos están

desnudos. Las principales escenas que constituyen el interior de esta caja, son representaciones hechas en base a estas distinciones entre estos dos tipos de personajes antagónicos para resaltar los roles que desempeñan en esta obra.

Si tomamos estos puntos de vista para revisar este retablo, no es difícil de entender la manipulación de los sujetos de la escena (D) que he indicado en la parte anterior (3.1.1). Las principales escenas de este retablo, los cuatro casilleros que están pintados en su fondo con la línea roja, parecen inspirarse en el sudor sanguinolento, que subraya los sufrimientos de las poblaciones, los hechos dolorosos y brutales realizados por las autoridades incaicas, están expresando la ejecución del poder abusivo de los incas contra los indígenas.

De igual manera, los casilleros que muestran las cuatro edades anteriores a los incas, sirven para probar que hubo épocas en que vivían otras poblaciones en el espacio andino, antes de la llegada de la dominación incaica. Las escenas que continúan después de la aparición de los incas, supuestamente son manifestaciones del cambio trascendental que fue para las poblaciones andinas la hegemonía de los incas, quienes ejercen su poder ejecutando incluso maltratos en razón de una justicia rigurosa. De acuerdo a esta narrativa de la “historia”, se puede considerar que el conjunto del retablo titulado “Imperio de los incas”, dividido en dos partes, está expresando un suceso decisivo para las poblaciones andinas, en el que habían caído las vidas de los indígenas, antes y después de la llegada de los incas.

De hecho, respecto a la condición de las poblaciones andinas antes de la dominación incaica, son muy escasos los textos escritos o la información “oficial” en la que se relaten tales tiempos pasados, dado que los cronistas españoles solamente registraron los asuntos ocurridos en los Andes después de la conquista. Por lo tanto, el autor de este retablo, quien tiene raíz en el pueblo andino, prestó mucha atención y dió importancia al caso para plasmar uno de los sucesos históricos importantes que debían de ser recordados y transmitidos hasta nuestro tiempo, mediante un objeto concreto como es una pieza del arte popular.

Para seguir profundizando en las visiones del pasado expresadas en las obras de arte popular por los artistas, se abordará otro retablo que contiene distintos aspectos históricos del pasado andino.

3.2 El retablo de la “época virreinal”

Como segundo ejemplo del material para analizar la historia en el arte popular, voy a presentar la obra (Foto 2) elaborada por otro artífice, Jesús Urbano Rojas (1931–2014), quién también es un maestro ilustre dedicado al trabajo del retablo en la misma época que López Antay y Florentino Jiménez.

Este maestro había creado innumerables obras de arte popular tanto en retablos como en cruces andinas. Pero llama la atención que, entre sus trabajos realizados, se encuentra un retablo inspirado en el manuscrito de Guamán Poma. Esta obra muestra escenas de acontecimientos supuestamente pertenecientes a la época virreinal, pese a que no tiene ningún título ni anotaciones presentados por el artista mismo.

Este retablo se abre a ambos lados, en su interior se compone de dieciséis casilleros

cuadrados, y dos techos triangulares que están ubicados en la parte superior de ambos lados de la caja (Figura 4). En las líneas siguientes, se revisará cada una de las escenas que constituyen esta obra, comparándolas con los episodios de la crónica de Guamán Poma, con la finalidad de analizar los temas de interés del artista sobre la historia del pasado andino.



Foto 2 Retablo de Jesús Urbano basado en la crónica de Guamán Poma (Foto: Tomada en Lima, agosto de 2019, por el autor/colección privada)

(T1)		(T2)	
(A)	(E)	(I)	(M)
(B)	(F)	(J)	(N)
(C)	(G)	(K)	(O)
(D)	(H)	(L)	(P)

Figura 4 Composición del retablo de Jesús Urbano (Elaborada por el autor)

3.2.1 Las escenas que componen el retablo

Según la información de su familia,²¹⁾ la narrativa de esta obra creada por el maestro Urbano, empieza con el casillero ubicado en la parte superior izquierda, la escena (A) en que aparece el autor de la crónica, Guamán Poma de Ayala, con sus acompañantes. Finaliza con la escena (P) que se encuentra en la parte inferior derecha, en la cual aparece también dicho cronista, que está arrodillándose ante el rey español para responder sus preguntas.

El episodio de la crónica que corresponde a **la escena (A)**, está grabada en las últimas partes del manuscrito, con el texto que acompaña el dibujo «CAMINA EL AVTOR con su hijo don Francisco de Ayala. Sale de la prouincia a la ciudad de los Reyes de Lima a dar qüenta a su Magestad. Y sale pobre, desnudo y camina enbierno» (Guamán Poma 1987: 1177[1095]). En la ilustración de la crónica, aparece el autor junto con su hijo, quienes están caminando en el campo acompañados por un equino y sus perros “amigo” y “lautaro”.

Las cuatro escenas siguientes, (B), (C), (D) y (E) están basadas en episodios que pertenecen al capítulo referido al proceso de la conquista, que aparece desde el primer momento de este proceso, como el encuentro del rey inca con los conquistadores.

La escena (B) presenta un acontecimiento muy conocido y que sucedió en la ciudad de Cajamarca, en donde los conquistadores españoles Francisco Pizarro y Diego de Almagro junto a un fraile, se encuentran con el Inca Atahualpa. Esta escena del retablo representa como figura central al soberano Atahualpa, quien está rodeado por su séquito. A ambos lados del rey inca se encuentran Pizarro y el fraile respectivamente, ellos se empeñan en mostrar a Atahualpa una biblia. Está claro que esta escena, como se ha presentado en la Figura 5, se basa en un dibujo de la crónica (Guamán Poma 1987: 391[384]). El episodio de la crónica corresponde a la imagen de dicha escena, narra el suceso que generó el encuentro inicial que desencadenaría la sangrienta emboscada y captura del inca, y que finalmente terminaría con la trágica muerte de Atahualpa (Guamán Poma 1987: 390–392[383–385]).

La escena (C) muestra lo que pasó antes de dicho encuentro, cuando Atahualpa estaba en los baños de Cajamarca, y recibe la visita de dos españoles, Sebastián de Benalcázar y Hernando Pizarro, el hermano de Francisco Pizarro, montados en caballos. La página de la crónica que muestra una imagen similar está rotulada con el título «EN LOS BAÑOS ESTAVA ATAGVALPA INGA» (Guamán Poma 1987: 389[382]), y su descripción narra el asombro que causaron tanto entre los indios como al rey inca, los españoles y sus cabalgaduras, además de las extrañas armas y ropas que lucían. Este episodio está detallado con un texto consignado en la misma página, «Y como vido nunca vista con el espanto, cayó en tierra el dicho *Atahualpa inca* de encima de las andas» (Guamán Poma 1987: 390[383]), también se agrega cómo la impresionante figura de esos españoles había generado temor en sus tierras.

A continuación, **La escena (D)** muestra un español montado a caballo, ante quien se halla vencido y postrado un inca. Esta escena expresa icónicamente la conquista, y tomó su inspiración en la ilustración del manuscrito (Guamán Poma 1987: 413[404]), en la cual se cuenta el famoso milagro del apóstol Santiago a favor de los cristianos, quien

 <p>CAMILLA EL AVTOR</p>	 <p>CONQUISTA BATAJLA CHISOE</p>	 <p>PREGVITA EL AVTOR MAYLLAVACHAMITAMA</p>	 <p>INIS DEFIENDE DE LOS ESPAÑOLAS</p>
(A) p. 1177[1095]	(E) p. 441[432]	(I) p. 371[366]	(M) p. 947[868]
 <p>CONQUISTA ATAGVALPANGACIDAD DE LA MARCA EN SU TROMVENO</p>	 <p>CAPITULO DE LOS PASAJEROS ESPAÑOLES DELTA DO YERUOLLOS MESI 305 SYMULI LOS YERUOLLOS MESI 305 YESPUNOLES CRISTIANOS DE CASTILLA</p>	 <p>COREGIDOR DE MIMAS COMO LOCAS TIGACRY</p>	 <p>LA DEZIMACIOIA MAMA OCLLO</p>
(B) p. 391[374]	(F) p. 555[527]	(J) p. 541[525]	(N) p. 133[138]
 <p>CONQUISTA EN LOS BAÑOS ESTAVA ATAGVALPANGACIDAD</p>	 <p>ALCALDES COMO LOCAS TIGACRY</p>	 <p>COMENDERO OEL COMENDERO</p>	 <p>SIBU EL OABR DE MISEN</p>
(C) p. 389[382]	(G) p. 855[796]	(K) p. 589[557]	(O) p. 665[619]
 <p>CONQUISTA MILAGRO DEL S.S</p>	 <p>ESPAÑOLES SOBERBIOS O CRIOLLO OMESHI O MULI O DESI REY</p>	 <p>CONQUISTA DOFRAPIZAROLEOVE EVMAOASA A CADACAPORAMAM LA TIBELADOVADO</p>	 <p>PREGVITASYM. RESPOLAV DOINPHEIPE EL TER</p>
(D) p. 413[404]	(H) p. 567[538]	(L) p. 405[396]	(P) p. 1055[961]

Figura 5 Relación entre la escena del retablo y el dibujo de la crónica (Fuente: Guamán Poma 1987)

apareció para derrotar a los indios que intentaban retomar el Cusco en 1536 (Guamán Poma 1987: 412[405]). Hasta esta escena se puede observar la presencia del rey inca, en los casilleros (B), (C) y (D). Después de esta representación de la derrota de los quechuas en esta parte, ya no aparece la figura del rey inca en los casilleros.

Sin embargo, la serie de escenas representando el momento de la conquista, finaliza en **la escena (E)** en la que se muestra una batalla. Se trata de tropas incaicas dispuestas en combate contra los soldados españoles, a quienes repelen hasta su fuga, huyendo estos sobre sus caballos. La imagen de dicha escena está basada en el dibujo de la crónica en que se relata el mismo asunto (Guamán Poma 1987: 440–441[432–433]). Pero cabe indicar, según las páginas de la crónica que narran esta batalla, que uno de los participantes de la tropa nativa es Guamán Malqui o Martín Guamán Malqui de Ayala, padre del cronista Guamán Poma. El texto escrito en su descripción consigna lo siguiente:

BATALLA QVE HIZO EN seruicio de su Magestad el excelentísimo señor *capac apo* don Martín de Ayala, padre del autor, Chinchaysuyo, y *apo Uasco, apo Guaman Uachaca*, Hanan, Lurin Chanca, con cien soldados y Francisco Hernandes, trecientos soldados. Fue vencido y huyó. (Guamán Poma 1987: 440[432])

Don Martín *Guaman Malque* de Ayala, *capac apo*, segunda persona del *Ynga* y su bizorrey destos rreynos, el excelentísimo señor, duque deste rreyno, y don León *Apo Uasco*, Hanan Changa, y don Juan *Guaman Uachaca*, Lurin Changa del pueblo de Andaguaylas y de su prouincia, dieron la batalla con sus personas en seruicio de su Magestad con Francisco Hernandes Girón, traydor. (Guamán Poma 1987: 440[433])

Quiero subrayar que, como se mencionará en líneas posteriores, entre las escenas de este retablo, se observan las figuras de no solamente el cronista Guamán Poma, sino también de su familia. Además, es notable que en este retablo, como se muestra en los siguientes casilleros (F), (G), (H), (J), (K), (L), (M), casi la mitad de las escenas que se incluyen en el retablo se enfocan en representar los maltratos hacia los indios por parte de personajes españoles.

La escena (F) presenta un español maltratando a un indio que está cargando su equipaje, el cual está basado en la ilustración del manuscrito titulado «CAPITVRO DE LOS PASAJEROS ESPAÑOLES DEL TANB[mesón]» (Guamán Poma 1987: 555[527]). Según lo consignado en dicho capítulo referido a los abusos de los españoles en los tambos, la escena muestra uno de estos actos, complementando un texto explicativo en los siguientes términos «le pide a los indios llevar cargado como caballo, animal, arrehndole y alejandole y no se les paga» (Guamán Poma 1987: 554[528]).

La escena (G) representa el momento en que un funcionario español ejerce castigo sobre un indio. Esta imagen es conforme al dibujo de la crónica rotulado con el título de «CÓMO LE CASTIGA EL COREGIDOR al pobre del alcalde hordenario de su Magestad» (Guamán Poma 1987: 855[796]). Este dibujo tiene una viñeta en la que se dice «Tray dos güebos que falta!», como la orden y motivo por la cual se ejecuta el

castigo por parte del corregidor español. La escena del retablo, aunque no incluye la expresión verbal, muestra la brutalidad de las autoridades que castigan sin miramientos al indio que cometió la falta, razón suficiente para el español para darle de azotes al indio alcalde, quién está amarrado a un poste de piedra.

La escena (H) muestra un indio echado a los pies de un español, y a quien amenaza con un puñal. Esta escena se relaciona con el episodio de la crónica que narra con un dibujo «ESPAÑOLES SOBERBISO CRIOLLO o mestizo o mulato deste reyno» (Guamán Poma 1987: 567[538]). La ilustración de la crónica correspondiente presenta la misma imagen de los personajes, y su descripción hace una crítica a los criollos, «son peores que mestizos y mulatos y negros», añadiendo a esta queja que «son muy brabícimos y soberbiosos y le rroban y saltean en los caminos a los dichos yndios pobres. Sus haciendas andan salteando en todo el rreyno» (Guamán Poma 1987: 566–568[538–539]). Es significativo que, como se mencionará más adelante, en esta escena aparecen las figuras adicionales en la parte izquierda del casillero, supuestamente un personaje indio y otro mestizo o criollo por su vestimenta particular.

La escena (I) nuevamente muestra el autor de este manuscrito Guamán Poma como principal protagonista, dialogando con los indios de varias regiones. Esta escena está basada en la imagen del dibujo que pertenece a las últimas páginas del primer tomo de su libro. El texto de la ilustración correspondiente dice lo siguiente: «PREGUNTA AL AVTOR “MA, VILLAVAI [“Pero, díganme”] ACHAMITAMA” [Aymara: “Tu llanto desde allí.”]» (Guamán Poma 1987: 371[366]). Ambas imágenes muestran al cronista rodeado por cierta cantidad de gentes, quienes tienen distintas procedencias puesto que algunos llevan atuendo típico de diferentes regiones.

La escena (J) representa otra imagen sobre la crueldad hacia los indios, quienes se hallan desnudos recibiendo castigo, atormentados por los caciques que actúan bajo las órdenes del corregidor español. Cabe resaltar que este casillero tiene una estructura muy ingeniosa para mostrar varias imágenes en un casillero, formando una doble fila en su realización, en la cual se presentan los distintos tipos de castigos que están dibujados en la ilustración de la crónica. En otras palabras, el artista ha elaborado sus figuras sin perder la referencia visual de la imagen de la crónica, pese a que el espacio de la caja es muy reducido. Pero también se considera que se está dando importancia a esas imágenes tan expresivas del dolor con el que resaltar la idea que contiene esta obra. La fuente de dicha imagen es la ilustración de la crónica en donde se explica junto con su texto escrito, lo siguiente: «COREGIDOR DE MINAS CÓMO LO CASTIGA CRVELMENTE a los caciques principales los corregidores y jueces con poco temor de la justicia con deferentes castigos cin tener misericordia por Dios a los pobres» (Guamán Poma 1987: 541[525]). Según la descripción de la crónica, la escena del retablo está mostrando una parte del episodio en que «Cuelga de los pies al cacique prencipal y a los demás le asota sobre encima de un carnero y a los demás le ata desnudo en cueros en el rollo y lo castiga y trisquila» (Guamán Poma 1987: 540[526]).

Asimismo el siguiente casillero representa una imagen también relacionada con los abusos del corregidor. **La escena (K)** nos muestra un indio (cacique principal), ante los corregidores, está siendo ahorcado con su cuello atado a un poste de piedra. El texto

correspondiente del dibujo de la crónica dice «QVE EL COMENDERO LE haze ahorcar al cacique principal don Juan *Cayan Chire* y por dalle contento al encomendero le cuelga el corregidor» (Guamán Poma 1987: 588[557]). Cabe señalar que la imagen de la presente escena está basada en la ilustración de la crónica (Guamán Poma 1987: 589[557]), pero se puede apreciar en un rincón del casillero a otro indio como una figura adicional, su rostro muestra cara de preocupación, un espectador de la muerte detrás de ese poste como si fuera un “observador”. Es interesante que este tipo de personaje aparece en otras escenas del mismo retablo, desempeñando un papel significativo en las representaciones.

La escena (L) muestra a un español que está a punto de prender fuego a un edificio, en cuyo interior se encuentran unos indios. Esta escena también se basa en una ilustración de la crónica, en donde, como en la escena anterior, está agregado un personaje indio como “observador” del trágico asunto desde un rincón de este casillero. Según cuenta el texto de la ilustración original, se trata de una hoguera hecha por los conquistadores, cuyo suceso se explica como «DON FRANCISCO PIZARRO LE QVEMA EN VNA CASA A *CAPAC APO* (poderoso señor) *GVAMAN CHAVA*, PIDIENDO ORO» (Guamán Poma 1987: 405[396]). Quiero destacar aquí, que entre los indios que se hallaban al interior de la vivienda quemada, se encontraba Guamán Chava, quien es abuelo paterno de Guamán Poma. La descripción de la crónica narra que «Don Francisco y don Diego de Almagro y los demás cristianos le mandaron tapear al excelentísimo señor, *capac apo Guaman Chava*, segunda persona del Ynga, que estaua bibo muy biejo y los demás señores grandes» (Guamán Poma 1987: 404[397]). Es posible entender que el retablista, maestro Urbano, tuvo la intención de representar en su obra no solamente los hechos crueles cometidos por los españoles, sino también de dar mayores alcances sobre la familia del cronista indio, como el cacique Guamán Chava, porque, como se mencionó líneas arriba, es posible encontrar dentro de esta obra varias escenas que se relacionan con la familia de Guamán Poma, en un claro interés por esta representación familiar, incluso alterando el orden original de los episodios que se dan en la crónica.

Volviendo al primer casillero de la última fila, **la escena (M)** muestra un hombre español blandiendo un palo, mientras sujeta del brazo a una mujer, en una escena violenta en la que están rodeados por muchos indios. Esta escena se realizó teniendo en cuenta la inspiración del dibujo del cronista, el cual se halla bajo el título de «DEFIENDE DEL ESPAÑOL a su hija su padre de los pobres yndios» (Guamán Poma 1987: 947[868]), pero con la incorporación en la escena de un grupo de indios que se hallan observando el hecho. Según se cuenta en la descripción de la crónica correspondiente, se trata «De la defensa de sus hijos o hijas lo tienen odio. Y por ello le castiga a los dichos pobres yndios» (Guamán Poma 1987: 946[869]), es decir, el dramático intento de los padres por evitar el rapto de sus hijas frente al abuso español.

En el siguiente casillero, también un personaje femenino inca desempeña un rol principal. **La escena (N)** muestra a una Coya junto con sus servidores. Según la serie de ilustraciones de las Coyas mostradas en la crónica, la protagonista de esta escena se estima que es la décima Coya, *Mama Ocello*, quien «fue casado con *Topa Ynga Yupanqui*» (Guamán Poma 1987: 132–133[138–138]). Hay que tener en cuenta que esta

escena, igual que la anterior (E) y (L), se relaciona con la familia de Guamán Poma, puesto que según afirma el propio cronista, su madre es la última hija de Topa Inga Yupanqui, como se ha indicado en la sección anterior de presente artículo (en 2.3).

La escena (O) presenta a los indios llevando el santo crucifijo acompañando a un sacerdote. Esta escena está basada en otro de los episodios en el que se narra los actos de los religiosos católicos, el texto escrito en el dibujo rotula lo siguiente «Padre, Santa buena obra de misericordia» (Guamán Poma 1987: 665[619]), y las páginas relacionadas con esta ilustración explican el momento de muerte y los funerales, para ayudar a bien morir al indio según los ritos del cristianismo (Guamán Poma 1987: 664–667).

Como final de su secuencia narrativa, en **la escena (P)** aparece nuevamente Guamán Poma, arrodillándose ante el rey español, Felipe III. Esta escena del retablo, está basada en un episodio del manuscrito hacia el final de la crónica, donde el dibujo correspondiente se halla bajo el título «PREGVNTA SV MAGESTAD, RESPONDE EL AVTOR DON PHELIPE EL TERZERO», agregando que «presenta personalmente el autor la corónica a su Magestad» (Guamán Poma 1987: 1055[961]).

Como se ha revisado hasta aquí, todas las escenas de este retablo, al igual que el caso del retablo de Jiménez, abordado en la parte anterior (3.1), están inspiradas en las descripciones o ilustraciones de la crónica, observándose algunas modificaciones tanto en las figuras de cada casillero, como en el orden de las escenas que constituyen estas obras. Es decir, estas obras tienen su propia narrativa, aunque cada escena está basada en los episodios de la crónica.

Quiero señalar que la narrativa que constituye esta obra pone énfasis en representar a Guamán Poma como sujeto de las escenas representadas, en las cuales se refleja el interés o visión del artista sobre la historia. Porque este retablo presenta tanto al inicio como al final de los casilleros, la presencia de este cronista, como si fuera él quien estuviera desempeñando un rol principal en una secuencia narrativa. En las escenas (A), (I) y (P), en las que aparece Guamán Poma, se le aprecia caminando y dialogando, tanto con los indios (I) como con el soberano español (P), mientras que entre las demás escenas que conforman este retablo, la mayoría está enfocada en mostrar los sucesos cometidos principalmente por los españoles o las autoridades en los pueblos andinos, o los hechos pasados frente a la población indígena. Asimismo, es significativo que el artista haya escogido para su obra los episodios de la crónica relacionados con la familia de dicho cronista, en los cuales aparecen su padre (E), abuelo (L) y abuela (N).

De estos puntos relevantes que constituyen esta obra, se puede considerar que el maestro se interesa en representar el viaje realizado por Guamán Poma hasta Lima, en el cual fue testigo de diversos acontecimientos o escuchó testimonios sobre lo que pasaba en los pueblos andinos tras la llegada y asentamiento de los españoles en estas tierras. Es decir, este retablo se construye con una narrativa sobre asuntos relevantes que pasaron en el viaje que hizo el autor hasta llegar a la Ciudad de los Reyes. De igual manera, este retablo también presta mucha atención al maltrato y los castigos dados a los indios por parte de los españoles.

¿Por qué el artista de este retablo plasmó en su obra acontecimientos relacionados con este cronista, así como las escenas de castigo y humillación de los indígenas? A fin

de aproximarse al interés del artista creador de este retablo, en la siguiente parte se reflexionará sobre los pensamientos y trabajos del maestro Jesús Urbano en su vida.

3.2.2 La vida y el mundo creativo de Jesús Urbano

El retablista Jesús Urbano es conocido como uno de los ilustres artistas populares ayacuchanos, original de la provincia de Huanta, se sabe que fue el primer discípulo del gran maestro Joaquín López Antay. Para comprender su estilo de trabajo y su creación artística, es indispensable reflexionar sobre su vida y el mundo social que le tocó vivir, porque Urbano creaba sus obras introduciendo nuevas formas con su imaginación, enraizada en sus vivencias tanto en el campo como en la ciudad, mientras él seguía su propio camino como retablista e imaginero, con su gran precursor huamanguino.

Cabe señalar, como fuente de inspiración para sus trabajos, hay ciertos factores decisivos y fundamentales en su vida. El factor más prominente serían sus vivencias como caminante de toda la brújula ayacuchana, experiencias que le proporcionaron diversos conocimientos sobre las fiestas y tradiciones que se realizaban en los pueblos andinos. El libro autobiográfico *Santero y Caminante* (1992), recopila los recuerdos de su vida, especialmente cuando él viajaba por los pueblos ayacuchanos como ayudante de su suegro, quien era un arriero de Carmen Alto, un barrio huamanguino famoso por ser una vecindad de artesanos. En tiempos en que se hallaba recién casado con su esposa,²²⁾ tenía que viajar con sus mulas a las comunidades alejadas, llevando los productos y también los cajones de sanmarcos para su venta, que en aquellos tiempos todavía tenían valor como material mágico y religioso en esas zonas. Estas andanzas duraban varios meses llevando cosas para hacer trueques en los campos de la sierra andina.

A través de esa experiencia él conoció el mundo de los arrieros, los cuales le servirían de inspiración para crear obras con su propia imaginación, una trayectoria que ha ido madurando como retablista, y que ha continuado al optar por trasladarse a Lima, donde estableció su taller en una residencia en la que vivió junto con su esposa, ubicada en Huampaní, en el distrito de Chaclacayo.

Las obras del maestro Urbano se caracterizan por su temática religiosa y costumbrista, y sus principales obras están elaboradas con temas como “Semana Santa en Ayacucho”, “La Última Cena”, “Corrida de Toros”, “Danzantes de Tijeras”, entre otros. La mayor parte de su trabajo, fue hecho a petición de amantes del arte popular, coleccionistas e intelectuales. El retablo relacionado con la crónica de Guamán Poma, también fue confeccionado a petición de un coleccionista limeño, Francisco Ballón, quien luego lo traspasó a otra persona. Así que se puede considerar que en este retablo, por una parte, se recoge alguna idea del cliente que pidió hacerlo, en este caso dicho coleccionista, y por otro lado, se recoge en su elaboración la imaginación propia de este artista. Aunque no hay duda de que en el proceso intervienen la influencia y los consejos del coleccionista, quiero enfocarme en la parte de la creación artística del retablista, y cómo conforma la narrativa contenida en su creación, lo cual refleja su visión respecto al pasado andino.

En cuanto al retablo relacionado con la historia de Guamán Poma, pese a que no hay anotación alguna dejada por el propio retablista, su esposa doña Genoveva, quién

acompañaba la labor del maestro en su taller en casa, contó algunos detalles de esa obra, recordando el tiempo en que trabajaban juntos. Ella explica el inicio de esta demanda de retablos y proporciona una referencia respecto a ese cronista²³):

Él (Don Jesús) sabía (Guamán Poma) pero no están concreto cuando vino Sr. Ballón. (Don Jesús) le dijo ah si le sabía, pero dijo él es paisano. él (Sr. Ballón) le trajo unos dibujos, sacado ya con españoles todo, y entonces el Don Jesús los ha hecho, o sea tratando de hacer algo aumentándole más ello.....

Es significativo que el maestro sabía el nombre de Guamán Poma y lo recordara como un “paisano”, pese a que no sabemos hasta qué punto estuvo enterado sobre la vida de su ilustre paisano ni de la historia de la crónica. Sin embargo, doña Genoveva contó que después de aceptar el pedido de su cliente, el maestro junto con ella fueron a conseguir el libro de Guamán Poma a una librería de Miraflores (Lima). Además el maestro hizo constatar en su autobiografía (1992) algunas notas dedicadas al manuscrito de Guamán Poma:

Para leer y escribir demoré bastante. Ya de casado me puse a leer periódico por mi cuenta, solo, pero hasta ahora nunca he leído un libro. No me gusta leer porque la cabeza me duele; pero ahora que he visto en su escritorio ese libro de Guamán Poma, mi paisano, quizás me gustaría aunque sea mirar las figuras pero no sé si podré porque toda la vista la tengo amarrada con mi trabajo. (Urbano Rojas y Macera 1992: 128)

Se supone que el maestro había revisado algunas páginas de la crónica para tener un referente de imágenes a fin de elaborar su obra. Entonces, ¿cómo captó el manuscrito de su “paisano”?, y ¿cómo proyectó lo que había visto en su crónica? Para aclarar estos puntos quiero enfocar aquí las partes características que destacan en su obra.

Como se indicó líneas arriba, hay temas de la obra preferidos por este maestro, pero también entre sus obras, tanto en el tema religioso como en el costumbrista, se observan ciertos elementos que muestran con claridad la personalidad del autor. Son las representaciones en las que sobresalen imágenes de la sierra andina, expresiones pictóricas de paisajes, flores, plantas, animales, cerros del lugar etc.

Es interesante que en el retablo revisado en esta parte (Foto 2), también se pueden hallar esos elementos característicos del mismo maestro, los cuales no se mencionan ni tienen importancia en las descripciones originales de Guamán Poma. Es decir, en las escenas de dicho retablo casi siempre aparecen dos elementos significativos: los cerros pintados en el fondo como escenario y la decoración de plantas que llenan cada casillero. Estos elementos agregados de creación propia, generan el efecto de mostrar los sucesos que cuenta en esta obra, como si ocurrieran en los campos andinos.

Respecto a la expresión de los cerros pintado en las paredes interiores de ese retablo, doña Genoveva explicó el sentido original tomado por el maestro, lo cual nos ayuda comprender la narrativa propia de la concepción de este retablo:

los cerros no están en esos dibujos, eso ya es cosa de Don Jesús, el cerro. Porque él también arriero, fue andando con sus mulas, entonces sabe cómo es camino a caballo, entonces le agregado cerro, con los oros o minas, esos colores de cerros verde y todo. Porque él ya lo ha interpretado y ha pensado, que esto de los caminos son cerros, entonces los cerros tienen sus metales y su vegetación, por eso lo hizo más verde, más vegetación.

De tal manera, la narrativa de este retablo, como he indicado en la parte anterior (3.2.1), no solamente es la historia del viaje de Guamán Poma hasta llegar donde se encuentra el rey de España, sino también es la historia de la vida propia del productor de esta obra, quien había andado como arriero visitando a las comunidades andinas cruzando los cerros de la sierra andina. Desde esta perspectiva se puede decir que, este retablo se compone de una doble narrativa de dos sujetos, uno del pasado y otro del presente. Es decir, el viaje del cronista Guamán Poma y el viaje del arriero Jesús Urbano, quienes tuvieron experiencia de caminar varios días entre las comunidades andinas.

Es importante señalar que esta singular imagen del cerro pintado con varios colores también se observa en la obra emblemática relacionada con su vida personal titulada “Los caminantes”, en la cual muestra los arrieros andando hacia la cumbre del cerro con sus animales (mulas y caballos) que llevan las cargas en caminos de pastos y plantas andinas.²⁴⁾ La esposa del maestro, detalla cómo el maestro hace su representación de los cerros:

Esos colores puesto en los cerros, son los minerales que existen los cerros, amarillo es oro, el rojo es el cobre, el medio plomo es la plata, después, el negro es carbón, tantos cerros que tiene mucha riqueza, por eso él puso esos colores, él siempre sus cerros eran con colores, porque siempre ponía la riqueza de sus pueblos, y también ponía el Apu Orqo, decía, el cerro rico. Los colores de los cerros son donde hay minas, muchos cerros las tienen escondidas.

Además de eso, hay dos escenas que se encuentran en los techos de este retablo. La escena (T1) presenta al sol y la luna, son elementos que se utilizan en varias obras confeccionadas por el mismo maestro Urbano, como representación simbólica de las creencias andinas. Por otro lado, en la escena (T2) aparecen dos personajes que parecen un hombre y un niño. Según doña Genoveva, ellos son Guamán Poma y su hijo Francisco, quienes están observando las escenas presentadas en los andamiajes de los pisos inferiores. Ella contó al respecto de estas dos escenas lo siguiente:

Encima de los casilleros hay un hombre sentado. Él es Guamán Poma de Ayala, que está pensando, qué es lo que van a hacer ellos. Están viendo, y él está pensando ahí. Él piensa qué va a hacer. Está preocupándole todo lo que ha ocurrido, todo lo que se han broqueado los españoles de las propiedades, entrando con los religiosos, también los religiosos no se habían portado bien.

Él está ahí pensando, a lado está su hijo. Dice que ha hecho hijo. Entonces, ahí está pensado, de allí salen todas las fotos, que cómo va a hacer, y en el otro lado de la puerta,

está la luna y el sol, eso era la cultura de nosotros, la luna es nuestra creencia, que creemos en el sol y la luna.

Así que la escena de la parte superior de este retablo, contiene una intención expresiva, la de un mirador, en donde los protagonistas de esta obra están vigilando lo que está pasando en el mundo andino después de la conquista. Las dos imágenes colocadas en el interior de esos espacios triangulares, son personajes indispensables del relato del viaje del cronista Guamán Poma hacia Lima, aunque en la crónica original transmite que su hijo Francisco se escapó en el camino antes de llegar a su destino. Asimismo, el sol y la luna son elementos que acompañan a sus obras y tienen una importancia simbólica en las creencias andinas, están mirando desde el cielo (*hanan pacha*) los acontecimientos que ocurren en la tierra (*kay pacha*). La dualidad en la concepción andina del mundo está caracterizada en el retablo de dos pisos: un espacio superior en el que están dispuestos los santos, y otro espacio inferior donde se representa la vida rural andina. Ambos representan respectivamente entre los quechua hablantes al *hanan pacha* y al *kay pacha*.

Considerando estas dos escenas, este retablo en su conjunto tiene como narrativa los sucesos vistos u observados en el transcurso del viaje de Guamán Poma y su hijo, quienes también son los observadores y testigos de los acontecimientos representados en los casilleros siguientes, especialmente los dedicados a los abusos contra los indios por parte de los españoles o autoridades como corregidores y encomenderos.

Pero cabe destacar respecto a la narrativa de este retablo, que no está solamente basado en el viaje del cronista, sino también refleja la trayectoria de vida experimentada por el maestro mismo, quien caminaba con su suegro como arriero en los pueblos andinos cuando vivía todavía en Ayacucho. En el fondo de esas escenas de viaje de Guamán Poma está insertada la imaginación del maestro, arraigada en sus vivencias en el pueblo andino. Doña Genoveva lo afirmó hablando sobre su impresionante obra en los siguientes términos:

Él ha plasmado, porque él ha andado como arriero, por eso él dijo «La vida de Guamán Poma de Ayala se parece a mi historia», diciendo, porque yo también he andado como arriero. Entonces, él le ha puesto las plantas, todo, también todos los secretos que ahí había. Si no hubiera puesto un cerro, solo personajes, no le da vida al retablo, no tiene significado.

Es significativa la expresión conclusiva del maestro, «La vida de Guamán Poma de Ayala se parece a mi historia», lo que manifiesta la impresión personal que tuvo tras conocer la vida de este cronista huamanguino. Al inicio de mi conversación con doña Genoveva, habló sobre cómo le pareció la vida de Guamán Poma al maestro:

Dijo se parece a mi vida. Así diciendo, se parece a mi vida su historia, triste, así decía Don Jesús, así ha empezado a tomar más interés.

El maestro se había dado cuenta de una coincidencia de experiencias, mirando con simpatía al cronista no solamente por el paisanaje, sino también por el hecho de que ellos compartían vivencias como caminantes en los caminos abruptos y polvorientos de la serranía, trajinantes en demanda de llegar a donde se encuentra la persona esperada. Seguramente el libro de Guamán Poma le refrescó al maestro la memoria de su andariego pasado, y ese sentimiento le motivó a emprender la confección del retablo con el tema histórico, algo que está un poco lejos de su personal temática costumbrista.

3.3 La interpretación del pasado y el contexto situacional

Como hemos visto hasta aquí, es cierto que entre los dos retablos inspirados en el manuscrito de Guamán Poma, existen diferencias no solamente en los temas escogidos por cada artista, sino también en los estilos que tomaron para sus expresiones artísticas. Sin embargo, es interesante que tanto en el retablo de Jiménez como en el de Urbano, las escenas seleccionadas para sus obras presentan especial atención a los hechos crueles y dolorosos, que muestran el sufrimiento de los indígenas dentro de los episodios que se registran en la crónica.

Además de eso, en consideración a los trabajos habituales de estos artistas que les ha valido la fama de “costumbristas”, parece algo llamativo que ellos hayan puesto excesivo énfasis en episodios trágicos para la confección de sus obras. Es cierto que el autor de la crónica, Guamán Poma, tenía intención de denunciar los malos tratos de los españoles hacia las poblaciones andinas, no obstante, el conjunto de su crónica contienen varias páginas destinadas a las tradiciones andinas que merecen ser plasmadas en obras de arte, como trabajos agrícolas, fiestas religiosas, o creencias sobre el origen de sus antepasados. Pese a todo, ¿por qué ellos se enfocaron en esos acontecimientos de un pasado difícil, de sufrimiento y dolor?, ¿cuál fue la intención de los artistas para plasmar esas escenas en sus obras?

Es necesario aclarar estos puntos para acercar las visiones de los artistas en torno a su pasado, y también saber la relación con la memoria colectiva, porque hay una coincidencia primordial con el tiempo que sirvió de contexto para la creación de estas magníficas obras relacionada con la historia. Se supone que debería haber alguna influencia social, o interés público como trasfondo en la aparición de dichas obras. Desde esta perspectiva, en las siguientes partes se revisará la situación social de la época que sirvió de contexto para estas creaciones.

3.3.1 La aparición de las obras y su época

La época en que aparecieron los retablos basados en la crónica de Guamán Poma, fue la última década del siglo pasado. Según la información familiar, Urbano le dio una primera mano a su obra en 1994, y respecto al otro retablo de Jiménez, aunque no podía aclararse el año exacto en que fue confeccionado, uno de sus hijos confirmó que probablemente sea antes del año 2000. Cabe destacar que tanto Jiménez como Urbano, dos emblemáticos artífices del retablo ayacuchano, se pusieron a trabajar casi al mismo tiempo, basados en el mismo material de la historia como la crónica.

A finales del siglo pasado, la fama de Guamán Poma y su manuscrito ya se había

divulgado, siendo conocidos por un amplio público, no solo a nivel académico, sino también en los sectores populares, sobre todo tras la publicación de numerosos ejemplares de su crónica, dado que a partir de los años 1980, las editoriales locales reeditaron la transcripción del texto completo en versión castellana, con la introducción de eruditos peruanistas, como Franklin G. Pease, John Murra y Rolena Adorno.²⁵⁾ Sin embargo, sigue la incógnita sobre porqué en aquellos tiempos, ambos maestros concedieron importancia a las escenas sobre acontecimientos dolorosos de la crónica. ¿Qué cosas sucedieron en esa época?, ¿cuáles son los motivos para emprender ese tipo de obras?

Es indispensable referirme aquí a la influencia del terrorismo, como una coyuntura social y política de dicha época, y que tuvo un gran impacto en todo el campo peruano. Es seguro que es uno de los más notables acontecimientos que pasaron en las últimas dos décadas del siglo XX en los pueblos andinos, donde los ataques se intensificaron desde fines del año 1980 hasta los inicios de 1990. Durante esos años, tanto la violencia terrorista, como la ejercida por el Estado, aumentaron el temor, la inseguridad y la pobreza de la población rural, motivando una migración masiva, principalmente hacia Lima, en busca de seguridad y medios de subsistencia. En las comunidades ayacuchanas hubo muchas víctimas por los constantes ataques de los terroristas, a los que había de sumar otras situaciones de violencia a consecuencia de la violencia política, como arrestos o torturas a los campesinos, destrucción de casas, desapariciones y matanzas. La violencia política y los sucesos dolorosos terminarían por afectar también a las zonas urbanas, hasta que se consiguió la paz en 1992, lograda tras capturar al principal cabecilla de Sendero Luminoso.

Los maestros ayacuchanos no fueron testigos directos de estos tristes acontecimientos, ni tampoco experimentaron directamente los ataques a los pueblos por parte de los terroristas, porque ya habían emigrado a Lima antes de que se intensificara la violencia en la zona rural de los Andes. Sin embargo, no hay duda de que ellos se enteraban de los hechos ocurridos en los pueblos ayacuchanos a través de los medios de comunicación como también por parte de gentes cercanas o conocidas.

En este sentido, no es algo independiente a los sucesos del momento, el que surgieran en la expresión de las imágenes destacadas, los actos crueles o sangrientos dentro de sus obras de arte relacionadas con la historia del pasado andino. En cuanto al maestro Urbano, justamente emprendió su obra después de terminar los horrorosos actos cometidos por el terrorismo. La obra presentada en el presente artículo (Foto 2) es única y excepcional para este maestro, al tratar sobre acontecimientos históricos, pese a que se trata de un trabajo iniciado por pedido de un intelectual coleccionista, quien probablemente supiera de la intención del viaje del cronista, y que se había dado cuenta del intrínseco valor que tiene tanto el manuscrito, como el de las obras de arte popular, en este caso el valor funcional del retablo para mostrarse o exhibirse, sea como objeto ornamental doméstico u objeto artístico para su apreciación en lugares privados o públicos. Era presumible, que la obra serviría como un medio para demostrar los sufrimientos tanto de los indígenas de antaño, como los campesinos que residen en los pueblos andinos.

3.3.2 La exposición de los retablos realizada a finales del siglo XX

Por otro lado, respecto a la obra de Jiménez, quiero mencionar un evento memorable que se llevó a cabo a fines del siglo pasado, unos años después de que se pusiera fin a los brutales tiempos del terrorismo. En 1997, se organizó por el entonces Instituto Nacional de Cultura, hoy convertido en Ministerio, una exposición titulada “Ciclo agrario del cronista Guamán Poma de Ayala de Florentino Jiménez Toma”, que se hizo en el Museo Nacional de la Cultura Peruana, ubicado en el centro de Lima.²⁶⁾ En cuanto a las obras preparadas para esta exposición, apenas se ha podido conseguir un folleto publicado en ese momento, en el cual están consignados los títulos de las piezas y palabras breves de presentación del evento.²⁷⁾

Según los organizadores de la muestra, la exposición de 1997 estaba dedicada a presentar el arte de Florentino Jiménez, mostrando principalmente los retablos relacionado con los doce meses del ciclo agrícola que son narrados en la crónica de Guamán Poma, junto con las demás obras especializadas de este maestro, como la cruz del camino y los retablos con temática de fiestas tradicionales o de costumbres andinas. Lo que quiero indicar aquí, es que en la lista de los retablos de la muestra, se encuentran las obras que tratan escenas similares al retablo “Imperio de los incas” analizado en la parte anterior (3.1), el cual destaca por las escenas relacionadas con los episodios que representan los castigos y sufrimientos de los indios.

Dentro de las obras presentadas en la exposición, hay once temas mencionados en los episodios narrados en la crónica de Guamán Poma, seis de tiempos incaicos y cinco de tiempos virreinales. Entre esos temas, hay dos referencias que tienen suma importancia en este estudio, pertenecientes respectivamente a cada época:

- I. Aplicación de los castigos en tiempos de incanato: a las jóvenes vírgenes que pecaron, a los conspiradores, a los envenenadores, y a las adúlteras
 - II. El corregidor castiga al pobre ordinario de su Majestad por dos huevos que faltan en su tributo
- (Museo Nacional de la Cultura Peruana 1997)

Es notable que en dicha exposición también existían obras relacionadas con los castigos, los cuales tienen una mención en el mismo manuscrito de Guamán Poma con sus respectivas ilustraciones que explican cada castigo. Dichos castigos son referidos en las páginas de la crónica que tratan sobre «Justicia y castigos y preciones y carzeles de los *Yngas*» (Guamán Poma 1987: 300–313[302–314]) y en la parte dedicada al corregimiento (Guamán Poma 1987: 511[499]).

Creo que se habían preparado las obras que muestran las escenas inspiradas en la crónica de Guamán Poma durante el tiempo en que se realizó dicha exposición, aunque por ahora no hay manera de aproximarse a los detalles de las representaciones de cada obra. Sin embargo, puede que sea pura coincidencia, el hecho de que los primeros cuatro casos aplicados a la época incaica, no solamente tengan relación con los episodios de la crónica, sino también se observen en el retablo mostrado en la Foto 1.

Además de eso, en la exposición existía una obra que expresaba los castigos del

tiempo virreinal, que corresponden al episodio de la crónica que menciona el corregimiento (Guamán Poma 1987: 510–512[499–501]). La ilustración de la crónica correspondiente, muestra un hombre desnudo con los brazos amarrados a un poste de piedra y el corregidor le está castigando con azotes, mientras el texto escrito explica que «Coregidor afrenta al alcalde de hordenario por dos güebos que no le da mitayo» (Guamán Poma 1987: 511[499]).

Es seguro que estas obras habían sido confeccionadas en los tiempos en que terminó la violencia política en el espacio rural andino, mientras que empezaba un proceso de búsqueda de la verdad para reconstruir lo acaecido en esos años, y recoger los testimonios de las víctimas. En este sentido, la exposición programada en dicho museo en 1997, se considera de singular importancia, por mostrar esas escenas ante el público, especialmente a los residentes de la capital peruana. Las palabras de introducción de este evento aluden a que esas obras son una demostración de «la esperanza de pacificación» después de terminar con una realidad trágica como fue el terrorismo:

Sus obras hacen un llamado a la esperanza de pacificación dentro de los territorios andinos donde han tenido lugar los sucesos más violentos de las últimas décadas. (Museo Nacional de la Cultura Peruana 1997)

De esta manera, se puede considerar que las tragedias ocurridas en las últimas décadas del siglo pasado, evocaron en el maestro ayacuchano los episodios de Guamán Poma, en los que se habían narrado sucesos dolorosos, castigos que impusieron a la población andina, maltratos y abusos por parte de autoridades. De hecho en las zonas afectadas por la violencia, según los testimonios posteriormente recogidos,²⁸⁾ habían sucedido los mismos actos violentos mostrados en la obra, así como también el ejercicio abusivo del poder.

4. LA MEMORIA Y LA EXPERIENCIA PERSONAL

Hasta aquí hemos analizado las narrativas que constituyen las escenas de retablo, las cuales por principio se basa en los episodios de lo escrito, a pesar de que tienen algunas modificaciones artísticas que reflejan la situación social de la época. Esta última sección trata sobre la memoria y la experiencia del pasado como influencias en la elaboración de obras del arte popular, como los retablos ayacuchanos. Cabe señalar aquí, la importancia de la memoria personal que fundamenta la experiencia real, mientras que la mayor parte de las narrativas existentes en torno a la historia o el manuscrito de Guamán Poma, tanto oficial como nacional y política, son generadas desde la memoria colectiva. A fin de reflexionar sobre este punto, en esta sección voy a indicar algunas escenas del retablo, en las que se nota la influencia en estas obras, de la vida real de los artífices, generando un efecto de representación de los sucesos del pasado, expresándose como si hubieran ocurrido en tiempos contemporáneos.

4.1 La memoria contemporánea

Como primer ejemplo, me refiero aquí de nuevo a la obra de Florentino Jiménez citado en la sección anterior (3.1), en la que se presentan el “Imperio de los incas”. Si bien es indudable que las escenas de este retablo retratan tiempos antiguos relatados en el manuscrito, quiero indicar aquí que entre ellas se encuentra una escena que muestra una imagen un poco ajena al episodio narrado en la crónica. La última escena (F) en la que se representa a los encarcelados, está ubicada en la parte inferior derecha de dicho retablo, y no se parece mucho a las imágenes de las ilustraciones que corresponden al manuscrito.

La sección de «IVSTICIA Y CASTIGOS Y PRECIONES Y CÁRZELES DE LOS YNGAS» (Guamán Poma 1987: 300–313[302–314]), presenta dos tipos de cárceles de castigo (Figura 6). El primero, «zancay» que es una cárcel perpetua, según su texto, destinada a traidores y reos de graves delitos como los de la Inquisición. Es un lugar subterráneo, una bóveda oscura llena de fieras como leones y osos, y animales ponzoñosos como serpientes, para castigar a los malhechores (Guamán Poma 1987: 300–302[302–303]). Se le adjunta una ilustración que muestra el sufrimiento de los presos al quedar a merced de animales feroces y salvajes (Guamán Poma 1987: 301[302]). El otro presidio es el «pinas (cautivo)», al que se destinaban indios principales y del común en donde se ejecutaban las sentencias de muerte, como también la aplicación de tormentos para que confiesaron sus culpas, según lo cual se les aplicaba la sentencia de muerte o el destierro (Guamán Poma 1987: 302–304[304–305]). El dibujo del cronista muestra al reo, recluso en soledad en un sitio aislado, donde el indio noble o “principal” pareciera estar haciendo su confesión delante de un pétreo edificio (Guamán Poma 1987: 303[304]).

En cambio, la escena (F) del retablo de Jiménez (Foto 1) representa el sufrimiento de los hombres alojados en un cuarto oscuro con una valla por los delitos cometidos, y evoca la imagen de una cárcel contemporánea, tal y como se muestra en el retablo conocido con el título “Cárcel de Huancavelica”²⁹ (Foto 3). Dicho tema del retablo se

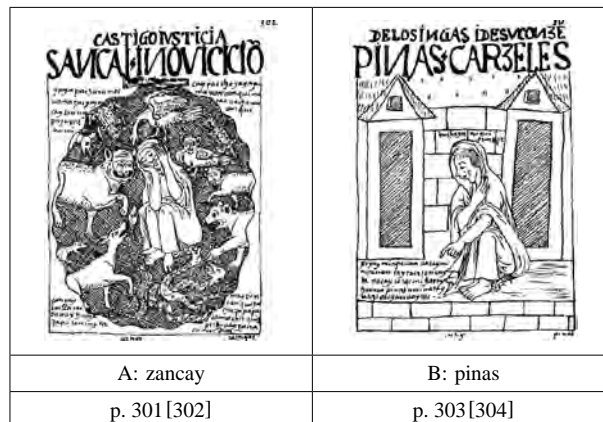


Figura 6 Ilustración de la cárcel (Fuente: Guamán Poma 1987)



Foto 3 Retablo que representa “la cárcel de Huancavelica”, elaborado por López Antay (Foto: Museo de Artes y Tradiciones Populares del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

hizo popular en la década de 1940, el cual presenta hombres y mujeres detrás de unas rejas. Según el estudio de Magaly Labán (2016), hay dos obras existentes del mismo tema confeccionadas por Joaquín López Antay en ese entonces.³⁰⁾

Pero hay que tener en cuenta, que en tiempos del incanato no eran comunes las cárceles dotadas de barrotes, sino que, como se señala en la descripción de la crónica, los criminales eran encerrados en cuevas de piedra con sólo una pequeña ventana. Así mismo, en la crónica no aparece ese tipo de imagen de prisión enrejada, mientras que sí hay varias referencias y dibujos de distintas formas de “castigo” o “pena”, incluso de muerte, ejecutadas por los conquistadores.

Sería natural pensar que la imagen de esa escena proviene de la memoria contemporánea del mismo artista, aunque no tenemos forma de confirmar de dónde viene exactamente la imagen de la cárcel de la obra de Jiménez. Se supone que tomó como inspiración para su obra algún recuerdo de cuando había visto obras de temas similares o un conocimiento previo de cárceles de ciudades cercanas.³¹⁾ Pero en todo caso, no son cosas de su imaginación, sino elementos basados en experiencias reales de la vida del artista.

4.2 La memoria basada en experiencia personal

Asimismo, la obra del maestro Urbano también tiene partes que están configuradas por su propia experiencia, pese a que la narrativa principal de la obra está basada en los acontecimientos que se cuentan en la crónica.

Las escenas de su retablo que está dividido en dieciséis casilleros, presentan un tipo de decoración común y muy característica, la cual tiene una expresión basada en su

memoria del pasado como viajante en los campos andinos. Este retablo, como he indicado en la sección anterior (3.2), sincroniza dos viajes de distintas épocas y sujetos. Uno es del cronista Guamán Poma en tiempo virreinales y el otro es del maestro Urbano cuando trabajaba como arriero junto con su suegro, llevando sus mulas con cargas a las comunidades campesinas.

Dicha experiencia de su pasado hace que el maestro pueda configurar en su obra los elementos originales que están dispuestos en el fondo de cada casillero, los cuales son cosas muy sencillas y de presencia mínima, pero que tienen un rol imprescindible para su expresión pictórica de los paisajes que abarcan las montañas y los campos. No es casual que aparezcan tierras que se llenan en cada escena de plantas, cactus y pastos de *ichu* que crecen en valles y alturas de los andes.³²⁾ Esos pastos y plantas silvestres que ocupan las tierras de casi todos los casilleros, no son elementos simplemente agregados para adornar las escenas. Estas decoraciones caracterizan estas obras, y no se encuentran ni mencionan entre las ilustraciones del manuscrito de Guamán Poma, y tienen su importancia para representar tanto los sucesos ocurridos, como también los sitios donde se realizaron los hechos.

Los lugares por los que transitó Guamán Poma en aquellos tiempos, se cruzan con los recorridos del maestro en sus viajes como arriero. El maestro Urbano relató sobre tales experiencias que «era sacrificado viajar por las alturas inhóspitas de Huancasancos, Córdova, Pascos, Toqto, Chikllarasu, Puquio, Castrovirreina y otros» (Barrionuevo 1982: 86). Además, en su libro recordó que estos viajes duraban siempre de seis a ocho meses, siendo la mayor parte de estas andanzas por las zonas de puna con las bestias que les acompañaban, llegando a Lucanas, Puquio, para sus negocios (Urbano Rojas y Macera 1992: 35–55).³³⁾ Así que el viaje realizado en su pasado como caminante, le hizo atravesar con mucha frecuencia zonas de altura, caracterizadas con dicha flora.

El manuscrito de Guamán Poma que narra los sucesos ocurridos en la antigua región de Huamanga y los viajes emprendidos con su hijo hacia Lima³⁴⁾ atravesando cerros de la sierra central, seguramente le evocan al maestro Urbano la experiencia de su pasado como arriero y viajero. De allí que el retablista llamara al cronista con una mirada de simpatía y familiaridad, como «paisano», algo que se refrenda con lo dicho por su esposa, quien afirma que el maestro sentenció: «se parece a mi vida». Es probable que se diera cuenta de que los asuntos grabados en el transcurso del viaje llevado a cabo por el cronista, había pasado por familiares zonas alrededor de sus pueblos ayacuchanos, lugares que él conocía a través de sus experiencias pasadas como arriero. Las memorias de aquellos tiempos sobre lo visto en los campos, le incitaron a decorar los espacios de cada escena de su retablo como si fuera un viaje por las pampas de las alturas andinas donde abunda el *ichus*, o los cálidos valles interandinos donde se encuentran las plantas de cactus.

Quiero destacar que estas decoraciones artísticas son las partes en las que se refleja su experiencia real a diferencia de los otros sucesos del pasado virreinal para los que se basa en los escritos de la crónica. Tanto en Jiménez como en Urbano, las obras se constituyen con los elementos que tienen raíz en su propia experiencia de vida y memoria personal, las cuales pertenecen a tiempos más contemporáneos.

5. CONCLUSIÓN

Con el presente estudio he intentado analizar las obras del arte popular como uno de los materiales en los que se representan las visiones del pasado andino por personas que tienen un estrecho vínculo con los ámbitos populares, señalando la importancia que en ellas se reflejan, no solamente por las condiciones de la época que rodean a cada objeto del arte popular, sino también por las memorias personales relacionadas con la experiencia real de cada autor, pese a que sus obras están destinadas a presentar principalmente asuntos que pertenecen a tiempos del pasado andino.

Como parte final de este artículo, vuelvo aquí al punto de partida de este estudio, para descubrir la posibilidad de los objetos del arte popular, tanto como un soporte que registra acontecimientos históricos, como material para extraer una mirada hacia el pasado. Es cierto que los objetos de arte popular, como el caso de los retablos presentados en este artículo, representan escenas culturales o tradiciones andinas, pero también hay algunos que muestran asuntos históricos ocurridos en los pueblos andinos, y entre ellos es posible observar las visiones del pasado y las interpretaciones de la gente de tiempos contemporáneos que se dejan apreciar en las obras en cuestión. En este sentido, no deja lugar a dudas que esos objetos del arte popular son un material que tiene mucho valor documental, como lo indican varios investigadores. Sin embargo, respecto a mi interés por el carácter documental que contienen las obras del arte popular, quiero señalar algunos aspectos relevantes a los que vale la pena prestar atención, aunque mi idea todavía está por desarrollar en una investigación futura.

En primer lugar, en este tipo de soporte, como he mostrado con algunos ejemplares de retablos, están grabados los sucesos del pasado andino, pero no es simplemente una copia de los episodios históricos ya difundidos, ni reproducción del texto escrito, a pesar de que la obra misma está confeccionada basándose en la historia escrita. Es evidente en el caso de la obra de Jiménez, en la cual reconstruyó la narrativa modificando los protagonistas de escenas que fueron contadas en la crónica, y representa una imagen del maltrato a los indios por los incas nobles (3.1.1). Es decir, es una historia reinterpretada por el artista mismo, en tiempos contemporáneos. Por lo tanto, es indispensable revisar la parte de interpretación del autor de cada obra, dado que es una consecuencia o fruto de los trabajos de crear un objeto con mucha imaginación artística. Para revelarla no es suficiente analizar solamente una obra como objeto de análisis, sino que se necesita investigar de forma comparativa con los demás trabajos creados por el mismo artista, tomando conciencia de que este tipo de obra está constituida en su propia línea de estilo, como también por el carácter que tiene cada artista. Pero no hay que olvidar la diferencia que se da entre lo escrito en documentos y lo manifestado en la obra, que también se relaciona con el carácter del soporte, el material en que se registran los acontecimientos.

Cabe resaltar, como segundo punto, la aparición de ciertos temas relacionados con algún momento histórico, que reflejan la coyuntura social y política en torno a los objetos de arte popular y los artistas que prestan atención a esos asuntos. En otras palabras, no hay que olvidar tener en cuenta la razón y la necesidad de las obras que se crearon en ese momento.

Asimismo, es importante revisar distintas especies de objetos de arte popular relacionados con el mismo asunto de la historia, más aún cuando se intenta abordar estudios históricos o de memoria. O sea, “leer” varios tipos de objetos del arte popular. En este artículo, me he dedicado a abordar solamente el retablo, un arte popular desarrollada en el siglo pasado, analizando dos obras relacionadas con el manuscrito de Guamán Poma. No obstante, en los Andes también existen otros objetos de arte popular convenientes para analizar las visiones del pasado o la mirada a los asuntos históricos, como por ejemplo, el mate burilado que es una especialidad de la zona del valle del Mantaro; o las tablas pintadas de Sarhua, entre otros. Creo que la presencia de estos objetos no es independiente en el ámbito rural andino, ya que se hallan algunas obras que muestran escenas similares que también expresan temas históricos. Estos objetos, sin duda, sirven como elementos complementarios para aclarar distintos aspectos sobre los hechos históricos representados en esos materiales, que tienen su propia forma de expresión y una técnica singular para grabar los sucesos del pasado.

Quedan aún muchos trabajos por examinar sobre los hechos del pasado que están representados tanto en los retablos como en otros formatos, los cuales deben ser revisados aunque ahora se encuentren dispersos en varios lugares como museos y galerías, operados por el sector público o privado, como también entre coleccionistas extranjeros, entre otros. Aun así tengo la certeza de que es conveniente avanzar en el proyecto mencionado (introducción de este volumen) que está liderado por nuestro museo, el cual intenta establecer una conexión entre las varias obras de arte popular peruano que se conservan en distintos lugares del mundo, agregando información no solamente de las obras, sino también de los artistas o sus familias, como de las personas que han tenido una influencia trascendental en la creación y difusión de las obras.

AGRADECIMIENTOS

Doy gracias por su colaboración a los artistas y sus familias, quienes me han ofrecido información sobre sus obras. A la Sra. Genoveva Núñez, viuda de Urbano, quien me ha recibido en varias ocasiones en su casa para darme a conocer los trabajos de su famoso esposo. Al Sr. Claudio y el Sr. Mabilon, retablistas e hijos del maestro Jiménez, quienes me ofrecieron datos muy importantes acerca de los trabajos de su padre. Asimismo manifiesto mi gratitud a los especialistas y colegas que se dedican al trabajo relacionado con las colecciones de arte popular peruano, especialmente a los directores de los museos relacionados con mi tema de estudio. A la directora del Museo Nacional de la Cultura Peruana, la Sra. Estela Miranda, quien me ha facilitado tener acceso a los datos de las exposiciones anteriores realizadas en su museo; el director de ICTYS, Sr. Javier Leturia quien me dio la oportunidad de hacer amistad con varios artistas populares peruanos que siempre se reúnen en su institución. Finalmente mi agradecimiento muy profundo al Dr. Luis Reppeto por permitirme conocer preciosas obras de arte popular peruano, y mostrarme su enorme conocimiento en este campo de estudio, habiendo sido Director del Museo de Artes y Tradiciones Populares del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, quien falleciera lamentablemente antes de concluir mi investigación.

NOTAS

- 1) María Angélica Salas presenta en su libro diversas decoraciones de mates burilados fabricados en las comunidades ubicadas en el valle del Mantaro del departamento de Junín (1987). Entre ellos, se observan no solamente las decoraciones de tradiciones o costumbres andinos, sino también escenas que reflejan la realidad peruana, como actividades de partidos políticos, abuso, choque social, entre otros (Salas 1987).
- 2) El libro escrito por Moisés Lemlij y Luis Millones (2004) presenta unas tablas dibujados sobre los actos violentos por Sendero Luminoso y los sucesos que pasaron a sarhuino en el tiempo azotado por el terrorismo.
- 3) Respecto a la denominación de “arte popular”, hay algunas discusiones e debates entre los investigadores que tratan este tema de estudio, especialmente en torno a la diferencia del “arte” en general (cf. Castrillón 2014a, 2014b; Davis 2014; Lauer 1982). Como una referencia clásica quiero citar el historiador Emilio Mendizábal, quien es estudioso y pionero de este tema de investigación, en el cual se ha dedicado a equiparar dos tipos de arte, con una revisión total de los objetos del arte incluyendo los específicos del ámbito peruano. Según Mendizábal, el llamado “arte popular” es de origen artesanal y campesino, y conservador de supervivencia; es decir, formal y funcionalmente tradicional, a diferencia del “arte erudito” que se denomina arte de elite, culto, sabio puro, de museo, suntuario, etc. (Mendizábal 2003b: 21). Me refiero en el presente artículo a la palabra “arte popular” basado en la categoría mencionada por Mendizábal, pero también ampliando hasta los objetos que se están desarrollado de los mencionados orígenes como “tradicional”, que conserva la supervivencia rural hasta las obras que circulan entre los intelectuales de la ciudad como el uso para adorno u objeto decorativo de la casa, el cual no necesariamente tiene “supervivencia” como lo indicado por Mendizábal. Es notable, como veremos en este artículo, el caso del retablo, hay muchas obras ya convertidas en lo profano y lo mercantil, como había indicado Arguedas (2014: 297–298), existen varias obras que obtuvieron reconocimiento como “arte nacional” (Fujii 1993: 161). Quiero resaltar esas condiciones en torno al arte popular contemporáneo del Perú, cuyo carácter está debilitando el límite de categoría dual entre aquellas diferencias artísticas que contenía antes. Asimismo, quiero destacar el otorgamiento del Premio Nacional de Cultura a Joaquín López Atay en 1975, el cual representa un momento clave en la escena artística peruana al romper con los límites entre arte popular y arte culto (Castrillón 2003: 16; Davis 2014; Roca Rey 2020).
- 4) Este trabajo forma parte del proyecto de “Info-Forum Museum” que está realizando el Museo Nacional de Etnología en Japón, cuyo objetivo es compartir las informaciones de los bienes culturales que conserva dicho museo con distintas instituciones del mundo, investigadores y comunidad local, a fin de valorarlos como recurso cultural universal. En este marco, el programa especificado a la región de latinoamérica está proyectado con el propósito de valorar los objetos de arte popular con distintas perspectivas tanto culturales como históricas (periodo de este programa de investigación: 2018–2020).
- 5) Quiero mencionar la valiosa investigación liderada por José Luis Martínez sobre los soportes andinos, la cual aclara diversos materiales de “soporte”, así como orales, visuales o

dramatizados, que servían para grabar o transmitir mensajes entre las poblaciones andinas desde hace miles de años (Martínez 2010; 2011). El presente artículo, desarrolla en esta línea de estudio, especialmente en los materiales del arte popular contemporáneo.

- 6) También se lo conoce con otras denominaciones locales que se refieren al mismo objeto. Por ejemplo, Edirberto Jiménez señala que los comuneros de Alcamenca (provincia de Victor Fajardo en el departamento de Ayacucho) y los lugareños, muy cariñosamente llaman al cajón sanmarcos con el nombre de “Missa”, e indica que únicamente en la ciudad se lo conoce como “sanmarcos” (Jiménez 1992: 30).
- 7) Cabe indicar que hay objetos similares de arte popular como el “retablo cusqueño”, el cual estaba fabricado por los esposos Maximiliana Palomino y Enrique Sierra, quienes ya destacaban en la confección de las “muñecas documentadas” en Cusco. El retablo cusqueño tiene misma forma de caja de madera con dos puertas, pero la representación es netamente cusqueña, pues la temática está relacionada con sus costumbres y fiestas, y la caja tiene el diseño distintivo, tanto en la utilización del color azul como en la forma de la ventana, mientras que el ayacuchano tiene como estilo decorativo singular del pintar plantas o flores.
- 8) Respecto a la vida y el trabajo del ilustre maestro Don. Joaquín López Antay, están detallados en los libros de Mario Razzeto (1982), Pablo Macera y José Sabogal Wisse (1997).
- 9) Según un testimonio incluido en el libro de Macera y Sabogal Wisse (1997), que revela la decadencia de la producción de retablos en aquellos tiempos, «Don Ignacio López Antay Quispe dice que alrededor de 1920 su padre hacía anualmente 100–150 retablos, mientras que 20 años más tarde, en 1940 no le encargaban más de 15 por año» (Macera y Sabogal 1997).
- 10) En esta coyuntura ha sucedido la polémica otorgación del Premio Nacional de Cultura al artista ayacuchano Joaquín López Antay en 1975.
- 11) Estas obras me fueron posibles de conocer a través de investigar catálogos o libros relacionados con artes populares, la observación de las colecciones de los museos, y las informaciones que me ofrecieron los mismos artistas u expertos en este campo de estudio.
- 12) Las informaciones fueron brindadas en el año 2020 por los hijos de este maestro, Claudio Jiménez y Mabilon Jiménez, quienes trabajaron varios años junto con su padre en su taller.
- 13) En cuanto a la fuente de inspiración de esta obra, Ulfe (2011: 168) ha anotado por la conversación con el maestro Florentino, que la representación mítica de los orígenes del Imperio Inca está basada en la narración que hace el arqueólogo Federico Kauffman Doig, en su libro *Historia del Perú*. No obstante, en mi opinión, parto del supuesto que los contenidos de esta obra han tenido más influencia de la descripción y dibujo de la crónica de Guamán Poma, dado que los hijos del artista se han referido a esta pieza como “alusiva al cronista Guamán Poma”.
- 14) Gracias al apoyo de Sr. Claudio Mendoza Castro, nuevo jefe del Museo de Artes y Tradiciones del Instituto Riva Agüero, he podido identificar la descripción de los afiches que están en interior de la obra. La descripción muestra como siguiente: (A): Ordenador de castigos. Arriba el Soberano Inca en atuendo cuando administraba justicia, (B): El arahuay, o castigando a infractores de preceptos sexuales, era aplicado colgando de los cabellos a los culpables hasta que morían, (C): Un funcionario aplica la pena capital a quienes mataron envenenando lo matan con palos hasta morir, (D): Y Noble castigado con la muerte por conspirar (Guaman Poma), (E): Los adúlteros eran lapidados con piedras (Guaman Poma), (F): Unos encarcelados

para ser ajusticiados según sus penas o cometidos.

- 15) En cuanto a la vida de maestro Florentino y su familia, está detallada en los libros de Huertas (1987), Ulfe (2011) y Labán (2016) con la información directa que obtuvieron en sus entrevistas con el maestro y su familia.
- 16) El retablo denominado “Escudo patrio” tiene forma de escudo peruano, el interior de la caja se conforma tres casilleros mostrando recursos naturales representativos: vicuña, el árbol de quinua, y cornucopi. Encima de la caja está colocado el sol con su esplendor, en vez de ponerse una corona de laureles. La foto de la obra está grabada en el libro de Barrionuevo (1982: 91).
- 17) Una serie de trabajos fabricados por Florentino Jiménez, están catalogados en la tesis de Labán (2016).
- 18) Barrionuevo realizó varias entrevistas como periodista, y nos dejó publicaciones sobre los objetos de arte popular peruano.
- 19) Cabe indicar que los hijos mayores de Florentino Jiménez, Nicario, Edilberto y Odón, han heredado sus dotes artísticas, siguiendo con mucho afán la línea temática de la historia. Esas obras creadas por sus hijos Nicario y Edilberto, están registradas en los libros publicados por Carol Damian y Steve Sten (2005), Jürgen Golte y Ramón Pajuelo (2012).
- 20) Como un caso similar observado también en los andes peruanos, respecto a las visiones de los vencidos, quiero mencionar la dramatización sobre la muerte del inca y las tradiciones orales entorno a este suceso trascendental para la población andina, en las cuales se representa la muerte del inca degollado por los españoles, acontecimiento diferente a lo que afirman los textos escritos que conforman la historia verdadera, donde se narra que el inca fue ahorcado. Acerca de “la muerte del inca”, a parte de los textos escritos, existen varias formas de representación como drama, cuento y pintura, entre otros (cf. Gisbert 1980; Wachtel 1988; Millones 1988; Vilcapoma 2002).
- 21) La información citada en esta sección fue presentada por la esposa de este maestro, doña Geneveva Núñez, viuda de Urbano. La entrevista fue realizada entre los años 2018 y 2020 en su casa y taller, que se encuentran en el distrito de Chaclacayo, donde todavía quedan varios recuerdos y obras del maestro Urbano.
- 22) Se trata de la primera esposa, Domitilia Cárdenas, madre de sus tres hijos quien falleciera en 1976. Luego, Urbano se trasladó a Lima en 1983, en donde conoció a la Sra. Geneveva Núñez, con ella pasaría el resto de su vida durante más de treinta años.
- 23) Estoy agregando algunas palabras entre paréntesis en sus comentarios.
- 24) La foto de esta obra cubre la tapa de su libro *Santero y Caminante* (1992).
- 25) El libro de Franklin G. Pease publicado por una editorial venezolana de dos volúmenes, y el de John Murra y Rolena Adorno, edición mexicana con tres volúmenes.
- 26) Como indica su presentación, este museo está dedicado a servir a los estudios antropológicos y etnológicos que empezaban a desarrollarse en el Perú. Tiene varias colecciones de objetos etnológicos y de artes populares elaborados por la población andina y amazónica nativas. Se conoce como “el museo de los indigenistas”, fundado por Luis Valcárcel en 1946, cuyo edificio tiene una conformación singular inspirada en las construcciones prehispánicas de piedra, con motivos de la cultura Inca o Tiahuanaco.
- 27) Gracias a la ayuda del personal de dicho museo, he podido conseguir estos datos. Por otra

- parte, lamentablemente ahora ya no es posible ver o saber más detalles de esos objetos que estaban exhibidos, dado que es dificultoso acceder a tales piezas, al no tenerse más información tras terminar la exposición más allá de lo poco que se ha podido obtener.
- 28) En cuanto a la situación de las zonas afectadas en la temporada de terrorismo, está presentada en el Informe final de CVR (La Comisión de la Verdad y Reconciliación), emitido en 2003. El capítulo 1 y 2 de la Sección tercera (Los escenarios de la violencia), contenidos en este informe (Tomo IV, V), donde se detallan los casos de violencia ocurridos en regiones alrededor de Ayacucho (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003).
 - 29) Según Arguedas este retablo es un modelo clásico (Arguedas 2014), y también su primer retablo de temática no religiosa (Labán 2016: 156).
 - 30) Entre esas obras, una fue hecha a petición de Alicia Bustamante y el otro retablo fue realizado para Elvira Luza (Labán 2016: 156).
 - 31) Quiero indicar que el retablo realizado por uno de sus hijos, tiene una imagen muy parecida a esta cárcel. Edilberto Jiménez confeccionó una obra que muestra una escena que se relaciona con el tiempo del terrorismo, titulada “Labor humanitaria de la Cruz Roja” en 1985. El interior de esta caja, en la parte derecha representa una cárcel donde los miembros de la Cruz Roja ayudan a los heridos a recomponerse (Golte y Pajuelo 2012: 56–57). Esta cárcel de dos pisos tiene rejas de hierro como la que se presenta en el retablo de su padre Jiménez (Foto 1). Esta obra multiescenario tiene por un lado una muestra de aprecio por la labor humanitaria que llevaba a cabo el CICR, pero también muestra la tragedia en los tiempos difíciles del terror para Ayacucho.
 - 32) Es interesante la misma decoración con *ichus* que se observa en otra de sus obras representando tradiciones de la puna, zona alta de los Andes, como por ejemplo “Fiesta de las cruces de los *sallqa runas* (significa hombres de las punas)”. Los detalles de esta obra de maestro Urbano están grabados con respectivas fotos en el estudio de Andazábal (1997).
 - 33) También se afirma que preferían negociar con los *chutorunas* (la gente que viven en las punas), por eso «no iban a los llacta mucho, sino a las alturas nomás donde estaba el ganado porque así era nuestra vida, nosotros teníamos que estar pensando en nuestros negocios, vender y comprar» (Urbano Rojas y Macera 1992: 44).
 - 34) Guamán Poma realizó dos viajes hacia Lima. El segundo viaje tomó la ruta que pasaba por la región de Huancavelica y Jauja (Huancayo), luego avanzó por Sicaya, Yauyos, cruzando el río Cañete, llegó a Huarochirí, Chorrillos y Cieneguilla hasta llegar a Lima.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Rolena

- 1987 Waman Puma: El autor y su obra. En J. V. Murra, R. Adorno, y J. L. Urioste (eds.) *Felipe Guamán Poma de Ayala: Nueva crónica y buen gobierno* (Crónicas de América 29), pp. XVII–XLVII. Madrid: Historia 16.
- 2000[1986] *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru* (2nd edition with a new introduction). Austin: University of Texas Press.

Andazábal, Rosaura

1997 *Retablos Andinos Ayacucho: Jesús Urbano Rojas*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina de UNMSM.

2010 Arte de Ayacucho: Celebración de la vida 14,000 a. a. C. siglo XXI. En F. Torres, A. Bartra, y A. C. Roger (eds.) *¿Arte Popular? Tradiciones sin tiempo*, pp. 12–39. Lima: Universidad de Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

Arguedas, José María

1958 Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga. *Revista del Museo Nacional* 27: 139–194.

2014[1962] Del retablo mágico al retablo mercantil. En F. Torres, A. Bartra, y A. C. Roger (eds.) *¿Arte Popular? Tradiciones sin tiempo*, pp. 296–299. Lima: Universidad Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

Barrionuevo, Alfonsina

1982 *Artistas populares del Perú*. Lima: Ediciones SAGSA.

1988 *Ayacucho, la comarca del pulsa amarú*. Lima: CONCYTEC.

Castrillón, Alfonso

2003 Mendizábal Losack y sus estudios sobre arte popular andino. En E. Mendizábal (ed.) *Del Sanmarkos al retablo ayacuchano: Dos ensayos pioneros sobre arte tradicional peruano*, pp. 15–17. Lima: Universidad Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

2014a[1976] ¿Arte popular o artesanía?. En F. Torres, A. Bartra, y A. C. Roger (eds.) *¿Arte Popular? Tradiciones sin tiempo*, pp. 306–311. Lima: Universidad Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

2014b[1977] Notas sobre ¿Arte popular o artesanía?. En F. Torres, A. Bartra, y A. C. Roger (eds.) *¿Arte Popular? Tradiciones sin tiempo*, pp. 314–315. Lima: Universidad Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

2003 *Informe final* Sección tercera: Las escenas de la violencia, tomo IV y Capítulo 2: Historias representativas de la violencia, tomo V. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php> (revisado: 30 de Junio, 2020)

Damian, Carol y Steve Stein (eds.)

2005 *Popular Art and Social Change in the Retablos of Nicario Jiménez Quispe* (Latin American Studies 25). Lanham: The Edwin Mellen Press.

Davis, John A.

2014 El arte peruano tradicional y las artes aplicadas. En F. Torres, A. Bartra, y A. C. Roger (eds.) *¿Arte Popular? Tradiciones sin tiempo*, pp. 77–97. Lima: Universidad Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

Del Solar, María Elena

1992 Cajon Sanmarcos. *El retablo ayacuchano: Un arte de los Andes*, pp. 17–35. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fujii, Tatsuhiko

1993 Del arte folklórico al arte nacional: El caso de retablo ayacuchano. En L. Millones, H. Tomoeda, y T. Fujii (eds.) *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos* (Senri

- Ethnological Report 9), pp. 161–173. Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- Gisbert, Teresa
- 1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Editorial Gisbert y CIA.
- Golte, Jürgen y Ramón Pajuelo (eds.)
- 2012 *Universos de la memoria: Aproximación a los retablos de Edilberto Jiménez sobre la violencia política* (Estudios sobre memoria y violencia 2). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- González Carré, Enrique y Francisco Hernández Astete (eds.)
- 2014 *Los Objetos de la Memoria*. Lima: Lluvia Editores.
- González Carré, Enrique, Francisco Hernández Astete, y Eduardo Barriga Altamirano
- 2014 En Busca de los Objetos de la Memoria. En E. González Carré y F. Hernández Astete (eds.) *Los Objetos de la Memoria*, pp. 47–49. Lima: Lluvia Editores.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe
- 1987[1615] *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid: Historia 16.
- Huertas, Edilberto
- 1987 *Vida y obra de Florentino Jiménez Toma*. Ayacucho: Centro de Desarrollo Agropecuario.
- Jiménez, Edilberto
- 1992 Santeros, “Missas” y herranza en el campo ayacuchano. *El retablo ayacuchano: Un arte de los Andes*, pp. 27–35. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Labán, Magaly P.
- 2016 Tradición y recreación en el retablo ayacuchano de la familia Jiménez (1980–2000). Tesis para optar el Grado Académico de Magíster. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lauer, Mirko
- 1982 *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Lemlij, Moisés y Luis Millones
- 2004 *Las tablas de Sarhua: Arte, violencia e historia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial SIDEA.
- Ludeña de la Vega, Guillermo
- 1975 *La obra del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Nueva Educación.
- Macera, Pablo
- 1982 Los retablos andinos y Don Joaquín López Antay. *Boletín de Lima* 19(4): 15–35.
- Macera, Pablo y José Sabogal Wisse
- 1997 *Centenario de Don Joaquín López Antay* (Publicación del Instituto Riva-Agüero 167). Lima: Instituto Riva-Agüero Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martínez, José Luis
- 2010 Mandó pintar dos aves...: Relatos orales y representaciones visuales andinas. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 42(1): 157–167.
- 2011 ¿Cómo recordar? La construcción de las memorias andinas coloniales (siglos XVI y XVII). En L. Regalado de Hurtado y F. Hernández Astete (eds.) *Sobre los Incas* (Publicación del Instituto Riva-Agüero 274), pp. 191–217. Lima: Fondo Editorial

Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero.

Mendizábal, Emilio

2003a *Del Sanmarkos al retablo ayacuchano: Dos ensayos pioneros sobre arte tradicional peruano*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

2003b[1957] Una contribución al estudio del arte tradicional peruano. En E. Mendizábal (ed.) *Del Sanmarkos al retablo ayacuchano: Dos ensayos pioneros sobre arte tradicional peruano*, pp. 18–44. Lima: Universidad Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

2003c[1957] La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero ayacuchanas. En E. Mendizábal (ed.) *Del Sanmarkos al retablo ayacuchano: Dos ensayos pioneros sobre arte tradicional peruano*, pp. 104–80. Lima: Universidad Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

Millones, Luis

1988 *El Inca por la coya: Historia de un drama popular en los Andes peruanos*. Lima: Editorial Hipatia, S. A.

Millones, Luis y Moisés Lemlij

2004 *Las tablas de Sarhua: Arte, violencia e historia en el Perú*. Lima: SIDEA.

Millones, Luis y Mary Pratt

1989 *Amor Brujo: Imagen y cultura del amor en los Andes* (Historia andina 16). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Museo Nacional de la Cultura Peruana

1997 *Exposición, Retablos “El ciclo agrario del cronista Guamán Poma de Ayala de Florentino Jiménez Toma”*. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana.

Razzeto, Mario

1982 *Don Joaquín: Testimonio de un artista popular andino*. Lima: Instituto andino de artes populares sede nacional del Perú.

Rivas, Iván

1992 Antecedentes europeos y españoles del retablo. En Instituto de Estudios Peruanos (ed.) *El retablo ayacuchano: Un arte de los Andes*, pp. 7–16. Lima: Instituto de Estudios Peruanos en el Museo Nacional de Antropología y Arqueología.

Roca Rey, Christabello

2020 ¡Jatariy! Arte y política en los años de Juan Velasco Alvarado. En M. Sánchez Flores (ed.) *Mitologías velasquistas: Industrias culturales y la revolución peruana (1968–1975)*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sabogal Wisse, José

1997 Don Joaquín Imaginero. En P. Macera y J. Sabogal Wisse (eds.) *Centenario de Don Joaquín López Antay* (Publicación del Instituto Riva-Agüero 167), pp. 31–72. Lima: Instituto Riva-Agüero Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sánchez Flores, Miguel (ed.)

2020 *Mitologías velasquistas: Industrias culturales y la revolución peruana (1968–1975)*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Salas, María Angélica

1987 *Mates de Cochis: Productores artesanales en la sierra central*. Lima: Mosca Azul

Editores.

Someda, Hidefuji

- 1992 La vida de Guamán Poma y su obra. En H. Someda y H. Tomoeda (eds.) *El cronista andino, Guamán Poma: La "verdad" escrita por un indio*, pp. 4-79. Tokio: Heibonsha. (en japonés)

Stastny, Francisco

- 1981 *Las artes populares del Perú*. Lima: EDUBANCO, Fundación del Banco Continental para el fomento de la Educación y la Cultura.

Tello, Julio César

- 1939 *Las primeras edades del Perú por Guamán Poma: Ensayo de Interpretación* (Publicación de Museo de Antropología, vol. 1, no. 1). Lima: Empresa gráfica T. Scheuch.

Tomoeda, Hiroyasu

- 1992 Una reflexión sobre la "Nueva corónica y buen gobierno" como un texto. En H. Someda y H. Tomoeda (eds.) *El cronista andino, Guamán Poma: La "verdad" escrita por un indio*, pp. 229-271. Tokio: Heibonsha. (en japonés)

Uffe, María Eugenia

- 2011 *Cajones de la memoria: La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos* (Colección Estudios Andinos 8). Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Urbano Rojas, Jesús y Pablo Macera

- 1992 *Santero y Caminante, Santoruraj-Ñampurej*. Lima: Editorial Apoyo.

Vilcapoma, José Carlos

- 2002 *El Retorno De Los Incas: De Manco Capac a Pachacutec*. Lina: Universidad Nacional Agraria La Molina.

Wachtel, Natan

- 1988[1984] *Los vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española 1530-1570*. Tokio: Iwanami Shoten. (en japonés)

Williams, Tamara R.

- 2005 The Retablo Ayacuchano: A Case Study in the Evolution of a Popular Art Form. En C. Damian y S. Stein (eds.) *Popular Art and Social Change in the Retablos of Nicario Jiménez Quispe*, pp. 1-12. Lamper: The Edwin Mellen Press.

ÍNDICE

A

agricultor 21, 51, 52, 128, 131–134, 136, 142, 143, 153–155, 157, 159, 161, 163, 166, 167, 169, 171, 175, 178, 179, 195, 200–202

agricultura móvil 197, 198, 203

agricultura sedentaria 196–199, 203

agropastoreo 126, 164, 194, 197

alpaca 21–24, 26, 28, 37, 39, 42, 44, 52, 53, 55, 57, 128, 131–133, 136, 137, 140–145, 147–150, 152–154, 158–160, 164–166, 197, 198, 202–204

altiplano 127, 143, 147, 149, 153, 154, 164, 166

amazonía 81

andenes 41, 43, 131, 143, 217

andes i, 1–5, 12–14, 20, 21, 33, 36, 47–49, 53, 55–57, 70, 71, 81, 94, 125, 128, 134, 141, 154, 158, 180, 195–199, 201–204, 209, 225, 238, 243, 245

animal doméstico 89

antropología i, 1–4, 13, 66–76, 154

apu 24, 31, 33, 35, 37, 41, 42, 49–52, 57, 58, 137, 146, 235

arte popular 6, 7, 10, 11, 14, 209–212, 216, 217, 222, 223, 225, 233, 238, 240, 244, 245

ayllu 23, 24, 27, 28, 31, 33, 34, 36, 50–52, 57, 128, 130, 156, 157, 159, 161–164

Aymara 81, 230

ayni 155

C

camélido 126, 136, 137, 139, 161, 162, 180

capilla 164, 175, 211

caravana 126, 133, 136, 142, 143, 145, 154, 155, 160, 161, 166

carguero 133, 137, 139, 142, 143, 145, 146, 148, 153, 157, 160, 161, 163, 166

carnaval 42, 53, 58, 133, 147, 156

charqui 141

Chavín 20

chuño 94, 132, 145

ciclo agrícola 48, 166, 196, 203, 239

coca 33, 35, 54, 146, 147, 149, 150, 153, 160

Cocama 81

Cocamilla 81

colonización 70

compadrazgo 154, 155

comunidad indígena 89, 91, 100, 119, 158, 164

comunidad campesina 82, 95, 105–111, 113, 115–117, 119, 120, 242

conquista 34, 45, 111, 202, 211, 214, 215, 219, 225, 227, 229, 236

conquistador 227, 231, 242

control vertical 3, 125, 126, 204

cooperativa agraria 109, 113, 114

criollo 210, 230

cristianización 212

cristianismo 29, 44, 50, 55, 232

crónica 8, 14, 21, 30, 33, 34, 39, 44, 45, 128, 214–217, 219–222, 226, 227, 229–234, 236–244

cronista 19–21, 23–26, 31, 34, 39, 40, 44, 51, 58, 211, 214, 215, 219, 225, 227, 229–232, 234–239, 241, 243

cultura prehispánica 72

D

danza 7, 27, 58, 157, 212
despacho 32, 33, 35, 52–54, 145, 159, 160
 divinidad 19–22, 25, 27, 34, 40, 50, 56,
 148–150, 152, 160

E

enqa 27, 28, 52
 época colonial 85, 102, 111, 155
 época incaica 21, 28, 219, 239
 época prehispánica 29
 Ese Exa 81
 español (persona) 29, 45, 46, 153, 154, 164,
 202, 211, 214, 215, 217, 219, 223, 225, 227,
 229–232, 234–237
 español (idioma) 5, 27, 28, 65, 73, 137, 147,
 154, 156, 158, 161
 esquila 133, 136, 142, 145, 153, 193
 etnografía i, 1, 3, 5, 8, 13, 71, 73, 75
 etnología i, 2, 3, 14, 67–69, 72–74
 europeo 13, 49, 67, 69, 71, 72, 74, 76, 210

F

familia componente 135, 136
 familia extendida 134–137, 140, 147, 150,
 160
 faena 131, 160
 feria 6, 8
 festividad 1, 8, 145, 153, 155–159, 161, 163,
 164, 166
 feudatario 82, 86, 90, 103–120
 fibra de alpaca 140, 142–145, 154, 202
 fibra de llama 145
 fibra de yak 195, 200
 fiesta 5, 7, 13, 28, 34, 42, 49, 133, 134, 141,

155, 157, 158, 161, 163, 211, 233, 237, 239

G

ganadería 93, 103, 104, 108, 193
ger 181–185, 194, 202
Gobi 180, 181, 184, 185, 187, 191, 194, 201,
 202

H

hacendado 71, 102, 107, 109, 115–120, 145
 hacienda 13, 82, 83, 86, 88, 90, 93, 95–100,
 102–121, 164
 huaca/*waka* 22, 24, 27, 28, 30, 31, 33–37, 40,
 41, 44, 54, 56

I

iglesia evangélica 71
 inca (rey) 29, 31, 33, 34, 40–43, 45, 128,
 214, 221, 224, 227, 229
 inca (época, estado) 20, 21, 25, 28–34, 37,
 39, 41, 44, 54, 57, 94, 108, 213, 217, 224,
 239, 241
 inca (gente, población) 24, 28–34, 37–44,
 50, 57, 75, 108, 128, 213, 217, 219–222,
 224, 225, 229, 231, 239, 241, 244
 independencia 179, 223, 224
 indígena 47, 72–74, 85, 86, 88, 89, 91, 100,
 102, 110, 111, 115, 117–121, 128, 155, 158,
 163, 164, 214, 219, 221, 223, 225, 232,
 237, 238
 indigenista 2, 73, 210, 212
 indio 37, 39, 40, 44–46, 49, 74, 211, 214, 216,
 217, 219, 221, 222, 224, 227, 229–232,
 236, 239, 241, 244

Inkarrí 30, 42, 43, 45–47, 56

K

Kallawaya 81

Kaxinawa 81

L

lengua indígena 119–121

leyenda 24, 72

llama 21–24, 26, 28, 31, 36, 37, 39, 44, 54,
66, 70, 103, 115, 126, 128, 131, 133, 136,
137, 141–143, 145–155, 157–160, 163–166,
198, 202, 203, 225

llamero 154

M

Machiguenga 49

Marijuana 81, 128

marxismo 74

matrimonio 3, 54, 93, 135, 168

mayordomo 103, 104, 106, 107, 113, 115,
116, 118, 163

mayordomía 103

mesa 56, 145, 146, 149, 152, 160

mestizo 4, 27, 71, 85, 102, 114, 210, 211, 230

misti 154, 155

mito 12, 19–22, 25–28, 30, 33, 36, 41, 43–
49, 53, 55–58, 68, 72, 125, 204

movimiento campesino 99

mulato 230

N

nacionalismo 212, 214

nak 166, 169, 171

Nazca 20

negdel 179, 193, 194

negro 230

nomadismo 180, 183, 194, 204

nómado 13, 125, 179–181, 183, 185, 191–196,
199–201, 203, 204

O

ofrenda 19, 28, 32, 33, 35, 42, 50–53, 137,
145–150, 152, 153, 160, 161, 176

P

Pachacamac 30, 36, 44–47

Pachamama 30, 43, 48–52, 56, 58, 133, 137,
146, 149, 153, 154, 160

padrinazgo 154

paqariq 21–24, 28, 30, 51, 52, 57

parentesco 3, 23, 27, 74, 89, 194

pastor 21, 23, 26, 28, 29, 31, 36, 37, 41, 42,
44, 51–54, 58, 90, 126, 128, 131–133,
135–137, 141–145, 147, 152–155, 157–159,
161, 163, 166, 167, 169–171, 173–181, 184,
185, 191, 193–195, 197, 200–203, 211,
212, 223

pastoreo 25, 125, 126, 128, 133, 136, 137,
145, 164, 166, 169, 173, 178–181, 185, 187,
189, 193–204

pastoreo móvil 196–198, 203

pastoreo nómado 179, 180, 185, 193–196,
199–201, 203

pastoreo sedentario 196–199, 201, 203, 204

Piro 49

pisos ecológicos 13, 28, 29, 35, 48, 70, 83,
108, 114, 117

pukara 28, 31, 32, 42, 50, 52, 54
puna 102, 103, 108, 126–128, 130–133, 137,
 141, 143, 147, 156–159, 161, 163–166, 173,
 197, 243

Q

quechua (idioma) 27, 29, 73, 89, 93, 94, 119,
 120, 137, 147, 154, 156, 158, 236
 quechua (ambiente) 145
 Quechua (etnia) 81, 229
 Quichua 81
 quinua 48, 49, 54, 131
quipu 30, 31

R

Reforma Agraria 13, 82, 83, 86, 88–91, 93,
 95–100, 102–104, 106–120, 156
 retablo 10, 11, 14, 210–214, 216, 217, 219–
 225, 227, 229–245
 ritual 3, 5, 7, 12, 13, 19–24, 26, 28–34, 36–
 38, 42–45, 53–58, 89, 137, 141, 145–148,
 150–153, 157, 160, 175, 176, 178, 209, 211

S

sacrificio 23, 34, 37, 39, 41, 44–47, 52, 133,
 140, 141, 148, 159, 175, 192, 223
 santuario 24
 santo 27, 133, 135, 141, 147, 149, 150, 152–
 154, 157, 161–163, 211, 232, 236
 Saqsaywaman 39
 sedentarismo 125, 204
 Segunda Guerra Mundial 69, 75
 Sendero Luminoso 5, 81, 238
 sherpa 128, 166, 168–170, 173–175, 178,

179, 196, 197, 200, 201
seq'e 30, 31, 33, 36
 sierra 1–4, 10, 65, 82, 83, 85, 116, 117, 119,
 197, 233–235, 243
 sindicato 107, 114
 sistema de cargo 155, 158, 163
 sitio arqueológico 5
 socialismo 180
 sociedad andina 7, 13, 21, 26, 30, 82, 117,
 121, 134, 194, 219
 sociedad rural 74, 81, 83, 86, 120
 sociedad pastoril 128
 subalternidad 67, 74

T

Tawantinsuyu 31–33
 Taytacha 27, 30, 37, 49, 51, 56
 terrorismo 5, 238–240
 tibetano 128, 166, 175, 176, 180, 195, 199
t'inka 137, 146, 149, 150, 160
 Tiawanaku 20
 trabajo de campo 2, 3, 5, 13, 66, 73, 74, 76,
 128, 168, 179–181
 tradición oral 166, 216
 trashumancia 111, 125, 126, 169–171, 175,
 178, 179, 194–197, 203, 204
 trueque 90, 142–145, 233
 turismo 178, 202, 212

V

varayoc 130, 156, 157
 vicuña 157, 204
 violencia política 213, 238, 240
 Virgen 43, 44, 154, 220, 239
 virreinato 213–215

virrey 214, 227

W

waka (→ *huaca*) 22, 27, 28, 31, 34, 40, 41,
54

Wari 20, 217

Wiraqocha 19–22, 25–27, 37, 49, 50, 56, 57

Y

yak 125, 166, 167, 169–171, 173, 175–178,
195–197, 200, 202

yunga 145

Z

zom 166, 167, 169–171, 173, 178, 197, 202

AUTORES DEL VOLUMEN

JESÚS WASHINGTON ROZAS ÁLVAREZ

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (Perú)

JEFREY GAMARRA CARILLO

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (Perú)

HIDEO KIMURA

Universidad de Tokio (Japón)

TETSUYA INAMURA

Universidad Abierta del Japón (Japón)

YURIKO YAGI

Museo Nacional de Etnología (Japón)

Senri Ethnological Studies

To obtain free copies, see contact details inside the front cover

No. 1	Africa 1	1978
No. 2	Miscellanea 1	1978
No. 3	Warfare among East African Herders	1979
No. 4	Alaska Native Culture and History	1980
No. 5	Music Culture in West Asia	1980
No. 6	Africa 2	1980
No. 7	The Galela of Halmahera: A Preliminary Survey	1980
No. 8	Chipewyan Ecology: Group Structure and Caribou Hunting System	1981
No. 9	Affluent Foragers: Pacific Coasts East and West	1981
No. 10	El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales	1982
No. 11	Religion and Family in East Asia	1984
No. 12	Under Mt. Zempoaltépetl: Highland Mixe Society and Ritual	1984
No. 13	History and Peasant Consciousness in South East Asia	1984
No. 14	Regional Differences in Japanese Rural Culture: Results of a Questionnaire	1984
No. 15	Africa 3	1984
No. 16	Japanese Civilization in the Modern World: Life and Society	1984
No. 17	Maritime Institutions in the Western Pacific	1984
No. 18	The Encounter of Persia with China: Research into Cultural Contacts Based on Fifteenth Century Persian Pictorial Materials	1986
No. 19	Japanese Civilization in the Modern World II: Cities and Urbanization	1986

No. 20	Toward a Computer Ethnology	1987
No. 21	Cultural Uniformity and Diversity in Micronesia	1987
No. 22	The Hanunoo-Mangyan: Society, Religion and Law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines	1988
No. 23	The Museum Conservation of Ethnographic Objects	1988
No. 24	Cinematographic Theory and New Dimensions in Ethnographic Film	1988
No. 25	Japanese Civilization in the Modern World III: Administrative Organizations	1989
No. 26	Japanese Civilization in the Modern World IV: Economic Institutions	1989
No. 27	Culture Embodied	1990
No. 28	Japanese Civilization in the Modern World V: Culturedness	1990
No. 29	Japanese Civilization in the Modern World VI: Religion	1990
No. 30	Cash, Commoditisation and Changing Foragers	1991
No. 31	Africa 4	1992
No. 32	Significance of Silk Roads in the History of Human Civilization	1992
No. 33	500 Años de Mestizaje en los Andes	1992
No. 34	Japanese Civilization in the Modern World VII: Language, Literacy, and Writing	1992
No. 35	Unity and Diversity of a People: The Search for Fulbe Identity	1993
No. 36	From Vedic Altar to Village Shrine: Towards an Interface between Indology and Anthropology	1993
No. 37	El Mundo Ceremonial Andino	1993
No. 38	Japanese Civilization in the Modern World IX: Tourism	1995
No. 39	Native Middle American Languages: An Areal-Typological Perspective	1995

No. 40	Japanese Civilization in the Modern World XI: Amusement	1995
No. 41	New Horizons in Tibeto-Burman Morphosyntax	1995
No. 42	Coastal Foragers in Transition	1996
No. 43	Essays in Northeast African Studies	1996
No. 44	Northern Minority Languages: Problems of Survival	1997
No. 45	Time, Language and Cognition	1998
No. 46	Japanese Civilization in the Modern World X: Technology	1998
No. 47	Fringe Area of Highlands in Papua New Guinea	1998
No. 48	Japanese Anthropologists and Malaysian Society: Contributions to Malaysian Ethnography	1998
No. 49	The Anthropology of Korea: East Asian Perspectives	1998
No. 50	Living with Śakti: Gender, Sexuality and Religion in South Asia	1999
No. 51	Japanese Civilization in the Modern World XVI: Nation-State and Empire	2000
No. 52	Japanese Civilization in the Modern World XIV: Comparative Studies of Information and Communication	2000
No. 53	The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers	2000
No. 54	Japanese Civilization in the Modern World XVII: Collection and Representation	2001
No. 55	Cultural Change in the Arab World	2001
No. 56	Identity and Gender in Hunting and Gathering Societies	2001
No. 57	The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia	2001
No. 58	Social Change and Continuity in a Village in Northern Anhui, China: A Response to Revolution and Reform	2001

No. 59	Parks, Property, and Power: Managing Hunting Practice and Identity within State Policy Regimes	2001
No. 60	Self- and Other-Images of Hunter-Gatherers	2001
No. 61	Anthropology of Untouchability: “Impurity” and “Pollution” in a Southern Indian Society	2001
No. 62	The Culture of Association and Associations in Contemporary Japanese Society	2002
No. 63	Hunter-Gatherers of the North Pacific Rim	2003
No. 64	Japanese Civilization in the Modern World XVIII: Alcoholic Beverages	2003
No. 65	Wartime Japanese Anthropology in Asia and the Pacific	2003
No. 66	Circumpolar Ethnicity and Identity	2004
No. 67	Indigenous Use and Management of Marine Resources	2005
No. 68	Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia	2005
No. 69	Pastoralists and Their Neighbors in Asia and Africa	2005
No. 70	Updating the San: Image and Reality of an African People in the 21st Century	2006
No. 71	Music and Society in South Asia: Perspectives from Japan	2008
No. 72	Human-Nature Relations and the Historical Backgrounds of Hunter-Gatherer Cultures in Northeast Asian Forests: Russian Far East and Northeast Japan	2009
No. 73	Interactions between Hunter-Gatherers and Farmers: from Prehistory to Present	2009
No. 74	Written Cultures in Mainland Southeast Asia	2009
No. 75	Issues in Tibeto-Burman Historical Linguistics	2009
No. 76	Tourism and Glocalization: Perspectives on East Asian Societies	2010

No. 77	Objectivization and Subjectivization: A Typology of Voice Systems	2012
No. 78	Irrigated Taro (<i>Colocasia esculenta</i>) in the Indo-Pacific: Biological, Social and Historical Perspectives	2012
No. 79	The Anabaptist Idea and the Way of Practicing Care: Reconsidering the Meaning of Life in the 21st Century	2012
No. 80	The Anthropology of Aging and Well-being: Searching for the Space and Time to Cultivate Life Together	2013
No. 81	The Anthropology of Europe as Seen from Japan: Considering Contemporary Forms and Meanings of the Social	2013
No. 82	Business and Anthropology: A Focus on Sacred Space	2013
No. 83	Chiefs, Hunters and San in the Creation of the Moremi Game Reserve, Okavango Delta: Multiracial Interactions and Initiatives, 1956-1979	2013
No.84	Anthropological Studies of Whaling	2013
No.85	Research on Paper and Papermaking: Proceedings of an International Workshop	2013
No.86	Oirat People: Cultural Uniformity and Diversification	2014
No.87	The Anthropology of Care and Education for Life: Searching for Resilient Communities in Multicultural Aging Societies	2014
No.88	On the Trail of Taro: An Exploration of Natural and Cultural History	2014
No.89	El Centro Ceremonial Andino: Nuevas Perspectivas para los Períodos Arcaico y Formativo	2014
No.90	Discourses on Family, Ethnicity, and State in China: Theoretical Explorations by East Asian Anthropologists (in Chinese)	2014
No.91	Social Movements and the Production of Knowledge: Body, Practice, and Society in East Asia	2015
No.92	Northeast Asian Borders: History, Politics, and Local Societies	2016
No.93	Migration and the Remaking of Ethnic/Micro-Regional Connectedness	2016

No.94	Hunter-Gatherers and their Neighbors in Asia, Africa, and South America	2017
No.95	Sedentarization among Nomadic Peoples in Asia and Africa	2017
No.96	Structural Transformation in Globalizing South Asia: Comprehensive Area Studies for Sustainable, Inclusive, and Peaceful Development	2017
No.97	Anthropological Perspectives on History, Culture and Museum: Theoretical Practice in Japan and China (in Chinese)	2018
No.98	Let's Talk about Trees: Genetic Relationships of Languages and Their Phylogenetic Representation	2018
No.99	Research and Activism among the Kalahari San Today: Ideals, Challenges, and Debates	2018
No.100	The Spread of Food Cultures in Asia	2019
No.101	Minpaku Sign Language Studies 1	2019
No.102	Conservation of Cultural Heritage in a Changing World	2019
No.103	Environmental Teachings for the Anthropocene: Indigenous Peoples and Museums in the Western Pacific	2020
No.104	World Whaling: Historical and Contemporary Studies	2021
No.105	Music and Marginalisation: Beyond the Minority-Majority Paradigm	2021
No.106	Hunter-Gatherers in Asia: From Prehistory to the Present	2021
No.107	Minpaku Sign Language Studies 2	2021
No.108	Fijian Languages, Cultures, and Their Representation	2022
No.109	Heritage Practices in Africa	2022
No.110	Rethinking History	2022