

Los andares de la memoria en la construcción andina del espacio ¹

Beatriz Nates y Beatriz Pérez ²

Presentación

En este artículo el espacio es concebido como una creación humana que cobra vida en el contexto cultural y se representa en las prácticas sociales, a partir de las cuales adquiere coherencia para el grupo que lo significa. Mirar y concebir el espacio desde esta perspectiva que aporta la antropología, nos lleva a plantear su estudio como una totalidad construida culturalmente, en la que la dimensión física no constituye una superficie inerte sobre la cual se inscriben prácticas, costumbres, discursos; sino un proceso mediador en diálogo con el cual, el grupo se define.

Para ilustrar esta perspectiva nos situaremos en el territorio de los Andes planteando una sencilla pregunta: *¿cómo los nativos andinos entienden el espacio en el que se desenvuelven?* Las herramientas conceptuales de las que nos serviremos para ensayar posibles respuestas son el mito y el ritual, entendidos como representaciones culturales, a partir de las cuales restituir el significado que los actores otorgan a este espacio concreto ³. Contemplar el territorio andino como producto de una historia en constantes *reacomodos* administrativos, políticos y sociales –asentamientos originarios dispersos, Pueblos de Indios, Resguardos o Reservas indígenas, desplazamientos por expropiación y usurpación de tierras como resultado de procesos de reformas agrarias, de violencia política y narcotráfico, etc.–, implica abordar las diversas estrategias discursivas, y las prácticas que el grupo genera para afianzarse en él, reinventándolo y resignificándolo a través de los mitos y ritos territoriales. Concretamente nos referiremos a los mitos sobre los *Santos Remanecidos* ⁴ del Macizo Colombiano y al ritual del *linderaje o mojón muyuy* en el sur andino peruano, ejemplos que ilustran la *reapropiación de la historia* a través del territorio.

Los mitos territoriales que tienen como protagonistas estos *Santos Remanecidos* en los Andes, muestran un andar en discursos a través del cual se explica la historia ⁵ oficial de fundación de los Pueblos de Indios, no sólo en el sentido de contarla, sino también y principalmente de reapropiársela, corrigiéndola simbólicamente al interior del mito. Mientras que el ritual andino del *linderaje o mojón muyuy*,

mediante el cual los límites del territorio comunal son recorridos por todos sus pobladores, constituye otro tipo de andar, ya que mediante este recorrido no sólo se reafirman los límites adjudicados administrativamente a este territorio, sino que es el modo mediante el cual los indígenas construyen y reactualizan la cartografía de un espacio imaginado, al que reincorporan otros territorios que consideran como parte de una unidad orgánica cultural, e históricamente recreada. A través del mito y del ritual, estos pobladores andinos transmiten de generación en generación, —mediante una forma peculiar de significar el espacio que les rodea—, su pasado como una historia, *reconstruida, redefinida y reactualizada*.

El escenario vertical andino

La cordillera de los Andes es un inmenso territorio que recorre a modo de espina dorsal la vertiente del Pacífico en el continente suramericano. Se trata de una extensa manta con pliegues acentuados en valles situados a 1.000 metros de altitud, que se elevan a cumbres nevadas de hasta 6.000 metros ⁶. Este paisaje agreste ha sido domesticado desde antiguo por la población que lo habita, básicamente a través de un control vertical y microvertical de pisos térmicos ⁷. El manejo simultáneo de varios de estos pisos, se ha mantenido como una constante en relación con la apropiación del territorio, para maximizar el aprovechamiento de los recursos naturales. De esta forma, los pobladores andinos explotan la diversidad ecológica que les proporciona el paisaje fuertemente vertical, en el que abundan productos tan diversos como la yuca, la caña de azúcar, el café, el plátano y el maní, principalmente en el piso de valle; maíz, quinua, tarwi y otros cereales nativos en una altura intermedia; y patata, ulluco, oca, ñuño, lisas, entre otros tubérculos nativos que son cultivados hasta los 4.000 metros de altura.

En este escenario se ubican las dos zonas de estudio. Por un lado el Macizo Colombiano, nudo orográfico donde la cordillera de los Andes se divide en tres ramales, paisaje escalonado en pisos altitudinales que van desde los 1.000 hasta los 4.200 metros sobre el nivel del

mar. Es conocido como «*La estrella fluvial Colombiana*» porque proporciona el 80% de agua al país. Sus pobladores que habitan y cultivan hasta los 3.800 metros, son campesinos e indígenas yanaconas ⁸, hablantes de castellano con algunas acepciones de la lengua quechua ⁹. Están distribuidos en ocho municipios, organizados jurídicamente en *cabildos indígenas* ¹⁰, y con una economía agropecuaria de subsistencia. Este paisaje vertical nos conduce hasta la cordillera oriental del sur andino peruano, una de las zonas con mayor pobreza y más alta densidad de población indígena en todo el país. Esta población está distribuida y organizada, en comunidades campesinas ¹¹ como la de Chahuaytire, segundo escenario de este artículo. Ubicada entre los 3.800 y los 4.500 metros de altura, la población de esta comunidad está constituida en su totalidad por indígenas quechua-hablantes, que se asientan en el territorio siguiendo un patrón disperso, en parte determinado por su dedicación a la ganadería de ovinos y auquénidos, y al cultivo de tubérculos nativos (especialmente patatas con más de doscientas variedades).

La diversidad del paisaje en el que se ubican ambos escenarios, nos servirá como pretexto para describir y explicar *cómo los nativos andinos entienden el espacio en el que se desenvuelven*, tal como lo mostraremos en las siguientes páginas.

1. LOS RECORRIDOS DE LA MEMORIA EN EL MITO: PENSANDO Y VIVIENDO EL TERRITORIO DE LOS ANDES COLOMBIANOS

Considerando que los cuadros colectivos de la memoria son los instrumentos de los que ésta se sirve para recomponer una imagen del pasado en cada época con los pensamientos dominantes de la sociedad ¹², podemos decir que los mitos territoriales andinos son uno de los mecanismos de los que la memoria colectiva se ha valido, para recomponer la historia de configuración de dichos pueblos. En este sentido, los mitos de fundación de los pueblos del Macizo Colombiano, deben considerarse bajo la concepción del «*re*», de un «*volver a*»; es decir, no se trata de narraciones que cuentan el origen de la tierra y de los pobladores; sino de

mitos que bajo la metáfora de la reapropiación de sus divinidades nativas, llamadas localmente *Santos Remanecidos*¹³, representan simbólicamente la fundación de los poblados que se reubicaron a través de la figura de Pueblos de Indios en la época colonial. Son mitos donde los protagonistas, los fundadores, no fueron los europeos, sino los nativos. Son éstos quienes se reconocen como constructores legítimos de sus asentamientos o mejor, del «nuevo *amanecer de sus poblados*».

Estos santos son: *Mama Concia* también llamada *Virgen de Caquiona* del resguardo¹⁴ de Caquiona; la *Virgen de los Remedios*, del corregimiento de San Juan; la *Virgen Purificación de la Candelaria*, del resguardo de Pancitará; *San Sebastián* del municipio y resguardo de San Sebastián, y *San Lorenzo* del corregimiento de San Lorenzo. Todos los mitos que relatan el surgimiento o «*remanencia*» de estos santos, muestran como espacio de origen los sitios agrestes, salvajes, llamados localmente «*sitios bravos de encanto*» (lagunas, cerros, montañas, etc.) que dejan de serlo en cuanto la imagen cobra vida, manifestándose material y discursivamente por medio de una lavandera, un cazador o un leñador. La relación de estos personajes con el agua (lagunas, ríos, nacimientos de agua...) y el monte (cerros, montañas), les hace mediadores entre el santo y la comunidad. A través de estos personajes el santo congrega simbólicamente en pueblos a los nativos. Además, si bien es cierto que se ve a los *remanecidos* como «antiguos dioses», no por ello dejan de ser figuras del panteón católico, por lo que la lavandera, el cazador y el leñador, representan a la comunidad dentro del mito. En este sentido el texto mítico muestra una verdadera *re-manencia*: lo que existía (estos personajes), aunado a lo venidero (los santos), conforman la fundación de los actuales resguardos, como tierras que reúnen a los nativos después de la Conquista.

La intencionalidad de los mitos sobre los *Remanecidos*, constituye un *medium* que permite al narrador comunicar en términos sociales, es decir en forma de representaciones colectivas, cómo se fundaron los poblados del Macizo Colombiano, y los continuos cambios a los que se vio abocada la población, desde la llegada de los europeos, hasta la instauración del gobierno colonial.

Para poder sustentar la relación entre la memoria de los mitos de los *Santos Remanecidos*

(que fundan pueblos y solucionan conflictos), con la historia colonial de los Pueblos de Indios, veamos en contexto tal y como lo cuentan los cronistas.

Los misioneros bautizan los pueblos

En las diferentes descripciones de los cronistas sobre el panorama de estos pueblos a la llegada de los españoles, se hace énfasis en lo disperso de su ubicación: «(...) *viven los naturales en buhíos de paja y muy apartados unos de otros (...)*»¹⁵. Se los consideraba además sin organización alguna, ya que no encontraban entre ellos señores en los que se concentrara el poder: «*No hay caciques, ni señores naturales; casi todo ello es behetría (...)*»¹⁶. Las tierras que se encontraron en este lugar, fueron arbitrariamente distribuidas en provincias y nombradas según el nombre del grupo que las habitaba, de esta manera se distribuyó el territorio en seis provincias, tal como lo muestra un visitador¹⁷: «(...) *Hay en esta ciudad seis provincias donde habitan los naturales. La de los Quillacingas es fría y gente caribe que come carne humana. La Discanze está de guerra y no sirven [a la causa española]; es templada y muy abundosa de todo género de comida. La provincia de Choaes, asimismo templada y muy abundosa, está de guerra y no sirve. La provincia de Guachicunu es tierra fría y en ella hay un señor principal que la manda toda y le obedecen. La de Pancitará es tierra fría y que tiene muy junta su poblazón. La de Patía es caliente y en ella hay muchas minas de oro y así mismo las hay en todas las demás provincias aunque no tan buenas como las de este valle*»¹⁸.

A la llegada de los españoles estas sociedades eran sedentarias y agrícolas, semi-estratificadas, probablemente patrilineales y patrilocales. En el territorio de un pueblo no había heredades particulares, una familia era dueña de su vivienda, su huerta casera, sus enseres y un individuo de sus armas, prendas de vestir, ornamentos y utensilios, pero la tierra pertenecía a la comunidad¹⁹.

Esta distribución espacial, social y agrícola, fue transformada totalmente con la instauración colonial de los Pueblos de Indios bajo los cuales se agrupó, administró y gobernó a las comunidades indígenas, para facilitar el cobro

de tributos, difícilmente aplicable, debido a la forma dispersa en la que estaban establecidos originariamente los pobladores. Estos nuevos asentamientos obedecían a la instauración de la política de «vivir en policía», es decir, conforme al modelo civilizador de la metrópoli hispana ²⁰.

La fundación de un pueblo se iniciaba con un primer acto oficial, el bautizo. El misionero levantaba la cruz y construía una nueva iglesia. Casi siempre los nuevos pueblos tenían nombres compuestos; el primero tenía carácter religioso y el segundo designaba al grupo étnico, bien por el nombre de su jefe, o por las características físicas o de personalidad atribuidas a sus pobladores. Con ello se facilitaba que los europeos identificaran a los indígenas que habitaban el pueblo en cuestión ²¹, por ejemplo *Santiago del Pongo* (pueblo del Macizo Colombiano), o *San Juan de los Andakís* (pie de monte amazónico del Macizo Colombiano).

Estos pueblos de indios constituyeron la unidad básica que se empleó en la colonia para identificar diferentes etnias prehispánicas. Cada uno de estos pueblos estaba constituido por varios linajes, localizado en un territorio específico, bajo la dirección de un cacique principal y otros secundarios, con una producción comunitaria y con un conjunto de creencias y prácticas consideradas mágicas. A pesar de esta intencionalidad, cada pueblo no se constituyó nunca como un sistema independiente y autosuficiente frente a los demás pueblos vecinos. A pesar del esfuerzo del gobierno colonial por dividirlos mediante el cobro de tributos y los trabajos forzados ²², entre ellos se mantuvieron las alianzas familiares y afinidades culturales como la lengua y algunos nexos políticos ²³.

En el Macizo Colombiano los pueblos de indios estaban aglutinados en el antiguo distrito de Almaguer ²⁴, y en la actualidad aún se conservan los nombres con la categoría de poblados y/o de resguardos: San Sebastián, Santiago del Pongo, Pancitará, Guachicono, Rioblanco, El Rosal, San Juan, Los Milagros y Caquiona.

La respuesta de los indígenas fue evidente frente a todas estas disposiciones de la Corona. Mediante una actitud de resistencia que se manifestó en la negativa a abandonar sus sistemas seculares de asentamiento, donde se

encontraban los recursos necesarios para suplir sus necesidades a distinto nivel; y la reivindicación de su religión profundamente relacionada con el medio ecológico. Además su sentido de defensa les indicaba que en los pueblos eran más vulnerables a las epidemias y a la explotación de su fuerza de trabajo ²⁵.

Los indígenas asumieron finalmente esta forma de asentamiento, pero replanteándola, de modo que poco a poco fue adquiriendo un papel más significativo para ellos. Las plazas y atrios de las iglesias se convirtieron en lugares donde se recreaban tanto las formas antiguas con las actuales, en una reconstrucción dinámica de lo que sería en adelante su cultura. La siguiente descripción del viajero Humboldt, ilustra esta reconceptualización indígena del espacio: «*Lo más llamativo era la danza indígena durante la misa. El capitán de los indios estaba arreglado con estilo de arlequín: un casco de tela...y una urdimbre de cintas. Su pelo sencillo, suelto del modo de medusa, alrededor de los hombros. Innumerables rosarios colgaban alrededor del cuello. Llevaba una corta falda femenina hasta la rodilla, con innumerables campanillas colgando. Un bastón en la mano. Dos compañeros con campanillas similares, pero con decoración menos rica. El cura recibía a los indígenas en la puerta de la iglesia; ellos bamboleaban los bastones delante del sacerdote y danzaban una especie de ballet frente al altar, al ritmo de un tambor (...)* Tan uniformes como el movimiento de los brazos eran el bamboleo de los bastones y el danzar entrecruzado, todo con una gravedad sin fin y con pretenciosos aires. Con el comienzo de la misma paraba la danza; pero ¡cómo nos sorprendimos cuando en la consagración, cuando el padre tenía en alto la hostia y el cáliz, resonó la música indígena! Los hombres enmascarados danzaban con estilo de bacanal alrededor del sacerdote» ²⁶.

Frente a los datos históricos de fundación y asentamiento de los Pueblos de Indios, está el recuerdo de la memoria a través del mito. Los pobladores del Macizo Colombiano no recuerdan la historia de la Conquista y la Colonia tal como se imparte en las escuelas. Esta historia no ha llegado a asumirse, dado que es sobre la historia vivida y no sobre la aprendida, donde se apoya la memoria.

Pero además del contenido mismo de los mitos que en forma metafórica cuentan la

fundación de los pueblos, es importante preguntarse: ¿cuál es el contexto de narración en que surgen? Sin este interrogante, la relación entre la memoria y la historia quedaría incompleta. Los mitos sobre los santos surgieron al indagar sobre las diferentes formas de definir el territorio: «¿Usted pregunta por cómo nosotros tenemos pensada y vivida esta tierra de aquí? Pues verá, para responderle esa preguntita tenemos que contarle cómo ésto llegó a ser lo que es (...)». Al ahondar sobre la frase «llegar a ser lo que es», se puso en evidencia la categoría temporal de «en los tiempos de antes», momento en el que los santos remanecidos cobran significado como fundadores y congregadores de pueblos: «(...) los Santicos Remanecidos nos tienen aquí, ellos los que adoraban los Tapuncus [antepasados], ellos nos hicieron hacer estas poblaciones (...)»²⁷. Todos los mitos sobre estos santos presentan estructuras narrativas que en el texto elaboran lo vivido para conferirle sentido. Podríamos decir entonces que «la memoria colectiva se distingue de la historia en que aquella no retiene del pasado más que lo que allí está aún vivo o capaz de vivir en el grupo que lo mantiene»²⁸.

...Y se subieron a los pueblos

En los mitos de los *Remanecidos*²⁹, éstos aparecen como quienes instauran el orden social en un espacio que inicialmente se concibe como «salvaje». Para sustentar este planteamiento veamos a continuación los mitos. *Mama Concia* por ejemplo, se remanece en la montaña sobre una laguna, sitios considerados totalmente agrestes:

Mama Concia que la había encontrado eso haría unos 20 siglos (...), que por aquí no ha habido habitación (...). Esto ha sido todo montaña brava, lagunas bravas [salvaje] no como ahora. La mayorcita que la había encontrado María Quinayás se ha llamao, jabonadora [lavandera] ella (...). La cogió a la Virgen y se santiguó [señal de la cruz] (...) pues como era que le convenía que ella se la llevara (...). Llegaba ya la ponía (...) al otro día no le amanecía (...). A la última vez se había hecho revelar de que ella, allá arriba no se ense-

*ñaba y que sino la traía aquí había de haber centellazos y granizo. Ya había hecho hacer el ranchito de paja al pie de la laguna y se fue seca [secando] y seca [la laguna]. De allí, pues ya habían rega'o [dicho] a todos los españoles y a la otra gente, y a la cristiandad [curas], ya la desencantaron [la humanizaron]. Le habían hecho capilla de paja y fueron pues derrumbando montaña [para hacer el pueblo]*³⁰.

En este caso la movilidad figurada dada a la Virgen en el mito, sirve como pretexto para mostrar los movimientos coloniales a los que se vieron abocados los caquionejos (gentilicio de Caquiona), y la posesión definitiva de un territorio a través de la metáfora de «construcción de la capilla». Pues tal como hemos visto antes, con este acto se oficializaba colonialmente la instauración de un pueblo, de modo que los indígenas conservan el mismo símbolo en el mito pero le confieren su propio significado.

El mito de la Virgen de los Remedios aunque guarda igual relación de movilidad tanto con *Mama Concia* como con todos los otros *remanecidos*, en sus «movimientos» recrea el cambio de asentamiento de los pobladores; y es que efectivamente, el pueblo de indios de San Juan, fue trasladado desde su original fundación en el pie de monte amazónico del Macizo Colombiano, hacia la parte altoandina en la que se encuentra en la actualidad. En narraciones orales distintas a los mitos, esta reubicación se explica como una huida de los nativos de San Juan de los Andakis o indígenas selváticos. No obstante, según las crónicas este cambio no lo hizo la población, sino los misioneros en nombre de las autoridades coloniales; aunque por igual motivo: escapar del asedio y afrenta de los indios más guerreros y que en esta región del Macizo, opusieron más resistencia al sometimiento español³¹. En la narración del mito todo este proceso aparece mediado por la Virgen, es ésta quien en nombre de los nativos instaura el nuevo orden:

Se cree que en tiempos de la colonia, en tiempo de los españoles (...) que dejaron (...) la Virgen que llaman de los Remedios, por haberla encontrado allí entre plantas de romero, manzanilla y otras plantas, sin saber quien lo vivió

cultivando porque esto fue montaña. Cuando la encontraron esto era montaña hasta allá bien abajo. La gente vivía bien abajo, los indígenas o aborígenes de éste lugar. Porque el pueblo de San Juan lo quisieron hacer fue abajo, la poblacioncita que se llama Placentillas o Chaguarpamba, allá estaban creando la poblacioncita de San Juan. Pero dice la tradición que venían a cazar los cazadores y andando por estas montañas dieron allí con la imagen, la encontraron allí al pie de un encenillo [árbol conocido con éste nombre] ³².

Así como a *Mama Concia* se la relaciona directamente con una lavandera, a través de la cual cobra vida la imagen de esta Virgen; San Sebastián se comunica con los nativos empleando la intermediación de los cazadores. En el mito de este *remanecido*, son estos actores quienes comunicándose con él, posibilitan la *refundación* del poblado de San Sebastián. En el relato, estos personajes median entre el *antes* y el *después* de la congregación del pueblo: entre un espacio «bravo» y otro «amansado» ³³. En este sentido cuentan que:

Antiguamente habían unos cazadores que estaban cazando por aquí que antes era montaña brava. Entonces es que caminando (...) voltiaron y vieron a San Sebastián amarradito en un tronco, y que dijeron: éste es un santico y lo sacaron y se lo llevaron para unas casas en el Alto y lo pusieron en una casa y que al otro día fueron a ver donde lo habían puesto y nada y lo buscaron allí donde lo toparon [encontraron] y allí es que estuvo en ese monte (...). Entonces el patrón San Sebastián es que dijo que si lo querían a él le hicieran la casa ahí donde lo habían hallado, donde estaba remanecido. Y ahí le hicieron la casa, la capilla y después de eso se comenzó a ser pueblito allí, así se crió el pueblito de San Sebastián ³⁴.

Por su parte San Lorenzo surge en el mito como quien media directamente entre la institución clerical que tiene el dominio de fundación de los pueblos, y los nativos que se revelan ante tal imposición. Pero esta mediación en

el relato no es conciliadora, por el contrario, es una protesta frente al estamento clerical; el santo reivindica el derecho de la gente a elegir su sitio de habitación, y personaliza en el texto la sublevación de los pobladores, tal como lo ilustra la siguiente narración:

A San Lorenzo lo encontró un señor Genaro con su esposa. Se fueron a traer leña y estaban haciendo los guangos cuando lo vieron en un tronco de naranjo silvestre, ellos (...) vinieron y comentaron eso y se fue a ver mucha gente y lo vieron y dieron parte e Bolívar donde el cura, aunque ellos lo cogieron, lo millaron [cargaron] y lo llevaron a una casillita que tenía allí (...). El padre vino de Bolívar y les dijo: no!, éste santo no les conviene a ustedes, éste le conviene es a Bolívar!. Entonces el padre se lo llevó y cuando se levantó el santo no estaba donde él lo había puesto sino en la capillita donde la gente lo había puesto cuando lo encontró, fue de nuevo y se le volvió a venir y entonces cuando quiso ir por el santo de nuevo, ese se le reveló y le dijo: que si lo movía más lo quemaba, entonces el cura venía a celebrarle misa ahí en el pueblito. (...) Como se enseñó pues le hicieron el templo que tiene ahora y allí fundaron el pueblo San Lorenzo (...) ³⁵.

El mito de La Virgen Purificación de la Candelaria, guarda relación con los otros relatos en los espacios y actitudes de la «remanencia» (agua, monte, los movimientos, etc.), sin embargo, esta Virgen al contrario de los restantes *remanecidos*, aparece bajo la figura de pacto, es decir, no se enfada, ni amenaza con grandes represalias, aunque sí pone de manifiesto «el marcharse si la mueven». Ésta ayuda directamente a allanar el camino de la fundación: «(...) ya ellita les dio licencia vino y arrinconó el agua pa' los laos, quedó el camino (...)». De esta manera cada santo es representado con un papel y una actitud en ese «volver a amanecer» de los pueblos, que pudiera estar mostrando la forma como cada uno de éstos asumió su reubicación en los llamados Pueblos de Indios. El mito de la Virgen en cuestión es narrado como sigue:

La Virgen Purificación de la Candelaria remaneció en un chaquilulo (...). Que cuando acordaron ellita se presentó paradita en toda la mitad del chaquilulo (...) que como había remanecido ahí en la laguna, ya ellita les dio licencia vino y arrinconó el agua pa' los laos, quedó el camino. (...) la pusieron en la Zanja y pensaron que ella no se iba y se iba (...) se hizo revelar en sueño (...) que dijo que si querían que ella plantara que le hicieran la casita allá onde estaba ella, de que no que ella se iba (...). Todas las veredas se reunieron a construir el templo y ahí quedó el pueblo de Pancitará ³⁶.

Observando el contar de la historia a través de los mitos, podemos ver cómo la memoria se presenta en un proceso total de mensajes que se reifican en los discursos sociales, que bien podríamos llamar una *reescritura* de esta historia. La compaginación del mito con las referencias coloniales, sustenta la fundación cultural, la legitimación local de la forma, el contexto y el tiempo, en que se establecen los actuales pueblos del Macizo Colombiano. En este orden de ideas, la «*remanencia*» de los santos congrega simbólicamente a las poblaciones dispersas tal y como se asentaban a la llegada de los europeos. No se acepta al misionero español que poniendo la cruz bautizaba al pueblo e instauraba el orden colonial, son los «*antiguos dioses*», los «*dioses que adoraban los Tapuncus*», quienes instauran el nuevo orden.

Las referencias a los movimientos de los santos (el santo que «*sube*» y que «*baja*») ilustra sobre dos aspectos. Primero acerca del carácter que se le imprime a un «*remanecido*» como un santo vivo en el sentido literal del término: hablan, se enfadan, pactan, habitan, humanizan, etc. Pero además el movimiento del santo es la metáfora del proceso de asentamiento de los indígenas en el Macizo. En la creación de los Pueblos de Indios, tal como no lo muestran los cronistas, el indígena tiene que ser sometido a «*vivir en policía*» y esto implicaba dejar sus antiguos poblados, sus formas acostumbradas de asentamiento y marchar hacia donde las autoridades coloniales establecían los nuevos lugares de residencia.

Ceder todo a cambio de una cristianización, que no buscaron, se traduce en los enfados de

los santos quienes se constituyen de este modo en interlocutores. Recordemos que en el mito el santo se enfadaba si no lo dejaban donde quería, y lanzaba fuego y castigos sobre los transgresores del orden. A través de estos discursos puede verse cómo se corrige la historia oficial, en la memoria del mito; no es el español quien dictamina el orden, son sus dioses, que aunque bajo una iconografía católica, aparecen como portadores de un poder adquirido mediante la nueva simbología con la que los indígenas los dotan.

Aceptada la ubicación en los pueblos de indios, pero bajo una explicación cultural distinta, podemos concluir que los indígenas «*gozan el espacio*», es decir, lo vuelven suyo, lo transportan y sostiene del pasado en la *memoria incorporada* ³⁷, puesta en escena en las prácticas rituales, tal como lo describía Humboldt en su narración.

Los rituales, en la actualidad, no son más que la continuación de dichas representaciones —performances—, entre los que están las alumbanzas o recorridos comunales del santo en procesiones, y las fiestas de los *santos remanecidos*, como espacio sociales donde se recuerda no sólo que el santo es un miembro más de la comunidad, sino que también es el encargado como representante de los seres espirituales, de reapropiar el espacio para los suyos. Si el mito es la historia contada a través de la memoria, la práctica ritual muestra y reconstruye dicha historia. Este es el punto donde se cruzan los caminos de este andar que continúa ahora hacia la comunidad de Chahuaytire, en el Perú.

2. LOS RECORRIDOS DE LA MEMORIA EN EL ESPACIO DE LOS ANDES PERUANOS: MOJONES, LINDEROS, CRUCES Y WALLATAS

³⁸

Si como parece aceptado, todo principio de organización social para subsistir tiene que fundamentarse en un conjunto de conceptos compartidos y legitimados por el grupo que los sustenta, el análisis ritual, contexto en el que los actores expresan y legitiman un concepto compartido sobre la naturaleza del mundo y las formas de actuar dentro de él, parece una de las formas más apropiadas para entender cómo un

grupo ordena y significa su territorio. Para ilustrar esta premisa, nos ocupamos en este apartado del modo en que los indígenas del distrito del Písaq dotan el espacio de contenido simbólico a través de sus comportamientos rituales, que realizan un día concreto, con motivo de los Carnavales, conocido como «*mojón muyuy*» (del quechua: girar alrededor de un mojón), o «*linderaje*» y que consiste en el recorrido procesional de los hitos que marcan el territorio³⁹.

En buena parte de estos estudios, el espacio se conceptualiza como una superficie a partir de la cual leer la estructura social, política, económica o simplemente como registro histórico del pasado de ese grupo. Según esta perspectiva dominante, el territorio aparece como un elemento profundamente estático y estrictamente funcional al sujeto que lo significa, al que nos referiremos como un *territorio de memoria*⁴⁰. En los Andes esta concepción se traduce en dos enfoques distintos: por un lado aquellos en los que predomina una conceptualización del espacio como medio de enfatizar la identidad grupal⁴¹, y por otro, espacio entendido como una forma de transmisión de la memoria histórica colectiva⁴². La alternativa al espacio como superficie «inscrita», es la perspectiva que lo supone *como proceso*, es decir implicado activamente en el trabajo de construcción de dicha memoria. Desde esta perspectiva, el espacio recorrido en el ritual del *linderaje*, no es sólo un mero reflejo de los límites adjudicados administrativamente al territorio de la comunidad, sino un «espacio imaginado», construido y reactualizado por los indígenas año tras año, al que reincorporan otros territorios que consideran parte de su unidad orgánica, cultural e históricamente recreada.

El escenario

(...) este pueblo de Pisac consta de ochocientas personas de Indios y mugeres viejos y viejas y dos españoles (...) en el distrito de los tres pueblos ay quinze haciendas de españoles (...) las estancias de las punas de los Indios son ocho por fudas (...) las iglesias de dichos tres pueblos no fienen rentas sino de los frutos que se cojen de mais y trigo, que los Indios siembran en quatro topos de tierras, que cada uno tiene (...)»⁴³.

El área conocida como «Valle sagrado de los Incas»⁴⁴ en la que se enclava el municipio de Písaq, a 30 km. de la ciudad de Cuzco, es como muchos pueblos y ciudades de Latinoamérica, el producto híbrido⁴⁵ de, al menos, dos tradiciones bien diferenciadas, una indígena y otra foránea. Este hecho se hace evidente comenzando por la propia ubicación geográfica y la arquitectura del pueblo de Písaq, metáforas espaciales de una historia de dominadores y dominados. La historia Colonial, visible en sus calles estrechas y empedradas, articuladas en forma de damero en torno a la Plaza central, eje simbólico y socio-económico del pueblo, en el que se ubican la iglesia, el Municipio (antiguo cabildo colonial), el juzgado y unas cuantas viviendas⁴⁶, contrasta con la ubicación del pueblo sobre un conjunto de impresionantes andenerías, vestigios del antiguo asentamiento Inca, hoy convertido en complejo turístico-arqueológico para el deleite de turistas, y fuente de ingresos económicos para buena parte de la población⁴⁷.

Del mismo modo, la composición étnica y social de la población piseña es también un producto híbrido⁴⁸. En el pueblo que da nombre al distrito, vive un tercio del total de sus habitantes —unas 2.000 personas aproximadamente—, étnicamente mestizos, bilingües (quechua-castellano), y dedicados casi en su totalidad, a la producción y venta de artesanías en el mercado local. Los dos tercios restantes de la población, indígenas quechuas⁴⁹, se distribuyen en las 11 comunidades campesinas⁵⁰ que se extienden en las alturas de los cerros que rodean al pueblo, entre los 3.400 y los 4.800 metros sobre el nivel del mar. A pesar de la profunda heterogeneidad que caracteriza cada una de estas unidades, podemos mencionar algunos rasgos comunes. Se trata de comunidades no muy extensas —entre 1.000 y 3.000 hectáreas—, cuya población oscila entre 50 familias —la más pequeña—, y las 260 de la más grande, que se distribuyen siguiendo un patrón disperso, acentuado en el caso de las menos pobladas⁵¹.

En los últimos treinta años las formas de tenencia «tradicionales» de la propiedad en los Andes han sufrido significativas modificaciones, acentuada con los movimientos sindicales en el departamento de Cuzco y la posterior ley de Reforma Agraria promulgada por el gobierno del General Velasco-Alvarado en 1968.

Tres han sido las formas de propiedad que se han sucedido en esta zona y que se corresponden en líneas generales a tres momentos históricos. Prácticamente durante la Colonia, el régimen que predominó en todo el país fue el de las grandes haciendas en manos de familias de la nobleza terrateniente, herederos de los primeros conquistadores, o entroncados con las principales ordenes religiosas. Ya en este siglo, y al fragor de un clima intelectual y político favorable al reconocimiento de los derechos de los indígenas, se produce un primer punto de inflexión en el régimen de la propiedad con la afectación y expropiación de las haciendas, que restituía la propiedad a los indígenas, considerados por la legislación de esa época, como sus legítimos dueños (Estatuto de Comunidades, 1970).

En el distrito de Písaq este proceso de expropiación cobro mayor protagonismo en el caso de la hacienda de Chawaytiri, por ser una de las más grandes de todo el área, y cuya historia ilustra el proceso descrito. Por más de cuatro siglos, Chawaytiri fué una gran hacienda propiedad de ordenes religiosas que devino en manos de familias de la nobleza cuzqueña desde mediados del siglo XIX y hasta la afectación de la propiedad por la Reforma Agraria en 1974. Los límites de este territorio que bajo la forma de hacienda abarcaba más de 14.000 hectáreas, se fragmentaba en 4 comunidades campesinas, entre las que figura la comunidad de Chawaytiri, la más afectada por las sucesivas reducciones, y que vio como su territorio en menos de diez años menguaba de 14.000 hectáreas a las poco más de 3.000 que ocupa en la actualidad ⁵². Los límites del territorio de esta comunidad son, por tanto, el resultado de un largo proceso que refleja las diferentes formas de dominación en el Valle. En este contexto histórico y socio-económico es en el que es necesario ubicar el ritual territorial, del que nos ocuparemos en las siguientes páginas, el *linderaje*, y que ilustra mediante la sacralización de los límites de la comunidad, no sólo la cartografía de un espacio imaginado, sino también la identidad del grupo a partir de su concepción de dicho espacio.

abarca todo el año, pero en él se pueden distinguir periodos de mayor «efervescencia ritual» ⁵³ que otros. Sin duda, uno de estos coincide con la estación de lluvias, que abarca en términos festivos desde la celebración de Todos los Santos –a comienzos del mes de noviembre–, hasta el final de Carnavales, fecha móvil hacia mediados de febrero ⁵⁴. Los rituales que se celebran en las catorce semanas de la estación lluviosa, son una sucesión de actos públicos que tienen como común denominador el hecho de aislar fuera del tiempo cotidiano determinados momentos al año, en el que los actores recrean y comunican ciertas premisas básicas, sobre las cuales se basa su organización –colectiva e individual– y su cosmovisión ⁵⁵. Durante este período el orden de las cosas, las personas y los elementos de la naturaleza se invierte, se transforma y se renueva, sirviéndose para ello del juego o *pujllay*,

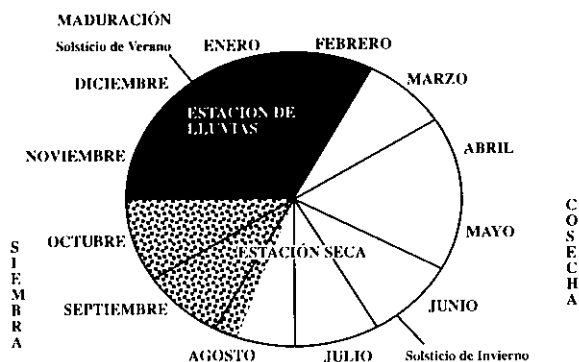


Figura 1. Calendario Agrícola de la Comunidad de Chahuaytiri.

Fuente: Pérez, Galán Beatriz. Trabajo de campo 1996.

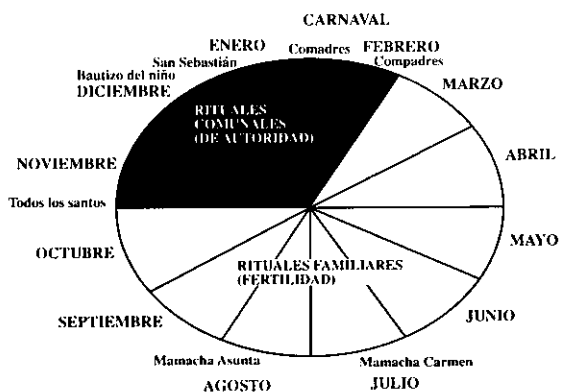


Figura 2. Calendario Ritual-Festivo de la Comunidad Chahuaytiri.

Fuente: Pérez Galán, Beatriz. Trabajo de campo 1995-1996.

El linderaje en el calendario ritual

El calendario festivo de la comunidad de Chawaytiri en el que se ubica el *linderaje*

expresión con la que los indígenas se refieren a toda una serie de acciones de carácter lúdico y festivo, que transcurren en carnavales y que les sirve como pretexto para reflexionar sobre su organización. Este es el contexto ritual en el que tiene lugar el *linderaje*, recorrido que los indígenas han mantenido y transmitido durante generaciones. Veamos a continuación como discurre este «viaje».

El viaje a los límites

El *linderaje* comienza en la mañana del «*día de Comadres*»⁵⁶, y arranca desde el centro del poblado –la escuela– dirigiéndose a través de áreas sembradas y con algunas casas, hasta los lugares más deshabitados e inhóspitos –la puna a 4.500 metros de altitud–, que constituyen la frontera entre tres demarcaciones distritales. Los primeros en llegar al lugar donde comenzará el recorrido son las autoridades de la comunidad⁵⁷, que se colocan de acuerdo al estatus adquirido con el servicio a la comunidad –en un estricto orden–, en espera del resto de los comuneros y comuneras que van llegando poco a poco y ocupando el lugar que les corresponde. El orden en el que se distribuyen en el espacio, tanto durante el *linderaje* como en las paradas que hacen, revela su lugar en el *wachu* de los cargos. Con la palabra *wachu* los campesinos designan un universo amplio de situaciones, que tienen como denominador común el hecho de referirse a un tipo de ordenamiento. La metáfora espacial empleada para este orden, es el surco de la siembra o «*whachu*» propiamente dicho⁵⁸.

Para los campesinos de Chahuaytire, «*estar en mi wachu*», equivale a estar en la obligación de cumplir con un cargo de servicio o comunal⁵⁹, «*colocarse de acuerdo al wachu que te corresponde*», significa situarse en el lugar que el estatus adquirido por el desempeño de estos cargos te asigna espacialmente en las actividades comunales, familiares o en las festividades. En el *linderaje* el *wachu* es por tanto, el orden espacial en el que los indígenas de esta comunidad se colocan para recorrer los límites de su territorio, reflejo de un tipo de ordenamiento jerárquico. Así, en el extremo izquierdo se sientan los que todavía no han desempeñado ningún cargo o *Q'asirunas* –hombres comunes, ociosos–, mientras en el

extremo derecho se situán los cargos pasados o *Kuraqkuna* junto a los cargos actuales –alcaldes, segundas y regidores–, de acuerdo a su antigüedad. Esta ordenación espacial de los cargos que observamos en el *linderaje*, se reproduce también en otros contextos rituales y en todas las actividades comunales de la vida cotidiana.

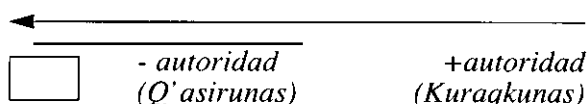


Figura 3. Distribución espacial del *wachu* de la autoridad.
Fuente: Pérez G., Beatriz. Trabajo de campo 1995-1996.

Quienes no desempeñen cargos durante el *linderaje* no se mezclan para beber, ni comer con los *Kuraqkuna*:

*Es de acuerdo a lo que hacemos nuestros wachus, y en orden nos sentamos de acuerdo a nuestro cargo que hemos realizado. En la faena, delante (ñaupaq) están los jóvenes, y nosotros estamos detrás (qepapi), y cuando descansamos nos sentamos en forma ordenada, y al alcalde nosotros lo hemos puesto el primero, o sea al final de la fila*⁶⁰.

Siguiendo el orden de la marcha, los campesinos avanzan por campos sembrados, cerrando un circuito por la derecha, dirección que indica «lo que está bien hecho». Quien no contemple esta prescripción es sancionado socialmente, tal como lo señala la siguiente referencia oral:

*Nosotros siempre empezamos por la derecha, los Kuyo no hacen bien su mojón muyuy, ayer hemos visto las huellas que han recorrido entrándose a nuestro terreno, y es por eso que nosotros hemos ido recto, y hasta tenido que pisar papa, cebada (...)*⁶¹.

Aunque el antiguo mapa territorial estaba compuesto por catorce hitos que se conservan totalmente, las paradas o descansos sólo se hacen en ocho de ellos, que coinciden en lo sustancial con las comunidades con las que Chawaytiri ha tenido los conflictos más graves por la invasión de tierras⁶². Ilustremos

esta cuestión con las palabras de uno de los entrevistados:

mi papa me hizo hacer desde pequeño mi wifala, y hasta mis pies recorriendo se han rajado del frío (...), el mojón muyuy empieza en K'umumachay, en la loma de Qanchaorqo, de ahí viene k'umurumiyoy, después vamos a Hualla-hualla moqo; en Humurumiyoy la piedra está agachada, después Cheqche, en ahí hay una marca en una piedra, una cruz, bien profunda que no se puede borrar. Hay otros lugares, otro hito con Kuyo [comunidad vecina] y también tiene una cruz grande, los de kuyo quisieron borrar y voltearon la piedra, pero no han podido, y ese lugar se lo han llevado también ellos, después viene Muña-Muña, después Akanaku, Isillikancha, Cheqchekancha, después Cheqtarumiyoy, después Huch'uy Hukui, después Wataywasi, así es y así era (...) ⁶³.

Los lugares de descanso o *samanapatas*, se corresponden a otros tantos cerros protectores de la comunidad llamados *apus*. En cada uno de estos descansos hay un mojón de piedra que marca el límite fronterizo con la comunidad vecina, y que es arreglado ritualmente por los campesinos con motivo del *linderaje*. Los primeros de la fila al llegar a este hito, repiten *alabados* ⁶⁴, colocan una o dos flores de *k'antu* (flor andina) sobre el mojón, y dan tres vueltas a su alrededor, cerrando un círculo por la derecha. Los últimos en dar estas vueltas y reafirmar la territorialidad comunal de acuerdo al orden contemplado, son los *Kuraqkuna* y las autoridades étnicas actuales —alcalde, segunda y regidores. En cada uno de estos descansos, por estricto orden jerárquico, las autoridades convidan a trago (alcohol) y a hoja de coca al resto de los comuneros, distribuidos en el espacio según el estatus que ostentan:

(...) es ahí donde ponemos nuestra botella, y de ahí viene el respeto (...) nosotros los kuraqkuna empezamos poniendo nuestro licor en el mojon muyuy, y cada año es así (...) ese día reunimos cualquier cantidad de licor, y así era desde nuestros «machulas» [antepasados en un tiempo mítico anterior a los Incas] ⁶⁵.

La sacralización de los límites de la comunidad reificados en forma de mojones, va aún más lejos, si tenemos en cuenta que en cada uno de ellos hay marcada alguna señal significativa que evoca para los pobladores imágenes de animales, santos y otros personajes míticos, a los que nombran y relacionan en cada uno de los *apus*. Tal como sugiere el siguiente relato:

En Qollakancha [parte del recorrido] dicen que hay un «raki» [tiesto para hacer chicha] que gotea, ahora sigue goteando, en el lugar por donde vienen los de Ccamahuara [comunidad vecina], en ese lugar hay como un altar, y ahí el raki está goteando agua, eso es en Qollakancha, y es igual como si estuvieras cerniendo la chicha, en ese lugar se dice que hay un qoriraki [tiesto de oro] ⁶⁶.

Hacia el mediodía, y tras aproximadamente siete horas de camino ininterrumpido en fila, los indígenas alcanzan la que será la última parada del recorrido del *linderaje*, y posiblemente la más significativa: la pampa de Chiuchillani, situada a 4.500 metros de altitud ⁶⁷. En esta parada y como finalización del *linderaje*, se lleva a cabo una especie de enfrentamiento o batalla ritual conocida como *tupay* (encuentro) ⁶⁸.

En el *tupay de Chiuchillani*, las mujeres se visten con sus mejores *llijllas* (mantas tejidas a mano) y polleras (faldas de vuelo de varias capas) multicolores, mientras que los hombres se transforman en *wallatas* blancas, decorando sus brazos con largas mangas de blanco lino con las que simulan las alas del pájaro, y el cuerpo disecado del animal colocado sobre sus monteras (sombrero plano). Emitiendo graznidos, los indígenas de las diferentes comunidades bailan un ritmo de Carnaval en una explosión de color y música. El ejército de *wallatas*, comandados por sus respectivos capitanes repiten alabanzas y libaciones rituales a los de los otros bandos, mientras raptan simbólicamente a las mujeres para bailar en la pampa:

Desde que tiempos todavía sería ese Chiuchillani, ¿acaso hay otro lugar, otro Chiuchillani en el mundo?, ¿cómo habría sido Chahuaytire sin Chiuchillani, y en Comadres como toda la gente se

encontraría «tupanku» y bonito bailan los wifalas (...) dice que antes había una guerra donde actualmente es Rumpuqaqa, y en ese lugar tras de una loma hay una ñusta [mujer del Inca], y dice que ahí se había realizado una guerra hace tiempo y dice que era una mujer que estaba dando vueltas, agarrando su puska [uso], y dice que esa ñusta le había ondeado al jefe, y que por ese motivo desde entonces desapareció la pelea ⁶⁹.

Territorio, identidad y orden

Una de las riquezas de este ritual, reside en la aparente ambigüedad que caracteriza las acciones simbólicas desarrolladas durante su transcurso, y que ponen de manifiesto su carácter híbrido, dentro del que se articulan dimensiones aparentemente antitéticas, como son los elementos nativos con otros procedentes de la liturgia cristiana o la dimensión individual y colectiva de este ritual.

Así, individualmente los indígenas de Chawaytiri ratifican el estatus adquirido con el servicio a la comunidad por medio de los cargos, representando en la estricta distribución que cada uno ocupa en el *wachu* que recorre los linderos. También individualmente, el encuentro que tiene lugar en la última parada, en el que varones y mujeres jóvenes se transforman en pájaros salvajes, es el escenario que les sirven para conocer a sus futuras parejas. En tanto que la dimensión colectiva de estos rituales se observa en el orden y lugar que ocupan los mojones, la dirección a recorrer y los lugares de descanso negociados –excluidos o cambiados de lugar– con base en la coyuntura histórica, o en el baile y el saludo fuertemente estandarizado entre comunidades vecinas, con las que los indígenas de Chawaytiri no sólo renuevan taitamente sus alianzas, sino que las pactan simbólicamente. Por otro lado, esta articulación es también visible en la mezcla de cruces propias de la liturgia cristiana resemanizadas en este contexto, frente a las libaciones ofrecidas a los mojones.

En definitiva podemos afirmar, que tanto la dirección de este circuito (de lo poblado hacia los límites deshabitados y liminalas –carácter

de frontera–), como el arreglo ritual de los linderos en los mojones, proclama la existencia y la validez de una concepción social y cultural específica, vinculada y significada a partir del movimiento a través del territorio. Desde esta perspectiva, las acciones rituales analizadas y representadas escénicamente sobre un territorio «aparentemente inerte», aparecen como algo más que un mero reflejo o explicación simbólica de su organización social. Se refieren más bien a una concepción de lo trascendente que vincula el movimiento del grupo a través de su territorio, con el *wachu* que ordena su universo simbólico.

Concluyendo

Visto el territorio como uno de los ejes centrales en los que se sustenta y se expresa la identidad cultural en los Andes, podemos decir, retomando la pregunta con la que iniciábamos este camino a través del territorio, que el significado del espacio para estos pueblos se representa como un proceso dinámico sobre el que construyen su cotidianidad y su historia. Cotidianidad e historia mostrada en discursos míticos y prácticas rituales, recursos referenciales de los que se sirven para mirarse a sí mismos y dotar de coherencia su mundo. Caminar por el territorio andino y preguntar por su significado a los nativos resulta, tal y como hemos mostrado en este artículo, una buena manera de introducirse en el imaginario colectivo que se recrea a partir de un paisaje profundamente antropomorfizado, en el que todos sus elementos tienen nombres y mitos de origen que ubican su papel en relación a la historia vivida por estos pueblos. Ejemplos como los santos y los hitos humanizados, las altas cumbres nevadas transformadas bajo la mirada del nativo en *apus* o *ruwales*, la tierra en *pacha mama*, metáforas de entidades trascendentes que unifican dimensiones espaciales y temporales, y que nos remiten al mundo de lo sagrado, nos hablan al mismo tiempo de un entorno muy significativo y significado, en relación con el cual esta población define su identidad. Desde esta perspectiva parece evidente el papel central que el territorio juega en la construcción identitaria de una

sociedad cualquiera. Cabría preguntarse entonces por los múltiples ejemplos que nos presenta la historia de «pueblos sin territorio» o en permanente diáspora como los Judíos, los Kurdos, y tantos otros: ¿De qué elementos se sirven para construir su identidad?, ¿es la territorialidad de facto un elemento imprescindible en esa construcción? Es evidente que las respuestas a estas preguntas desbordan los objetivos de este artículo, pero también parece necesario apuntar que la perspectiva simbólica desde la que hemos presentado el espacio, no implica únicamente el territorio en cuanto que realidad física, sino en tanto que construcción cultural. La vacuidad de las fronteras territoriales, los procesos de violencia, desigualdad y exclusión que amenazan grandes extensiones de nuestro planeta, en el contexto que evidencia y acelera la globalización, obliga necesariamente a repensar estos espacios desde diferentes ópticas. La pretensión de estas páginas ha sido la de mirar uno de ellos, el espacio andino, desde las prácticas culturales, negociadas y reactualizadas año tras año, generación tras generación, a través de mitos y rituales territoriales de sus pobladores. El resto del camino está por recorrer.

NOTAS

¹ El material en el que sustentamos este artículo forma parte de respectivas investigaciones de tesis doctoral.

² Antropólogas, Departamento de Antropología Social. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid (becarias del programa de Formación de Personal Investigador).

³ De la copiosa literatura antropológica que existe sobre el mito y el ritual, nosotros planteamos el mito como un conocimiento que se «vive» ya en la socialización de su propia narración, ya en su corpus ideológico que inspira diversas explicaciones o prácticas sociales en la cultura que lo asume como suyo. Mientras que por ritual entendemos un conjunto de acciones que tienen el denominador común de aislar fuera del tiempo cotidiano, momentos recurrentes para poder reflexionar sobre el orden social (Rasnake, 1987:223), y con las que los actores recrean y comunican ciertas premisas básicas sobre las cuales se basa su vida social –colectiva– y particular –individual–.

⁴ *Los Santos Remanecidos* son considerados culturalmente como «santos originarios del Macizo Colombiano», «antiguos dioses» que hoy forman parte del imaginario católico. Etimológicamente el concepto de *remanecido* remite a «aparecer de nuevo o manifestarse alguna cosa al rayar el día, persistencia de un fenómeno después de la desaparición de la causa que lo ha provocado» (Diccionario enciclopédico hispánico pág. 2.174).

⁵ Es necesario aclarar que no es porque los creyentes distinguen mal la verdad mítica de la verdad histórica, por lo que los mitos se *avemerizan* (esto es que los dioses son entendidos como divinización de héroes que existieron antiguamente), sino porque demandan ser situados en el tiempo, en función de la creciente precisión de la representación en el tiempo de las cosas. Por eso el rejuvenecimiento de los mitos no es un fenómeno diferente del general de localización en el pasado, sino una forma particular del mismo fenómeno (Humbert, 1909:5).

⁶ Según Jorge Flores (1970) en el sur del Perú las alturas máximas sobrepasan los 6.000 m. de altitud.

⁷ A partir del estudio de las Visitas Coloniales hechas a los Pueblos de Indios por los españoles, John Murra ha constatado la existencia de una lógica vertical de funcionamiento socio-económico indígena, basada en la explotación simultánea de diferentes pisos altitudinales, posible gracias a una variada gama de sistemas de cooperación en el trabajo, muchos de los cuales se practican en la actualidad (Murra, 1975; Golte, 1980).

⁸ En Colombia la diferencia entre indígena y campesino está en que el primero vive en reserva indígena con propiedad comunal, y bajo un etnónimo que identifica al grupo, mientras que el campesino no tiene ninguna de estas características. Por el contrario en el caso peruano, campesino ha devenido sinónimo de indígena, a partir de la reforma agraria aplicada por Velasco Alvarado en 1968.

⁹ El quechua era la lengua oficial de los nativos de esta región hasta el definitivo asentamiento de los españoles en la época Colonial. El proceso de aniquilamiento de los indígenas en el Macizo Colombiano llevó a la casi desaparición de esta lengua. Por el contrario, en el foco andino que ocupó el *Tawantinsuyo* o Imperio Inca (actuales países de Perú, Bolivia y Ecuador principalmente), existen en la actualidad más de cuatro millones de indígenas quechua-hablantes.

¹⁰ Máxima autoridad indígena, elegida anualmente. *Los cabildos* indígenas tienen poder legislativo y ejecutivo al interior de su territorio.

¹¹ En Perú una comunidad indígena es definida como una entidad corporada poseedora de tierra con estatus legal y jurídico, en virtud de una serie de leyes que comenzaron con el decreto supremo de 1821, por el cual se abolía el sistema de encomiendas basado en el tributo indígena y en el trabajo gratuito (Isbell, 1985:25). Los órganos de autoridad de la comunidad indígena, transformada en «campesina» desde la Reforma Agraria de comienzos de los años 70, son la Asamblea comunal y la Junta directiva elegida por sufragio anualmente. Este sistema impuesto por el gobierno peruano, coexiste en la práctica con el sistema de autoridades étnicas, al que nos referiremos como *wachu*.

¹² Halbwachs, Maurice, 1950:70

¹³ Existen también las categorías de: «santos aparecidos» y «santos hechizos». Los *Aparecidos* son una categoría que remite a santos que surgen en la actualidad y que consideran de menor importancia. Los pobladores dicen que éstos hacen milagros igual que los *remanecidos*, pero que no son originarios del Macizo Colombiano. Mientras que los *santos hechizos*, son considerados como una «fabricación» tanto material como espiritual, pertenecientes en su totalidad al imaginario católico español.

¹⁴ Los conceptos de *resguardo*, *corregimiento* y *municipio*, son algunas de las divisiones territoriales administrativas colombianas. Los resguardos no sólo hacen alusión al territorio, sino también a la identidad, ya que son reservas indígenas de propiedad colectiva.

¹⁵ Visitador anónimo. Referencia tomada de la transcripción de Visitas hechas por Hermes Tovar Pinzón, 1988: 32-33.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ Visitador anónimo *ob. cit.*, pág. 33.

¹⁸ La anterior distribución se observa en la actualidad de la siguiente forma: Pancitará y Guachicono se mantienen con la reducción territorial de la Colonia. La provincia de los Quillacingas citada por el Visitador, remite en parte al actual pueblo de la Cruz, situada al sur del Guachicono. Otro de los pueblos que no aparece explícito en la visita, es el de los Papallactas o de Papallacta, actual pueblo del Valle de las Papas. Estos pueblos parecen haber tenido nexos entre sí, sin embargo había otros que eran independientes como: Cacaoña, actual Caquiona; Choa, que pudo haberse hallado en el lado oriental del Macizo Colombiano, y que no tiene ubicación exacta en la actualidad. Por último Iscancé en el pie de monte amazónico del Macizo, que pertenece en la actualidad al departamento del Caquetá (Romoli de Avery: 1963).

¹⁹ Friede, Juan, 1967:112.

²⁰ Pachón, Ximena, 1980-1981: 305.

²¹ Llanos Vargas, Hector & Pineda Camacho Roberto, 1982.

²² Nos referimos fundamentalmente a la *mita* como sistema de reclutamiento de indígenas para el trabajo en las minas (Rostoworski:1983, Murra:1975, entre otros).

²³ Las tierras destinadas a estos pueblos, tomaron diferentes nombres en cada una de las divisiones administrativas importantes del Nuevo Mundo. En México se les llamó *Fondo Legal*, y en Colombia *Resguardos* nombre que se ha mantenido hasta la actualidad.

²⁴ El antiguo distrito de Almaguer fundado a mediados del siglo XVI, comprendía aproximadamente 4.000 km². Esta jurisdicción y ciudad de Almaguer, que en su momento representaba oficialmente a casi todo el territorio del Macizo Colombiano, en la actualidad es uno más de los poblados que lo componen.

²⁵ Llanos, Hector, 1981: 310.

²⁶ Buenahora Durán, Gonzalo, 1994:9.

²⁷ Entrevista a L.M., trabajo de campo 1996.

²⁸ Halbwachs, Maurice. *Op. cit.*, pág. 70.

²⁹ Aunque los mitos de los «Remanecidos» guarden cierta relación con la aparición de santos en Castilla y León, la creatividad e intencionalidad de dichos mitos en el Macizo Colombiano, es sin duda otra muy distinta. Al respecto de Castilla y León ver: Christiam William, 1990.

³⁰ Mito recogido por Claudia López en Caquiona, 1991.

³¹ Juan Friede (1976) alude a esta cuestión basándose tanto en relatos orales como bibliográficos. Citando a uno de sus narradores, cuenta: «*Oí de chiquito a los mayores, que vinieron los indios pumas [salvajes], quienes se comieron la villa de Santa Rosa y la villa de Descanse [posterior San Juan], juntados con Andaquí*». Por referencias de archivo, concluye que efectivamente en el año de 1600, los Andakís, debido a la proximidad de las tierras colonizadas en el Alto Magdalena, realizaban frecuentes ataques a las poblaciones españolas.

³² Mito recogido por William Vázquez en San Juan, 1989.

³³ Categorías locales de silvestre y habitado.

³⁴ Entrevista a A. R., trabajo de campo, 1996.

³⁵ Entrevista a S.M., trabajo de campo, 1994.

³⁶ Mito recogido por Patricia Cerón en Pancitará, 1990.

³⁷ Connerton: 1989.

³⁸ Pájaros salvajes de los Andes, similares a las garras. Entre la población indígena se reconocen porque siempre caminan en parejas (macho-hembra).

³⁹ Este ritual ha sido ampliamente documentado para diferentes zonas de la cordillera andina (Rapaport: 1994; Radcliffe: 1990; Sallnow: 1987; Rasnake: 1987).

⁴⁰ Hirsch: 1995.

⁴¹ Allen: 1988, Rasnake:1987, Radcliffe: 1990.

⁴² Rapaport: 1994.

⁴³ Felipe Flores de Miranda, párroco de Písaq, 9 de mayo de 1690, *Cuzco, 1689, documentos*; en Villanueva, 1982; 287-8).

⁴⁴ Hace referencia al área geográfica recorrida por el Valle del río Vilcanota o «Wilca mayu» (del quechua: río sagrado). Este área fue el centro de desarrollo del imperio Inca o «Tawantinsuyu» (del quechua: cuatro regiones).

⁴⁵ Adoptamos el término «hibridación» en el sentido empleado por Canclini, para referirnos a procesos que designan diversas mezclas interculturales —no sólo las raciales a las que suele limitarse el concepto de «mestizaje», y porque permite incluir las formas modernas de mestizaje mejor que «sincretismo», fórmula habitualmente referida a fusiones religiosas (Canclini, 1992: 14-15).

⁴⁶ Como hemos señalado, la necesidad de reubicar a la población indígena dispersa en las montañas para vivir «en policía», es decir bajo vigilancia, es prácticamente paralela a los primeros contactos entre colonizadores y colonizados. El objetivo principal era facilitar el cobro de tributos por un lado, y utilizar a la población indígena como mano de obra. Sin embargo la constitución de Reducciones organizadas según el modelo de cabildo castellano, no llega hasta la reforma que lleva a cabo el Virrey Toledo, en 1571 en todas las provincias del Virreinato del Perú (ver apartado anterior en este artículo).

⁴⁷ Este pueblo, a semejanza de otros que se distribuyen a lo largo del valle, fue edificado siguiendo la costumbre de los colonizadores españoles de construir sobre antiguos núcleos de población incaicos, resemantizando así la función de un mismo espacio entre la población indígena.

⁴⁸ Es necesario tener en cuenta que los dos grupos que describimos no son sino «tipos ideales» que sintetizan sólo algunas de las características más visibles de la población; pero ni se trata de tipos que aparezcan en estado puro, ni se agotan en sí mismos. El contexto global en el que es necesario ubicar el complejo caleidoscopio de las identidades en el Perú, no es simplificable a divisiones duales, recurso que sirve tan sólo como abstracción útil para recrear la escenografía local.

⁴⁹ Las categorías «indio», «mestizo» o «nativo», hacen referencia no sólo al componente radical, sino también a la situación socio-económica, en un determinado contexto histórico, y en función de la posición relativa que ocupa el hablante. Por «indígena quechua» nos referimos básicamente a la población reconocida en la

legislación peruana como «campesina» (en virtud de la Reforma Agraria establecida por Velasco Alvarado en 1968). Sin embargo y más allá de fórmulas legales, el etnónimo que utiliza esta población es el de «runas» (del quechua: ser humano), por diferencia a los nativos, también étnicamente indígenas que habitan en la selva Amazónica a los que denominan «ch'unchos» (salvajes), y también a los «mistis», mestizos o criollos que habitan en el pueblo.

⁵⁰ En Perú, una comunidad indígena es definida como una entidad corporada poseedora de tierra con estatus legal y jurídico en virtud de una serie de leyes que comenzaron con el decreto supremo de 1821, por el cual se abolió el sistema de encomiendas basado en el tributo indígena y en el trabajo gratuito (Isbell, 1985:25). Actualmente se calculan en 50.000 el número de comunidades campesinas en el Perú, especialmente concentradas en el área conocida como «mancha india», en los departamentos serranos de Ayacucho, Apurímac, Cuzco y Puno.

⁵¹ En cuanto a la dotación de servicios e infraestructuras, la ausencia de los mínimos equipamientos es la tónica dominante, que se reducen apenas a una escuela de enseñanza primaria, deficientemente dotada, una o dos tiendas de productos de primera necesidad —velas, kerosene, sal, alcohol— en cada una de las comunidades, hay una posta médica con lo indispensable para atender primeros auxilios tan sólo en una de ellas. A diferencia del pueblo, no tienen luz eléctrica, y sólo en cuatro comunidades disfrutaban de un servicio de agua entubada a domicilio. Según el Censo Nacional de Población y Vivienda de 1993, el departamento de Cuzco es una de las áreas de mayor pobreza de todo el país (Fte. INEI, 1993, Perú).

⁵² Esta merma ha sido resultado básicamente de dos procesos paralelos en el tiempo. En primer lugar, la fragmentación producida por la ley de Reforma Agraria, que redujo la extensión de Chawaytiri de 14.000 a poco más de 6.000. Durante los años inmediatamente posteriores a la expropiación del gobierno (1974-75), algunas comunidades vecinas invadieron y reclamaron para sí otra parte del territorio de Chawaytiri, que tuvo como resultado una segunda merma de 3.000 Has.

⁵³ Durkheim: 1993.

⁵⁴ En los Andes, ésta es la época de maduración de los frutos en la que los graneros de las familias campesinas están prácticamente vacíos, y las formas de cooperación y reciprocidad familiares y comunales, así como los rituales propiciatorios de la fertilidad de animales y plantas se convierten en una importante prioridad.

⁵⁵ Rasnake: 1987: 223.

⁵⁶ *Comadres* es el día en que los varones festejan a las mujeres, y se celebra el jueves anterior al Miércoles de ceniza, en tiempo de carnavales.

⁵⁷ En las comunidades de las Repúblicas andinas (Ecuador, Perú y Bolivia) el sistema democrático impuesto por el gobierno coexiste desde la etapa republicana con el sistema de autoridades étnicas o sistema de cargos. A lo largo de los siglos, este sistema de organización dual ha sido paulatinamente apropiado por los indígenas hasta convertirlo en la actualidad en una de las señas de identidad básicas de la población.

⁵⁸ Así aparece registrada en los primeros diccionarios coloniales de quechua-castellano. Gonzales Holguín

(1952) dice al respecto: «huacho: camellón o surco; huachu-lla tarpuni: sembrar por orden y en surco; cosa que está, en la fila».

⁵⁹ En sentido ascendente este sistema de cargos comienza con el de alfez, regidor, siguen con el segunda, wifala, wifala capitán, wachu, wachu capitán, alcalde o *varayoq* (portador de la vara de mando), mayordomo y terminan en el de *kuraq* o cargo pasado.

⁶⁰ Entrevista a G.P., trabajo de campo 1996. Todos los fragmentos de entrevista que se reproducen han sido recogidos en quechua y traducidos al castellano con la ayuda de Guadalupe Holgado.

⁶¹ Entrevista a N.P., trabajo de campo 1996.

⁶² No existe una lista única o unívoca de cuáles son estos lugares. Según algunos indígenas —los más ancianos—, se contabilizan 15 mojones, que se corresponden parcialmente a la antigua división cuatripartita del territorio, y que ahora constituye tres comunidades administrativamente separadas (comunidad de Llocllapampa, comunidad de Pampallaqta y la comunidad de Chahuaytire dividida en dos sectores: Uyucati y Wankarani). Contrastando estas versiones con el recorrido en el que participé en el año 1996, los mojones eran 8 (*Cheqchekancha; Cheqtaqaqa; Llayllipata; Huch'uy hukuyri; Wiscachani; Kanchiscruz; Yanakancha; Paltarumiyoc y Chiuchillani*). En cuatro de ellos (*Cheqchekancha; Wiscachani, Yanakancha y Paltarumiyoc*), se efectuaron paradas para descansar, almorzar y pasar lista.

⁶³ Entrevista a G. P., trabajo de campo 1996.

⁶⁴ Estrofas rituales de alabanza en las que se mezclan elementos del culto cristiano con elementos del entorno natural.

⁶⁵ Entrevista a E.G., trabajo de campo 1996.

⁶⁶ Entrevista a N.P., trabajo de campo 1996.

⁶⁷ Límite fronterizo entre los actuales distritos de Pisac, San Salvador y Qolqepata.

⁶⁸ Un tipo de enfrentamiento frecuente en la tradición carnavalesca española (Caro Baroja, 1979), y que ha sido ampliamente abordado en el contexto andino (Casaverde, J., 1970; Cevallos, 1974; Molinie, A., 1985; Urton, G., 1993; Sallnow, 1987; Rasnake, 1987; Radcliffe, 1990; Orlove, B., 1994).

⁶⁹ Entrevista a E.G., trabajo de campo 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, Catherine (1988): *The hold life has. Coca and cultural identity in an Andean community*. Simthsonian Institution Press.
- BENDER, Barbara (de) (1993): *Landscape. Politics and perspectives*, Oxford, BERG.
- BUENAHORA DURÁN, Gonzalo (1994): «Los pueblos de indios del Macizo Colombiano durante el periodo colonial». En: *Memorias del primer Seminario de etnohistoria del sur de Colombia y norte del Ecuador*, Popayán, Universidad del Cauca.
- CANCLINI, G. Nestor (1992): *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- CARO BAROJA, Julio (1979): *El carnaval: análisis histórico-cultural*, Madrid, Taurus.

- CARRASCO, Pedro (1978): «La economía del México prehispánico». En: *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen.
- CERÓN, Patricia (1990): *El puma y la india de punturco*. Tesis Antropología, Popayán, Universidad del Cauca.
- CONNERTON, Paul (1989): *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COSGROVE, Denis E. (1984): *Social formation and symbolic landscape*. Totowa, New Jersey. Barnes & Noble Books.
- CHRISTIAN, William A. (1990): *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid, Editorial Nerea.
- DURKHEIM, Emile (1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Editorial Alianza.
- FLORES, Jorge (1977): *Pastores de Puna*. Uywamichiq, Punarukuna, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- FRIEDE, Juan (1967): *Los Andaki*. 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática, México, Fondo de Cultura.
- GOLTE, Jürgen (1980): *La racionalidad de la organización andina*, Lima, IEP.
- HALBWACHS, Maurice (1950): *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HIRSCH, Eric, y O'HANLON, Michael de (1995): *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*, Oxford, Clarendon Press.
- INGOLD, Tim (de) (1994): *Companion enciclopedia of anthropology*, Londres, Routledge.
- ISELL, Billie Jean. *To defend ourselves*. «Ecology and ritual in an Andean Village». Latin american mono... N.º 47, EE.UU., Inst. of Latin American Studies, The University of Texas at Austin.
- LÓPEZ, Claudia Leonor (1991): *Los Caquiona: Fríanos de sangre caliente*. Tesis pregrado, Popayán, Universidad del Cauca.
- LLANOS, Vargas Hector (1981): *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores*, Bogotá, Fundación de investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República.
- MURRA, John V. (1975): *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP.
- PACHÓN, Ximena C. (1980-1981): Los pueblos y los cabildos indígenas: la hispanización de las culturas americanas En: *Revista colombiana de Antropología Volumen XXIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.
- RADCLIFFE, Sarah A (1990): «Marking the boundaries between the community, the state and history in the Andes», *Journal of Latin American Studies*, vol. 22(3), Cambridge, Cambridge University Press.
- RAPOPORT, Amos (1994): «Spatial organization and the built environment» from De Ingold, Tim. En: *Companion encyclopedía of anthropology*, Londres, Routledge.
- RAPPAPORT, Joanne (1994): *Cumbe reborn. An andean ethnography of history*, Chicago, University Chicago Press.
- RASNAKE, Roger (1987): *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraquna de Yura*, Bolivia, HISBOL, Biblioteca Andina La Paz.
- ROMOLI DE AVERY, Kathleen (1963): El suroeste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista española, *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen XI, Bogotá.
- ROSTOWOROSKI, María (1983): *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, IEP, Colección de historia andina n.º 10.
- SALLNOW, Michael J. (1987): *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*, Smithsonian Institution Press.
- SPALDING, Karen (1974): *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, IEP, Colección Biblioteca de historia andina n.º 2.
- TOVAR PINZÓN, Hermes (1988): *No hay caciques ni señores*, Barcelona, Editorial Sendai.
- TURNER, Víctor (1989): *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.
- VASQUEZ CARVAJAL, William (1989): *Relaciones territoriales vistas desde el historial de la población de San Juan*. Tesis de Antropología, Popayán, Universidad del Cauca.