

Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario¹

Juan Javier RIVERA ANDÍA

Pontificia Universidad Católica del Perú
rivera.jj@pucp.edu.pe

*Esos reyes poderosos que vemos por escrituras ya pasadas
con casos tristes llorosos, fueron sus buenas venturas trastornadas
así que no ha cosa fuerte, que a Papa, emperadores y prelados
así los trata la muerte como a los pobres pastores de ganado.
Jorge Manrique, Coplas a la muerte de su padre.*

Recibido: 9 de noviembre de 2007
Aceptado: 15 de noviembre de 2007

RESUMEN

En este artículo mostraremos la percepción que tienen los habitantes de una comarca andina de Lima, en tanto que participantes de un ritual, acerca de un espacio en particular: las montañas que rodean las villas campesinas. Nos acercaremos a esta visión, primero, a través la división espacial implícita que organiza un ritual muy común en los Andes: la herrañza de las reses. ¿Qué nos dice la herrañza andina del ganado vacuno acerca de los cerros donde instalan sus estancias los campesinos? En segundo lugar, hurgaremos en las ritualizaciones de un vocablo que designa al habitante humano de aquellas estancias: el *llakwash*.

Palabras clave: Andes, ritual, ganadería, pastor, quechua, perspectivismo.

Explorations about the Constituent Alterity in the Andes. Ritual and Linguistic Ambiguities about an Imaginary Space

ABSTRACT

In this article I will show the perception that the inhabitants of the Lima Highlands have, as participants of a ritual, have about a particular space: the mountains that surround the peasant villages. This approach will be done first through the spatial division implicit in a very widespread ceremony of the Andes: the cattle branding ritual. What is this celebration telling us about the mountains where the cattle stay during the biggest part of the year? In second place, I will explore the connotations of a word that designates the human inhabitant of this space: the *llakwash*.

Key words: Andes, ritual, cattle farming, shepherd, Quechua, perspectivism.

Sumario: 1. Introducción. 2. La estructura y las secuencias fundamentales de los ritos en torno a la identificación del ganado. 3. Valoraciones en torno a «las alturas»: alteridades y ambivalencias. 4. Excesivos, silvestres y ajenos: los habitantes de «las alturas» en los Andes. 5. Un vocablo asociado a «las alturas»: el afuerino entrañable o *llakwash*. 6. Epílogo. 7. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

En este trabajo, vamos a tratar de mostrar cuál es la percepción que los habitantes del valle de Chancay (Lima, Perú) que participan en la herrañza de reses tienen

¹ Este artículo fue escrito durante la fase final de mis estudios doctorales en la Universidad Complutense de Madrid, gracias a la ayuda de una beca de investigación dada por la UNESCO.

de las montañas que rodean a sus villas campesinas. Para ello, en primer lugar describiremos la estructura del ritual, acercándome luego a la visión de los cerros a través de la división espacial implícita que organiza el ritual. Finalmente, hurgaremos en las connotaciones de un vocablo quechua con el que se designa usualmente a los hombres que habitan aquellos espacios: el *llakwash*.

2. La estructura y las secuencias fundamentales de los ritos en torno a la identificación del ganado

En este apartado se tratará de delinear la estructura general de los ritos de identificación del ganado en los Andes. Se buscará señalar aquellas partes constitutivas elementales (y el orden establecido entre ellas) que son propias de todo ritual ganadero en los Andes. Los ritos en torno a la identificación del ganado, además de las secuencias inicial y final, poseen, por decirlo así, un núcleo en el que se encuentran acciones de variada índole. Estas actividades pueden dividirse en dos grupos, cada uno caracterizado por un movimiento distinto ejecutado por las acciones rituales incluidas en ellas. Uno, anterior, es el grupo en el que las acciones tienden a establecer reuniones. El otro, posterior, es el grupo en que las acciones realizadas tienden a introducir separaciones. Podría decirse que ambos grupos siguen direcciones opuestas, pues las ceremonias que incluyen obedecen a movimientos contrarios: uno de unión y el otro de división. Estos dos grupos nucleares de acciones, se encuentran rodeados por otras dos secuencias rituales: la secuencia que prepara el escenario de los acontecimientos, inicio del ritual, y la secuencia que marca el colofón del ritual y el retorno a la vida cotidiana, final del ritual; ambas, a manera de obertura y de corolario, rodean y completan las secuencias de conjunción y disyunción que dan vida al ritual. A continuación, se describirán cada una de las secuencias o grupos de acciones señalados.

2.1. Secuencia inicial

Esta secuencia de los ritos en torno a la identificación del ganado, suele incluir todos los preparativos necesarios para el comienzo de las actividades que los participantes consideran como principales. La principal de estas acciones preparatorias son la elección y el reconocimiento de las autoridades, de los patrocinadores y de los protagonistas del ritual. El acopio de las reses precisa de una selección, agasajo y despedida cuidadosos de los mozos arreadores y de los patrocinadores y autoridades del ritual (llamados, respectivamente, «vasallos» y «capitanes» en el valle de Chancay). La elección de los «vasallos» y de los «capitanes», es hecha por las autoridades cotidianas del pueblo (cuya reunión formal es conocida con el nombre de «directiva comunal») en un día especialmente designado para tal fin (llamado «reconocimiento»).

La secuencia inicial es aquella donde se identifican, no solo las actuaciones a seguir por los sujetos elegidos (en el reconocimiento de los capitanes y vasallos),

sino también el sistema axiológico encarnado por la «comunidad» (representada por sus autoridades). Así, se lleva a cabo una identificación recurrente entre la acción de los criadores y las figuras de varios santos católicos (los epónimos de las cofradías y del pueblo). Esta identificación se realiza en el plano verbal (por medio de los cantos a los arcángeles y las plegarias a los santos de las cofradías) y en el plano ritual (por medio de las procesiones, la cruz que se lleva a las alturas, y las misas ofrecidas al iniciar la herraanza). Muchas veces, las hermandades mismas -sobre todo las más opulentas- tienen un rebaño que les pertenece como institución. Es decir, el ganado es propiedad colectiva de todos los cofrades y de ninguno en particular. En este caso, la hermandad incluye entre sus celebraciones los ritos propios de la identificación de las reses. En consecuencia, lo que se tiene aquí es la realización de un ritual dentro de otro que le es más o menos idéntico. Por un lado, los rituales ganaderos de la pequeña comunidad que es la cofradía anteceden a aquellos que la comunidad en su conjunto llevará a cabo en los siguientes días. A su vez, los ritos en torno a los de la comunidad repiten, con una complejidad y a una escala mayores, las celebraciones de las cofradías. Este juego de repeticiones hace de las celebraciones en torno al ganado por parte de las cofradías un preludio, una antesala de los rituales que luego involucrarán a todo el pueblo. Esta adscripción entre los criadores y los santos puede explicarse por el distanciamiento entre los ganaderos y los espíritus de los cerros. Siguiendo las pautas de la doble lealtad en los Andes, los habitantes de la cuenca alta del valle de Chancay apelan a los santos católicos cuando las entidades de tradición indígena parecen volverse menos complacientes con los hombres.

2.2. Las reuniones: secuencias de conjunción (el «control» o «conteo»)

Aquí se presenta el primer grupo de secuencias que forman el núcleo de los ritos ganaderos, y que incluye el primer movimiento fundamental del ritual: la conjunción. En esta secuencia, los que se han identificado como agentes de los criadores buscan hacer que alguien considerado como superior (los espíritus de los cerros) hagan algo (que mengüen su influencia sobre el ganado). Al mismo tiempo, se acompaña esta petición con ofrendas. Durante la expedición a las alturas, se realizan alabanzas a los espíritus de los cerros (por medio de ofrendas habituales de coca, cigarrillos y alguna bebida alcohólica) y se transportan cruces para renovar los marcadores territoriales de la comunidad. Pueden señalarse tres conjunciones operadas en estas secuencias:

1) La reunión de los rebaños. Luego de haber pernoctado en las alturas, los mozos proceden a juntar el ganado. Las reses son conducidas a veces a un solo redil, otras veces a dos rediles separados que pertenecen a las dos mitades en que se divide el pueblo. Una vez reunido, el ganado será vigilado hasta el día en que el patrocinador de las celebraciones, llamado «capitán», ordene su descenso al pueblo.

2) La reunión del ganado y los hombres: el descenso del ganado. Este es quizás el momento más emotivo del ritual para los participantes. Cuando el «capitán» lo ordena, los jóvenes arreadores dejan salir el ganado de los rediles de las alturas. Los criadores los esperan en las afueras del pueblo, por donde las reses entran todos los

años. Los ganaderos y sus allegados se dividen en tantos grupos como parcialidades tiene la comunidad (normalmente son dos o cuatro); la misma división afecta a los vasallos, los capitanes y las reses. Por ejemplo, si la comunidad se divide en cuatro parcialidades, el ritual incluirá cuatro capitanes, cuatro grupos de vasallos y cuatro rebaños distintos. De modo análogo, las relaciones que estas cuatro parcialidades mantienen entre sí (a un nivel político o ideológico), se extenderán a los protagonistas (los capitanes y los vasallos) y objetos del ritual (las reses).

Junto con los ganaderos y sus familiares y amigos, aparecen ahora otros personajes y emblemas que forman parte de la comitiva que espera el arribo de los animales. Allí están algunos personajes jocosos como el bufón travestido que porta un «bebé» en su espalda, el «médico» que acude en caso de accidente, y el «policía» que mantiene el orden con su látigo. Entre los emblemas más notorios están las «banderas» de los capitanes y también las de los otros ganaderos, y los collares de hierbas que reparten las criadoras. El resto del pueblo, sobre todo los niños y los que tienen menos ganado, espera cerca del corral del pueblo o en las calles por donde pasará el ganado.

Aproximadamente al mediodía, las reses arreadas por los mozos se encuentran con los criadores y sus comitivas. A partir de entonces, rebaños y ganaderos seguirán juntos hasta el redil comunal. Los ganaderos y sus invitados suelen descender bailando en formaciones circulares, en medio del polvo que levantan las reses en esos campos ya bastante secos. El recorrido a seguir (que a veces incluye algunas calles del pueblo) se realiza siguiendo las prioridades que la tradición establece entre las parcialidades del pueblo. Así, los ganaderos que pertenecen al grupo considerado de mayor importancia, descenderá primero, y serán seguidos por los otros en un orden similar. A medida que las reses y los ganaderos se acercan al redil, se suman más y más participantes. Al final, las bestias ingresan al corral rodeados de una verdadera nube de polvo que cubre también a todos los participantes. Una vez que las puertas del redil han sido cerradas, el pueblo retorna a la villa. Sólo algunos mozos se quedarán cuidando el ganado durante toda la noche.

3) La reunión de los propietarios del ganado. Después del descenso del ganado, al atardecer, suele ofrecerse un banquete. Éste tiene lugar algunas veces en el centro del pueblo, otras veces más cerca del redil (o aún en su mismo perímetro). Allí, las criadoras y sus hijas acomodan sus instrumentos de cocina y el menaje necesario para servir los platos. Se extienden largos manteles en el suelo, y se colocan encima los bocadoillos, las salsas y los licores que deben acompañar a toda buena comida. Alrededor de los manteles se sientan los comensales, invitados por las criadoras y por sus esposos. Todo el pueblo está reunido, todos comen y beben al mismo tiempo. Los ganaderos compiten por tener más invitados comiendo alrededor de los manteles puestos por sus esposas. En algunas comunidades se estipula el número mínimo de invitaciones que un ganadero debe ofrecer, en función de la cantidad de ganado que posee. En estos casos, se designa un controlador de las invitaciones que cada criador hace. Se considera prioritario invitar a comer a aquellos que son menos conocidos por el anfitrión. En consecuencia, un forastero que viene por vez primera al pueblo en estos días, será el blanco típico de las invitaciones de los ganaderos. Las

actividades descritas hasta aquí reciben el nombre de «control» o «conteo». Concuerdan, además, con la primera parte del ritual de composición discreta.

2.3. Las separaciones: secuencias de disyunción

En las siguientes secuencias de los ritos ganaderos de identificación, opera un movimiento contrario al de la anterior: la división. Ahora las actividades realizadas en el ritual buscarán separar en vez de reunir. Esta división constituye el segundo movimiento fundamental del ritual. Hay tres disyunciones operadas en estas secuencias: una separación de los rebaños de la comunidad, una separación del ganado y los ganaderos, y una separación de las familias que componen el pueblo.

Las secuencias de disyunción comienzan con la separación del ganado en manadas familiares, continúan con su despacho a las alturas, y concluyen con la división de la comunidad en familias que retornan a sus propias actividades cotidianas. Estas secuencias de disyunción coinciden, además, con lo que se definirá más adelante como el segundo periodo del ritual ganadero de composición discreta. El conjunto de estas secuencias es designado por los participantes del ritual, sobre todo cuando son realizadas de modo separado, con términos como «marcación», «señalamiento» (o su variante quechua, *señalakuy*), «herranza» (o sus variantes «ranza» o «hierroy») o «rodeo». Todos los términos (a excepción del último) aluden al momento mismo de la identificación del ganado. Esto muestra la importancia que se le da a este momento dentro de los demás rituales incluidos en estas secuencias. Esta importancia se enfatiza aún más cuando se recuerda que son éstos los términos que se usan para designar también a todo el ritual en su conjunto, desde su secuencia inicial hasta el final.

1) La separación de los propietarios del ganado. Junto con el descenso del ganado, el inicio de la secuencia de disyunción es una de las etapas más emotivas del ritual para los participantes. Puede afirmarse que el descenso y la marcación del ganado son considerados por los criadores los momentos más importantes y memorables de la fiesta. El día en que los criadores se dividen todo el ganado reunido tiene un nombre particular en el valle del Chancay: la «apartación». Alrededor del mediodía, los ganaderos acuden, personalmente y en el momento que mejor les parece, al redil del pueblo en busca de su propio ganado. Los criadores encuentran a las autoridades cotidianas del pueblo apostadas en la puerta del redil comunal durante la «apartación». Ellas se encargan de recaudar los impuestos establecidos como pago por el uso de los pastos del pueblo. El monto de este cobro dependerá del número de reses que cada criador retira del corral. Luego de saldar las cuentas, las manadas particulares son conducidas a los rediles particulares de sus propietarios. Solo una vez que se ha separado el rebaño en el corral de la propia familia, se lo identificará y halagará. La comunidad, pues, ha dejado de actuar como un todo dividido en dos mitades; por lo mismo, sus dirigentes rituales, los «capitanes», dejan de ser necesarios. Ahora, los hombres se han separado, con sus bestias, sus emblemas, sus corrales y sus comitivas propias.

Una vez separados los rebaños, cada propietario -sea el jefe de una familia o el «capitán» de una mitad del pueblo- procede a identificar su ganado. Todos usan las mismas técnicas de identificación, pero cada uno tiene su marca distintiva. Además cada uno contrata su propio conjunto musical, entona sus propias canciones y come las viandas y lleva los adornos preparados por sus propios parientes y aliados.

2) La separación del ganado y los ganaderos. Este momento del ritual es llamado del mismo modo en casi todos los rodeos descritos en los Andes: el «despacho». Una vez que el ganado ha sido identificado y halagado, se realiza la separación de los criadores y sus rebaños. Entonces, los criadores conducen su ganado en dirección a las afueras del pueblo. Cuando el ganado atraviesa las capillas apostadas en las afueras del pueblo, los ganaderos se detienen. Las reses comienzan el ascenso rumbo a las majadas de las alturas. Mientras tanto, los criadores y su comitiva dicen adiós, bailando y cantando desde los oratorios que marcan el fin del pueblo y el comienzo de la pampa.

Al final de la secuencia de disyunción, el ganado es reenviado en dirección a la puna, donde aun se encuentra pasto fresco. La estación seca ha llegado a su paroxismo y las reses, debidamente identificadas, deben ascender hacia las alturas en busca de alimento. La conducción de las reses a las alturas es realizada por los mozos más jóvenes de la familia propietaria.

2.4. *Secuencia final*

Las celebraciones de la secuencia final de los ritos ganaderos andinos giran en torno al entierro de los saldos de la identificación del ganado. Estos saldos son llamados «señales» en todas las comarcas donde se han realizado etnografías. Las «señales» son los restos materiales que fueron extraídos de las reses durante el proceso de su identificación, que están conformados por un grupo heterogéneo de objetos como el pelambre cortado de la cola del animal, las cintas viejas reemplazadas por otras nuevas de sus orejas, y los trozos de orejas extraídos de los terneros que fueron cortadas de un modo especial. Estos restos son enterrados en un lugar muy preciso, junto con otros objetos, de tal modo que parecen configurar una suerte de ofrenda. Estos objetos son los siguientes: flores, sobre todo claveles, pequeños cántaros, casi siempre de arcilla, llenos a veces de monedas antiguas o de diversos tipos de licores. Su número, cantidad y proporción no están estipulados y dependen mucho del parecer de cada criador.

En algunas comunidades campesinas, los criadores entierran sus señales en el mismo pueblo. El «entierro de las señales» es la secuencia final de los ritos de identificación del ganado, pero no es una secuencia indispensable. Las ofrendas poseen una cierta independencia como ritual, y comparten una misma lógica con la herranza. Ambas tienen el mismo objetivo: congraciarse a los hombres con los espíritus tutelares de los cerros, conciliar su envidia para asegurar la conservación del ganado en las alturas, el territorio de esos espíritus. La herranza se realiza una sola vez por año, tiene un marcado carácter extraordinario que constituye un periodo muy especial en la vida de los Andes. En cambio, las ofrendas pueden ser realizadas cada vez que los

hombres necesiten lidiar con las entidades que habitan las alturas y controlan los recursos, cada vez que busquen su ayuda o su perdón (como en los rituales de curación de enfermedades, o las ceremonias para solicitar las lluvias). En este sentido, la entrega de ofrendas a los espíritus de los cerros está más cerca de lo cotidiano que la herranza.

3. Valoraciones en torno a «las alturas»: alteridades y ambivalencias

En un seminario dirigido por Manuel Gutiérrez en Madrid en 2006-07, se planteó la posibilidad de que hubiese espacios y tiempos específicos adscritos entre sí en los Andes. No era sólo que algunos espacios evocasen determinados tiempos, sino que un espacio pudiese hacer a su habitante «vivir» una experiencia particular del tiempo. Una hipótesis como ésta implicaría que el modo en que nos comportamos y en que organizamos interiormente determinados espacios se corresponde con nuestra idea del tiempo ligada a ellos. En otras palabras, habría correspondencias tácitas entre espacios y tiempos específicos, correspondencias que son colectivas y que son el resultado de determinadas representaciones sociales. En suma, si algunos espacios estrictamente contemporáneos fuesen percibidos como emblemas de tiempos diferentes, una misma persona que discurriese por ellos se sometería a distintas percepciones empíricas del tiempo. ¿Pero cómo es que el paso de una frontera espacial puede traer consigo un cambio de percepción del tiempo? Parte de la respuesta podría hallarse en los controles de las entradas a estos espacios, en las emociones experimentadas, en las expresiones faciales prescritas para esos espacios, y en los comportamientos esperados en cada uno de ellos.

Se trata de una hipótesis que bien merecería un estudio de campo detallado. ¿Una sociedad asocia temporalidades distintivas a todos los espacios que posee? ¿O son sólo algunos los espacios que tienen esta peculiaridad? En ese caso, ¿qué asocia a algunos espacios con determinadas ideas del tiempo, y qué deja libres a otros? ¿Cuáles son los significados temporales distintivos de los espacios ocupados por los habitantes de una comunidad campesina de los Andes occidentales? Entre los pueblos campesinos de la cuenca alta del valle de Chancay existe una distinción espacial básica entre la villa y las alturas. Además, dentro de cada uno de estos espacios es posible hallar los siguientes lugares: en la villa se encuentran la iglesia, el cementerio, la plaza, la escuela (a veces con un estadio de fútbol), las casas, los huertos y las tierras de cultivo adyacentes al pueblo y los bajíos; en las alturas se encuentran las carreteras, los rediles del ganado, las cavernas, los lagos, los pastizales y los nevados. ¿Cuáles de estas distinciones arbitrarias o intuitivas son relevantes para los habitantes de los Andes y cuáles no?

Obviamente, no es posible establecer aquí las correspondencias entre los distintos espacios y tiempos concebidas por los pueblos andinos. Bastará contrastar los dos grandes espacios fundamentales de la lista mencionada (la villa y las alturas). Sin embargo, antes de abordar esta distinción en concreto, trataré de ilustrar a qué se refieren estas correspondencias entre espacios y tiempos. Para ello, tomaré algunos

ejemplos de mi propia experiencia en el Perú, esperando que sirva como una suerte de modelo de un tipo de etnografía que está por hacerse en los Andes.

Para este ejercicio, escogeré un espacio de la villa (el cementerio del pueblo), y otro de las alturas (las ruinas arqueológicas). Ambos constituyen espacios que remiten de manera más o menos evidente al pasado, una idea, como veremos, persistentemente asociada con las alturas. Además, se trata de espacios aparentemente análogos. Contrastarlos será de mayor utilidad para comprender la importancia de estas correspondencias entre espacios y experiencias del tiempo.

Las celebraciones en torno a la identificación del ganado se llevan a cabo en dos espacios fundamentales: aquel donde habitan los hombres (la villa, que suele ser llamada «comunidad»), y aquel donde habitan las reses (los pastos de puna, que son llamados «pampas» o «alturas»). La «pampa» contiene los extensos pastizales ubicados en las zonas altas donde las tierras ya no son cultivables. El límite entre los pastizales y los terrenos aún cultivables (que suelen rodear a la villa), se encuentra entre los 3.500 y 3.700 metros de altura. La mayoría de las comunidades campesinas de los Andes se encuentran asentadas justo debajo de este nivel. Esta característica parece derivarse de un rasgo que alguna vez predominó en la historia andina, y cuya importancia resalta John Murra. El asentamiento poblacional en esta región de los Andes, el que «la población más densa y el poder político se encontraban en plena zona ecuatorial, por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar», es considerado por Murra como algo «fundamental para entender las civilizaciones andinas». La razón es que para Murra (2002: 75-76), la riqueza andina consiste en «una densa población y su capacidad productiva extraordinaria a pesar de su ubicación, por encima de los 3000 metros».

Antes de continuar, es importante señalar que, según las variantes del ritual, el espacio de la villa, como opuesto a las alturas, puede tener un sentido propio o figurado. La opción entre uno y otro sentido dependerá del modo en que se realiza la reunión del ganado y de los hombres. Esta secuencia se puede llevar cabo de dos formas:

El ganado desciende hasta el pueblo. Las reses son encerradas en el pueblo (en la plaza misma o en un redil de las afueras). En este caso, el espacio de la villa tiene un sentido propio, pues los rituales que siguen a la reunión del ganado (las secuencias de disyunción y final) se realizan realmente en el pueblo.

El ganado no desciende hasta el pueblo. En este caso, las reses no permanecen dispersas en las alturas, sino que son reunidas en un redil cercano al pueblo. El redil puede encontrarse a una media hora de camino desde las casas de los criadores. En este caso, la villa tiene un sentido figurado, pues los rituales siguientes no se llevarán a cabo en el pueblo mismo sino en las afueras. La solución que se adopta es el ascenso de todos los participantes y los implementos necesarios hasta el redil donde están las reses. Según los testimonios recogidos por Alejandro Vivanco (1963), éste parece haber sido el caso más generalizado cuatro décadas atrás. En cambio, parece que el descenso del ganado hasta la villa es lo que predomina en la actualidad.

Entre ambos escenarios, la villa y las alturas -moradas de los hombres y de las entidades de los cerros, respectivamente- se reparten todas las acciones realizadas en los ritos en torno a la identificación del ganado. Por un lado, los acontecimientos

centrales se desarrollan en el espacio de los hombres: desde la reunión del ganado y los hombres hasta su separación. Por otro lado, los eventos que rodean inmediatamente a las secuencias nucleares se desenvuelven en las alturas: la reunión del ganado y su despacho final una vez identificado. Finalmente, las secuencias inicial y final oscilan, según los casos, entre ambos escenarios. Así, se puede elegir a las autoridades y auspiciadores rituales en las alturas o en el pueblo.

En las villas campesinas de los Andes, existe un espacio denominado con términos tales como «alturas», «puna», «jalca» o «pampa». En este territorio se encuentran los pastizales, los roquedales, las pequeñas lagunas, los manantiales y la nieve. Es también el escenario ideal de los amores de juventud y las actividades pastoriles. Finalmente, este territorio es entendido por los habitantes de las villas como un espacio de alteridad. Examinaré las concepciones andinas acerca de este último aspecto: concepciones concernientes al peligro, la indistinción y la fascinación. Lógicamente, cuando se habla de alteridad, no puede dejar de decirse, al mismo tiempo, algo acerca de la identidad, de los valores y sentimientos vinculados a ella. Abordaré el análisis de este espacio de alteridad a partir de dos fuentes: las características de los personajes mitológicos asociados a las «alturas», y las connotaciones implícitas del término nativo utilizado para designar este espacio. Un estudio sobre la identidad o la alteridad no es, pues, sino un estudio de retórica o, quizá, de óptica. En este caso, se trata de una de las varias retóricas amerindias: la andina.

Entre los variados criterios para analizar los móviles de estas retóricas -su búsqueda, su rechazo, los intereses creados en torno a él-, la explicación más común de las representaciones y las estrategias en torno a la alteridad y la identidad es el poder (Borea 2001; Pérez 2001). Al no poder abordar estos problemas aquí, baste señalar las características de un elemento recurrente de la retórica de la alteridad en los Andes: un espacio, un territorio que parece condensar distintas ideas de lo «otro». Para saber qué valoraciones son comúnmente asociadas a este escenario, se pueden considerar algunas nociones íntimamente ligadas a él (*pampa* y *llacuas*) y algunas entidades que, según la tradición oral andina, pueblan este territorio. Comencemos por este último punto.

En otros trabajos (Rivera 2003, 2005) he descrito ya las creencias y ritos campesinos de los Andes en torno de los espíritus tutelares de los cerros, agrupando los datos proporcionados por la etnografía andina en dos apartados: uno que resalta el carácter agresivo y codicioso de estas entidades de las que hay que protegerse, y otro que enfatiza las características generosas y proveedoras de seres pletóricos a los que hay que venerar. El espíritu de los cerros no es del todo, ni siempre, una entidad agresora. Es sólo en ciertos contextos que adquiere los valores señalados hasta aquí; uno de estos contextos es el ritual ganadero. Se trata de una ambivalencia entre un carácter pletórico que explica las veneraciones que rinden los hombres, y un carácter codicioso que hace comprensibles los tabúes mencionados. Esta característica ambivalente concuerda con una característica general de la religiosidad andina, resaltada por algunos autores como Alejandro Ortiz (1986: 212-213).

Es verdad que la característica agresora del espíritu de los cerros parece ser la que predomina y explica los rituales ganaderos (debido a su objeto y a su tiempo). Sin embargo, vale la pena poner de relieve esta ambivalencia, para así tener una idea

más cabal del ritual. Para este fin, son de gran utilidad las investigaciones de Ana de la Torre (1986) en las poblaciones rurales de Cajamarca. Ella muestra cómo los elementos del mundo natural y social son adscritos a dos entidades sobrenaturales, elementos que incluyen aquellos de los reinos vegetal y animal, los aspectos físicos e hidrográficos, los fenómenos meteorológicos y los estelares, y aún la misma estructura, ritmo y modelación del universo. Las entidades en cuestión son denominadas *Amito* y *Shapi*.

Ahora bien, mientras que la entidad *Amito* es entendida como la que resguarda el mundo presente y su orden, el *Shapi* es una «entidad del desorden, del caos». El *Shapi*, en su afán de que se «pasen a su lado», tienta a niños y adultos «fascinándolos con regalos extraordinarios» como espléndidas frutas o preciosas casas de cristal (Torre 1986: 120-127). La manera como el *Shapi* atrae a los seres humanos muestra la manera en que es concebido.

Esta autora indaga en las emociones y valoraciones estéticas asociadas al *Shapi* a través de los niños de una comunidad campesina. Encuentra que los objetos y situaciones asociados a esta entidad eran considerados fascinantes en demasía y, por lo tanto, peligrosos. Sucede así con las «pallas» (las mujeres cantoras propias de algunas comparsas de los Andes centrales), y lo mismo con el arco iris (Torre 1986: 127). Fascinación y peligro se conjugan también en las pandillas de los carnavales, fiesta adscrita, a diferencia de todas las demás, al *Shapi* (Torre 1986: 128-131). Los carnavales muestran otro aspecto de esta entidad del caos que es el *Shapi*: la dimensión lúdica. En las celebraciones carnalescas, las comparsas de «negros», por ejemplo, son vistas con mucha simpatía (Torre 1986: 127-128), y en el caso de los rituales ganaderos éstos mantienen una ambigüedad similar. No sólo están marcados por el temor y la reverencia, sino también, y mucho, por el humor.

Las creencias sobre el *Shapi*, incluyen tanto aspectos lúdicos como solemnes. Pareciera como si creencias y ritos fuesen considerados simultáneamente con diversión y seriedad, como si se gozara de un placer y se temiera un peligro al mismo tiempo. Esto puede explicarse si se considera la diversión y el peligro como distintos grados del desorden.

El lado simpático e hilarante del *Shapi* se manifiesta en leves transgresiones de las reglas morales (generalmente circunscritas a determinadas celebraciones, como en los días de carnaval). Pero el *Shapi* no sólo es una entidad del caos, aunque sea leve, sino también de la fascinación. No sólo amenaza el orden de este mundo con sus travesuras, sino que seduce con sus encantos. La fascinación de la belleza es el recurso predilecto del *Shapi* para «ganarse» a los hombres, para atraerlos al desorden.

Los rituales ganaderos buscan una unión extraordinaria, un desorden. Su objetivo práctico es reunir al ganado de las alturas con los hombres del pueblo. Que el ganado ingrese al dominio de lo humano es un objetivo imprescindible y positivo. Por eso los ganaderos «ruegan» al capitán y sus vasallos que traigan el ganado de las alturas y lo liberen de su influencia. La expedición de los vasallos es peligrosa por su objetivo (pues deben retirar el ganado del territorio de los espíritus tutelares de los cerros), por el espacio que incursionan (las alturas donde moran una serie de espíritus agresores), y por el tiempo y época en que se realiza (las noches, y sobre

todo el mes de agosto, un mes en que los cerros están «hambrientos»). Sin embargo, esta dimensión peligrosa no anula la hilaridad. La música, el baile, los cantos, los agasajos y los sobrenombres hacen reír y gozar, aunque se esté desafiando a una entidad sobrenatural cuyo poder destructor es avalado por las creencias colectivas. Puede aclararse esta particular ambivalencia del ritual ganadero a través de las otras entidades que comparten el espacio donde se encuentran los espíritus de los cerros.

4. Excesivos, silvestres y ajenos: los habitantes de «las alturas» en los Andes

Estas creencias en torno al espíritu de los cerros en el valle del Chancay y otras regiones andinas, concuerdan con las creencias en torno a otras entidades propias de las alturas. Manuel Gutiérrez (2002) escribe sobre un personaje especialmente perverso entre los pueblos aymaras del sur del Perú, el «anchanchu», asociado a las entrañas de la tierra y al oro vivo que allí yace. Pero existe una entidad menos antropomorfa que «habita» las interioridades de las tierras andinas. Esta vez se prescinde del dueño del oro. Y es el metal precioso por sí mismo el que actúa como si estuviese vivo, esta vez al norte del Perú.

Inkarrí es un personaje muy popular en las historias que los pueblos andinos del sur del Perú. Por el prestigio que le da su alusión directa al mundo de los incas, su popularidad impera también en los ensayos antropológicos sobre los Andes. Es sabido que el cuerpo de Inkarrí se está reconstruyendo en el subsuelo (Pease 1973: 90), una creencia que ha sido interpretada como un rasgo mesiánico, y que puede ser considerada también como una variante de un tema recurrente en la mitología andina: el pasado que pervive en el presente. Como el *anchanchu* aymara, Inkarrí, su cuerpo en reconstrucción permanente, reposa en el mundo subterráneo.

Muchas historias relatan la aventura de un pastorcillo que encuentra en su choza a una hermosa muchacha. La joven, durante días, había estado cocinando para él durante la jornada y huyendo siempre antes de que él regresara. Cuando él la descubre, el pastorcillo entiende que ella es un «encanto» (pues su cocina carece de un ingrediente esencial: la sal). La muchacha acepta quedarse con él, pero le pide al joven mantener el secreto de su convivencia. El desenlace de la historia vuelve a aludir a las entrañas de la tierra. Un joven me contó algunas versiones en el valle de Chancay (Rivera 2003). Hay que anotar que este relato narra un acontecimiento opuesto al que producen las *illas*, algo que se señaló al final del apartado anterior. La riqueza del pastor vuelve a la tierra, retorna al lugar de donde provino. El «encanto» es artífice de una prosperidad efímera que, al final, deja en desgracia a su poseedor.

La carencia de sal en la comida recuerda algunos mitos sobre los ogros que habitan los parajes solitarios. Estos personajes, a veces antropófagos, otras demasiado viejos, adoptan numerosos nombres a lo largo de los Andes: *mama huaca*, *mama guardona* (en la sierra sur ecuatoriana), *chificha* (en la sierra norte) (Gutiérrez 1988a: 286), y *achiké*, *achkay*, *wa-kón* (en la sierra central peruana) (Ortiz 1973:39-58). No parecen haberse recogido versiones en los Andes del sur del Perú, y esta carencia se asocia, por supuesto, a una anticultura.

En el valle de Chancay, la ogresa es llamada *aracrayca* o *racrayca* (Benavides s/f; Souffez 1992: 249-274). Recogí una versión que no da muchos detalles ni referencias a los astros. Sin embargo, muestra con claridad la trama y los peligros de la soledad, pues la ogresa está sola por partida doble: es una anciana que vive sola en su choza y su hogar está alejado del pueblo. Además, el relato, que me fue contado en San Juan de Viscas (Pacaraos, Huaral, Lima), no carece de humor.

Hay una entidad que conjuga la idea del pasado aniquilado a causa de una trasgresión, y los peligros que representan las entidades de las alturas para los humanos. Se trata de los «gentiles», miembros de una humanidad anterior, los únicos que habitan las alturas en espacios claramente delimitados, estáticos y visibles: sus «casas». Los gentiles adquieren distintos nombres según la región: *ch'ullpas*, *achachilas*, *ñawpa machus*, abuelos y viejos (estos dos últimos nombres son compartidos con los espíritus de los cerros). La asociación entre las ruinas arqueológicas y la persistencia de rastros de una humanidad previa aniquilada por el agua o el fuego, existe también entre los maya yucatecos. Así, la humanidad perteneciente a la era de «medio pollito» recibe el anuncio de un diluvio a través de un oráculo de barro cocido. Todos construyen sus casas en la cima de los cerros para intentar salvarse. Sin embargo, no lo logran y perecen. El testimonio de este fin son las ruinas arqueológicas existentes hoy en día. Este relato da la oportunidad a Manuel Gutiérrez de señalar una idea que es común en los Andes: «el pasado no ha muerto para el espíritu de los mayas yucatecos contemporáneos... [y algunos relatos muestran] la presión estética y moral de ese pasado» (Gutiérrez 1988b: 61). En los Andes, es común que los seres fuertemente asociados con el pasado, mantengan sin embargo cierta adscripción con el presente. En determinadas circunstancias, estos seres continuarán ejerciendo una influencia a menudo perniciosa sobre los hombres. Unos celos y un egoísmo inveterados son, en este caso, la fuente del peligro de los gentiles. La renuencia de los gentiles al intercambio de bienes (Ansión 1987: 83-115) es ilustrada mediante los condimentos básicos de la cocina: ají, sal, cebolla. Esta renuencia al intercambio de productos puede ser tan fatal como la aversión que muestran los espíritus de los cerros hacia la pareja humana estable. Raptando doncellas o infertilizando a los hombres, los espíritus de los cerros anulan la posibilidad de establecer alianzas entre sus víctimas. El defecto de los gentiles es el mismo: su actitud impide las alianzas que el intercambio recíproco funda. El intercambio de bienes o el de mujeres no son sino transformaciones de un mismo tema: la negación de la cultura (Rivera 2000). Una negación que, en los Andes, es anulada por el exceso de luz. El mundo de los gentiles es anulado por un sol doble. Así, se lo contó Lorena Córdova a Wilhem F. Adelaar (1986: 86-87) en Pacaraos.

Como ya resaltamos, esta humanidad vieja permanece aún después de su aniquilación, representa un saldo del pasado en el mundo actual, un vestigio presocial (Cereceda 1990: 72-80) que se manifiesta a los hombres a través de sueños, enfermedades y represalias (Arguedas e Izquierdo 1987, 1989).

También pueblan los solitarios pastizales de la puna los implacables degolladores de los Andes. Estos degolladores son llamados *pishtacuq* (en los Andes centrales) (Kapsoli 1994), *ñakaq* (en los Andes del sur) o *kharisiri* (entre los Chipaya de Bolivia) (Wachtel 1997: 68). Los degolladores no solo cortan el cuello de sus vícti-

mas, sino que seccionan sus cadáveres. De este modo, extraen su sangre o grasa colgándolos de grandes ganchos metálicos en las profundidades de las cuevas o a pleno sol (Arguedas 1953: 218-228). Se ha escrito mucho sobre su carácter agresivo y su relación con momentos de crisis social (Ansión 1987). Incluso se ha encontrado su transformación en extirpador de ojos entre los sectores menos favorecidos de las ciudades. Sin embargo, poco se ha dicho sobre el parentesco que este personaje andino delata con el mundo cultural del mediterráneo, por ejemplo, sobre el aprecio por la grasa que delata esta creencia (Gutiérrez 2002). Pero lo que interesa destacar por ahora es que este personaje agresivo suele cazar a sus víctimas en el mismo espacio donde habitan los personajes arriba señalados.

Aún más asombrosos que los degolladores son los toros de fiera excesiva que arremeten y despedazan no sólo a los hombres que encuentran en su camino, sino incluso a los temibles degolladores (Arguedas 1953: 220-221). Los ecos de esta fascinación, tan desarrollada en la Península Ibérica, por la fuerza de los toros ha motivado tanto la recopilación de cuentos folklóricos como la escritura de novelas como «Yawar Fiesta» de Arguedas. Las descripciones de Johann Jakob von Tschudi (1849: 223) parecen haber prestado atención a las creencias en torno a estas bestias en los Andes.

Los «condenados», por otro lado, son las almas en pena castigadas por sus pecados. Atrapadas en este mundo, agraden a los hombres para lograr su «salvación». La recopilación más grande al respecto es la de Arguedas (1953) sobre el valle del Mantaro. Los condenados son almas en pena, siempre de sexo masculino. Se los ha visto encadenados en los nevados arrojando fuego por la boca. Siempre buscan víctimas que devorar, y prefieren morar en cavernas (como los degolladores y los osos raptos, que se retomarán más adelante). En muchos cuentos de condenados, la retención indebida consiste en la añoranza desmedida de alguien muy querido. El llanto inconsolable por la muerte de un hijo o de la pareja produce la aparición del condenado: primero, en su apariencia humana deseada (es el esposo o amante que simula regresar negando haber fallecido), pero al final, con rasgos bestiales (lo adornan grandes testículos, abundante pelambre, cuernos de chivo o patas de ave).

Aferrarse a lo que ya no le corresponde a uno, retenerlo -a un amor finado, a una hija núbil a veces- trae consecuencias negativas, y en general, atrae a lo bestial. A veces se trata de una serpiente o de un buitre disfrazados de apuestos mozos, otras es el victimario de quien no se resigna a perderlo. El gentil de la historia que recopilé más arriba vuelve de su sueño quieto para atacar a la intrusa que arrebató aquello que no pertenecía ya a su mundo, sino a una humanidad extinta. La pérdida no aceptada de un ser querido, el no querer dejar algo que no le corresponde ya a uno, es un tema común en estos relatos. Los condenados, aún desde la muerte, no dejan de aferrarse a las cosas que no quisieron compartir en vida. Así, uno puede condenarse por no compartir herramientas de metal o por esconder tesoros, por no ceder una hija en matrimonio, o por suicidios motivados por un deseo excesivo (Rivera 1999).

El deseo excesivo de retener a un muerto en el mundo de los vivos convierte al añorado en una mixtura entre animal y hombre: «¡Con los testículos emparejados hacia afuera, desnudos, el condenado estaba tendido! La ropa haraposa, vieja, hecha

jirones, lamentable. Se le veían los testículos, como a los cerdos que se echan en el suelo. Dormía» (Arguedas 1960-61:161). Este ser contrahecho es el producto detestado del deseo excesivo del otro más entrañable, la pareja; un deseo prohibido, pues éste no pertenece ya al mundo de los hombres.

El otro extremo de estas relaciones con alguien demasiado extraño (una bestia o un muerto) también aparecen en la mitología andina, y así algunos relatos narran las consecuencias de la unión con alguien que es demasiado como uno, esto es, de una relación incestuosa. Y las representaciones de los que se dejan tentar por el incesto, suelen frecuentar ese espacio de lo ajeno y peligroso donde habita el espíritu de los cerros. Las cabezas que se desprenden de los cuerpos son llamadas *qarqachas* o *uman tacta* (*uma* es cabeza en quechua, y *tacta*, según los que cuentan estas historias, alude al sonido que se dice emiten mientras vuelan: «¡tac, tac, siuf!»). Mientras los incestuosos duermen, sus cabezas salen de las casas y vuelan en la oscuridad. Es muy peligroso toparse con una de ellas, pues se posarán de inmediato en el hombro de su víctima. Ésta no puede librarse de ella y, avergonzada, debe huir a la «montaña», al «monte» (es decir, a la tierra inculta cubierta de árboles, arbustos o matas), donde nadie puede ver su desgracia. Una vez allí, la víctima de la *uman tacta*, mediante una treta, persuade a ésta de separarse por un momento de su hombro. La cabeza salta al suelo y el hombre escapa. Equivocada, la cabeza se posará en un animal de la montaña, salvaje, que huirá asustado y se perderá con ella.

Puede ser útil comparar el relato del condenado con otros personajes propios de «las alturas». Como el gentil, el condenado habita en las afueras del pueblo, en los lugares asociales y sin presencia humana continua. El consumo de alimentos parece ser una metáfora privilegiada también aquí (como se señaló ya en el caso del «encanto» y de los ogros). El condenado es un victimario que no puede comer aquello que su víctima vanamente le ofrece, que rechaza la comensalidad. Tiene un agujero en la garganta por donde la comida se le escapa, o simplemente la esconden sin probarla (Arguedas 1953: 145). En este ejemplo, el pueblo provee los ingredientes para la comida del gentil, cuya preparación logra la salvación de la muchacha. Es un compromiso con el intercambio. El gentil muestra una inversión casi perfecta del condenado cuando la víctima del primero es impedida de comer, pues su garganta se estrecha. Si en un caso se trata de una abertura excesiva -el agujero en la garganta del condenado-, en el otro se trata de una estrechez excesiva -el gentil aprieta, amasa la garganta de la niña-. Esta situación lleva a las víctimas de ambos relatos a una peligrosa cercanía con el mundo de lo sobrenatural: el gentil, a través de los sueños, y el condenado, por medio de una ilusión. El condenado «Inishpaw» es abandonado en su cueva por medio de una cuerda; el gentil es arrebatado de su reducto con ayuda del mismo objeto. En ambos casos, la víctima se acerca a su salvación. Al final, ambos personajes, el gentil y el condenado, son devueltos al reino de lo sobrenatural una vez que su víctima se ha reincorporado al mundo social. El condenado adopta la forma de una bestia múltiple, y el gentil retorna a su hábitat quieto, alto y ajeno a lo humano. Los condenados se oponen al agua que discurre: cruzar un río es una forma de alejarse de ellos, de evitarlos, de sacarles ventaja o de enfrentarlos. También se oponen a la tierra desbrozada por el hombre, no soportan dormir en un hogar ni la comida cocida («el caldo se escurría de la mandíbula inferior hacia el

pecho. Goteaba» [Arguedas 1953: 164]). Algunas variantes afirman que los condenados «huyen de las fajas de colores y de otros objetos como los panes, criaturas, etc.» (Arguedas 1953:142).

Muchos relatos andinos hablan de osos que codician en exceso a las mujeres, que las asaltan para violarlas o incluso las raptan para tenerlas como sus esposas. A veces se cuenta que esos osos raptadores y la mujer que mantienen cautiva llegan a tener un hijo: Juan el Oso. La tradición sobre Juan el Oso en los Andes ha sido recopilada por Efraín Morote (1988) y David Weber (1987), y también por José María Arguedas (1964), que resaltó su raigambre europea. En el Perú se ha registrado uno de los tres relatos-tipo ecuménicos que se pueden encontrar en casi toda Iberoamérica, Europa, norte de África, Turquía y Filipinas. En los Andes, la figura de Juan el Oso se encuentra ya documentada en el siglo XVI por Reginaldo de Lizárraga (*Descripción de las Indias, ¿1607?*) y Miguel Cabello de Balboa (*Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo, 1572*). El primer relato recopilado parece haber sido recogido por José Ignacio de Lecuanda (*Descripción geográfica del partido de Piura*) en 1793 (*cit. in* Morote Best 1988: 7-12). Los relatos de Juan el Oso, el hijo, mitad hombre y mitad animal, muestran bien la asociaciones ligadas al espacio de los espíritus tutelares. Los relatos del periplo de Juan el Oso por anular su animalidad y reivindicar su lado humano, comienzan en una caverna aislada y terminan en un pueblo rodeado de vecinos.

El peligro, la codicia excesiva, el rechazo de reciprocidad y las alianzas son la impronta de todos los personajes mencionados hasta aquí. El mismo espacio es compartido por estas entidades y por los espíritus tutelares de los cerros (llamados «auquillos» en el valle de Chancay). El ganado, foco de la atención de la herranza, es un habitante más de esta región ajena a la villa donde viven los hombres. Sin embargo, el ganado es indispensable para la subsistencia de los hombres, y su importancia incluso se ha incrementado, como veremos, en los tiempos recientes. Ésta es una de las contradicciones que el rito ganadero trata de resolver: tener que desarrollar una actividad eminentemente cultural (la domesticación de los animales) en un espacio intensamente marcado como anticultura (impronta expresada en las creencias acerca de sus habitantes míticos).

La hipótesis en torno a los valores asociados a cada uno de los ámbitos en cuestión ha sido elaborada por Manuel Gutiérrez (1988a: 286) a partir de su estudio de los personajes asociados a la noche y los cerros. Las asociaciones que remarca entre la naturaleza, lo ajeno y lo pretérito y su oposición lógica a una cultura ligada a lo propio y el presente, también han sido señaladas por Verónica Cereceda (1990: 97). Las entidades que habitan las alturas junto con el ganado configuran, pues, un *alter*. Es a este *alter* al que los hombres, por medio del ritual, tratan de arrebatar, de usurpar los rebaños. Los ritos de identificación del ganado representan así una suerte de desafío a estas entidades. Podría decirse que este desafío implica, al mismo tiempo, rechazo y veneración, batalla y ofrenda, agresión y caricia. Verónica Cereceda (1987: 226, 1990: 81) ha descrito una contradicción similar derivada de su análisis del concepto de belleza y de la semiótica de los tejidos.

Estas características ambivalentes y paradójicas de las entidades asociadas con la morada habitual del ganado, vuelven comprensibles la elaboración que los rituales

ganaderos han alcanzado en los Andes. Una complejidad que contrasta con los rituales ganaderos de otras regiones del mundo occidental (incluyendo el sur de España y Francia, donde el ganado vacuno ha tenido y tiene una particular relevancia cultural).

Finalmente, pueden resumirse las consideraciones esbozadas hasta ahora en los siguientes puntos:

Los espíritus tutelares de los cerros y los personajes que habitan en sus dominios poseen características que los tornan peligrosos y por tanto venerables (sobre todo en ciertas épocas del año marcadas por los rituales de ciclo económico): silvestres, ajenos, nocturnos y ligados a los tiempos pretéritos, aunque presentes en el mundo actual. Estas entidades rompen una de las reglas fundamentales de la vida en sociedad: el intercambio entre familias, sea éste de bienes o de parejas.

La valoración de las entidades que pueblan los extramuros de las villas andinas como un *alter*, que es simultáneamente despreciado y amado, promueve la compleja elaboración de los rituales ganaderos andinos. La ambivalencia que predomina en las concepciones en torno a estos personajes de la anticultura, explica la inclusión en los rituales ganaderos andinos de atmósferas y secuencias aparentemente paradójicas.

5. Un vocablo asociado a «las alturas»: el afuerino entrañable o *llakwash*

Pierre Duviols (1973, 1986) ha examinado una diferenciación social recurrente en la sierra central del Perú. Su punto de partida es un grupo de documentos del siglo XVII relativos a la sierra de Lima. Se trata de procesos judiciales, visitas y otros, centrados en las provincias de Huaylas, Cajatambo y al Alto Pativilca. A mediados del siglo XVII, los habitantes de estas regiones serranas de Lima solían adscribirse a sí mismos a dos mitades, *Huari* y *Llakwash*, dos grupos diferenciados cuya existencia señaló ya José de Arriaga en su *Extirpación de la idolatría del Perú* (1621).

Cada una de estas mitades poseía «representaciones, categorías y funciones» específicas. En algunos aspectos, se trata de una diferenciación similar a la que prevalecía en el Cuzco y otras regiones entre *hurin* y *hanan*. En los Andes contemporáneos, también se han descrito ya varias organizaciones similares. Aquí se tratará de enfatizar las particularidades del sistema en la sierra de Lima, en especial, de uno de sus términos: *Llakwash*. Para esto, es interesante acercarse primero a aquello que se define en contraste con *llakwash*: *huari*; seguiré para ello las características listadas por Pierre Duviols (1986: LIX).

Huari es un término muy frecuente en la toponimia del Perú. En los diccionarios contemporáneos de quechua, *huari* tiene las connotaciones de un tipo de hombre antiguo, salvaje e indómito. En aymara, puede traducirse como «animal salvaje». En Huanta (departamento de Ayacucho), el *huari* es una entidad que puede situarse en el agua o en la piedra. El contacto con esta entidad tiene efectos negativos en el cuerpo: hemorragias, hinchazones, comezones, putrefacción, e incluso la muerte. Se dice que el corazón es «chupado». La naturaleza de esta entidad parece similar a la de los gentiles (*cf.*: el apartado dedicado los habitantes de las alturas). En Chavín (departa-

mento de Ancash), se llama *huari* a los habitantes de las ruinas arqueológicas de los Andes, y a los efectos negativos que una cercanía excesiva a ellos puede ocasionar.

Fuera del Perú, entre los callawaya de Bolivia, *huari* es el nombre de un animal fabuloso: mitad hombre, mitad vicuña. Pero, al mismo tiempo, este animal-hombre fue un ser gigante y corpulento, descendiente del sol (por eso tiene una cabellera rubia) y constructor de grandes ciudades. Su transformación posterior en vicuña, su animalización, se debe a su orgullo (Oblitas 1963). Este poder sobre las piedras, metáfora de la habilidad constructora de una sociedad, es similar al que se adjudica a los personajes de las historias en torno a Inkarrí. En estos cuentos, Inkarrí suele modificar el espacio y, sobre todo, hacerlo cultivable y habitable; construye canales de riego y puquíos. Entre los documentos de la sierra de Lima estudiados por Duviols se resume esta habilidad con la siguiente frase: «romper tierra virgen» (Duviols 1973: 159). En la «causa hecha a los yndios camachicos del pueblo de Santa Catalina de Pimachi», se encuentra un testimonio de Domingo Rimachim (habitante de Acas, Cajatambo), y en él puede leerse que Huari era «un hombre barbudo como español que cuando los yndios bibian sin rey ni mandon... y tenían guerras unos con otros... se les aparecio y pirco todas las dichas chacras y repartio a todos los aillos chacras, cequias» (Duviols 1973: 156). «Pircar» es una castellanización del verbo *pirca*, hacer muros de piedra, una alusión al carácter constructor y antiguo que explica otra connotación típica del término *huari*. Ellos suelen ser considerados los fundadores del pueblo, los habitantes originarios, los primeros en haber arribado (Duviols 1986: LVIII). Aparece, pues, una ambivalencia. Por un lado, los *huari* son los antiguos constructores del espacio cultural. Por el otro, están relacionados con ciertas enfermedades letales del presente. A veces *huari* es el agente de la enfermedad, pero otras es la medicina contra ella. (Duviols 1973: 156).

Cualidades positivas y negativas se adscriben a esta entidad relacionada con un pasado remoto, fundador y diseñador del espacio. ¿Cómo puede definirse *llakwash* entonces? ¿Es todo lo que no es *huari*? ¿Cuáles son los puntos de fricción, en qué aspectos se concentra la oposición? ¿Existen puntos de encuentro entre *llakwash* y *huari*? El término *llakwash* aparece con diferentes escrituras según las fuentes: *llacua*, *llaqua*, *llachuas*, *llacuas*, *llacuaz*. En todos los casos, las noticias parecen demostrar que, en el siglo XVII, *llakwash* era un término identitario entre ciertos sectores de los *ayllus* de la sierra de Lima. Duviols (1973: 176) ha creído entrever «pueblos monoétnicos llacuaces» (como la «pachaca Allauca» de Recuay), y «pueblos biétnicos» (donde se reunían *ayllus llakwash*, *ayllus* mixtos y *ayllus huaris*). Ha considerado, además, que debieron existir «ritos de confederación» (como la danza «Huari-Llibiac»), luchas rituales e intercambios de productos entre ambos grupos. Finalmente, ha sugerido que las noticias de los documentos de la sierra de Lima, pueden constituir una suerte de memoria de alguna ola migratoria sucedida durante el Período Intermedio Tardío fechada entre 1350-1400 d.C. En general, Duviols (1973: 182-183) ha estado interesado en considerar las referencias de los documentos de visitas, como alusiones más o menos directas a la realidad. Así, aunque luego parece matizar más su punto de vista, llega a definir a los *llakwash* como «pastores de auquénidos, nómadas trashumantes, que vivían en las altas punas» (Duviols 1973: 167). Estas referencias sólo tienen la intención de enfatizar que, más que las

características sociológicas y funciones específicas de estas poblaciones, lo que se examinará aquí son las valoraciones asociadas a los estereotipos en torno a este tipo de persona. Duviols encuentra que los *llakwash* están asociados al *Llibiac*, una entidad que se manifestaba a través de fenómenos atmosféricos como el rayo, el trueno, el relámpago, la lluvia, la tempestad, y el granizo. Según el visitador Hernández Príncipe, los *llakwash* afirmaban ser hijos del rayo. *Llibiac* sería, pues, una potencia distinta a la que evoca *huari*, el sol y la habilidad constructora. Se dice que, entre los *llakwash* cada cabeza de familia tenía su propio «adoratorio», que se encontraban en «los sitios y estancias de ganados de la tierra» (Duviols 1973: 172).

Esta alusión a la ganadería y a su espacio es reforzada a través de otras noticias, que se verán ahora. Duviols señala, además, que los *llakwash* eran diestros en la cacería de animales de puna (las vicuñas y los venados), en el pastoreo de camélidos (llamas y alpacas) y en el cultivo de tubérculos que no requieren de regadío. Parece así bastante clara su asociación con la puna: todas las actividades económicas que pueden realizarse en este medio ecológico (ganadería, agricultura e incluso cacería) les están adscritas. De hecho, los *llakwash* son los propietarios de «las alturas»: «eran considerados dueños de los territorios de arriba, de la puna, de los nevados» (Duviols 1986: LX).

Esta identificación con un medio ecológico es uno de los rasgos más destacados por los documentos publicados por Duviols. Así, en la «causa hecha a los yndios camachicos del pueblo de Santa Catalina de Pimachi» se puede leer: «los dichos yndios llacuaces fue una nacion que bibio siempre en las punas... y que se sustentaba de carne de guanaco y de llamas y tarucas» (Duviols 1986: LXI). Quizá ésta sea la razón por la cual, en el quechua de Ancash-Huaylas, se designa con el término *llakwash* a la planta arbórea más notable propia de las regiones agrestes: la *Puya raymondi*.

Es remarcable, además, que los *llakwash* era considerados los «nuevos vecinos» en contraste evidente con los *huari*. Billie Jean Isbell llegó a un pequeño y aislado villorrio de Ayacucho en la década de 1970. Ella y sus compañeros se alojan en la casa de una familia que es considerada foránea, por el simple hecho de tener, cuatro generaciones antes, un antepasado que no era del pueblo, un hecho que asombró a la antropóloga norteamericana (Isbell 1978: 4).

Es esta ideología de lo foráneo lo que nos interesa analizar aquí. Los *llakwash* son, siempre serán, los recién llegados, los advenedizos. Esta es la coordenada temporal en que son situados: «Decían que los antepasados de los llacuaz habían venido del Este y habían conquistado territorios ya ocupados por los huari. Eran los migrantes, los conquistadores, los advenedizos». (Duviols 1986: LX).

Al mismo tiempo, el carácter «advenedizo» de los *llakwash* es una buena explicación de porqué aparece con mucha menos frecuencia que *huari* en la toponimia. Quizá es más lógico que el nombre de un lugar aluda a una fundación, que a una condición de forastero. Sobre todo si se tiene en cuenta la connotación negativa que tiñe este concepto. La acepción peyorativa de la condición de extranjero es tan fuerte en este término, que abarca ámbitos en los que no se esperaría encontrarla. Por ejemplo, en el manuscrito de Huarochirí (sierra de Lima) se cuenta que uno de los «adivinos» más eximios del dios Pariacaca era un *llakwash*. Sin embargo, a pesar de

ser el que mejor pronostica el futuro, es llamado «hombre pestilente» (Ávila 1975: 105, 107, 109).

Ligado a los truenos y relámpagos, a los yermos y pastizales de puna, a sus posibilidades y restricciones ecológicas, considerado extranjero (aunque no lo sea) y visto con un persistente y enigmático menosprecio, el *llakwash* conformó una categoría social en la sierra de Lima de hace tres siglos, y que todavía hoy puede rastrearse. Las comunidades del valle de Chancay lo han conservado en el contexto del ritual y también como una categoría social, aunque con matices distintos. Estas diferencias y contextos pueden ilustrarse ahora.

Las valoraciones en torno al espíritu que domina las alturas, también parecen influir en las concepciones respecto a los hombres que moran allí de modo más o menos permanente. ¿Qué cualidades les son atribuidas a los humanos que habitan este espacio asociado a la anticultura? Ramos Gavilán (1976 [1621]) da un ejemplo de estos estereotipos cuando describe los combates rituales de los aymaras de la región de Carabuco (Bolivia).

Es el ganado ovino, o «menor», el que usualmente requiere de pastores que cuiden de su alimentación y de su traslado diario a los rediles. Esto se explica porque suelen encontrarse a mayor altura y también porque su robo y depredación es más fácil. Si una comunidad campesina tiene su pueblo mayor en la zona templada de sus tierras, es probable entonces que requiera de pastores más o menos especializados para cuidar de sus rebaños de ovejas y llamas. En la sierra de Lima, se llama *llakwash* a quienes cuidan el ganado menor en las estancias; Willhem Adelaar (1986: 3) los describe como aquellos que viven a alturas considerables (arriba de los 4000 m.).

Los informantes de Adelaar mencionaron algunos sinónimos de *llakwash*: «taytallas» y «caseros». «Casero», en cambio, es un término que en Perú y otros países de Sudamérica no denota a aquel que está frecuentemente en su casa, cuidando de su gobierno y economía, sino que alude al vendedor asiduo respecto de su cliente. Se trata de un significado cercano al de «parroquiano». El término «casero» enfatiza, pues, el intercambio entre los productos de la puna y los del valle. Esto alude, por supuesto, a la necesidad de acceder a los productos de distintos pisos ecológicos. El *llakwash* es, pues, alguien con el que se tiene un contacto constante, ya sea esporádico o frecuente.

Adelaar no explica el significado de «taytala». Quizá podría traducirse como «padrecito», un término que delata cierto cariño y cierta conmiseración (sin contar que se lo llama con un término considerado como propio del quechua y no con uno castellano, lo que implica ya una inferioridad relativa respecto del que habla). Esta conmiseración se explicaría por la dureza que se atribuye a las condiciones de vida en las «alturas». Pueden mostrarse algunos ejemplos. En muchas regiones, los pastores participan de un ritual anual durante el cual conducen las manadas al pueblo (que casi siempre coincide con la herranza). Allí se encuentran con los dueños del ganado (a veces parientes, a veces patrones de los pastores). Las canciones que entonan entonces los pastores muestran un poco las ideas que predominan en torno a su vida: sus sufrimientos por la mezquindad de los ganaderos y por la estrechez propia de los alejados parajes donde deben permanecer. Arguedas (1953: 270-293) recopiló varias composiciones de este talante en el valle del Mantaro.

El patrón no sólo es miserable, de «apretada bolsa», sino que engaña al inocente pastor, seducido por los ofrecimientos exagerados. Es de notar que los objetos mencionados (hojas de coca, cigarrillos y alcohol) son aquellos que suelen estar presentes en los rituales en general y, particularmente, en las relaciones de intercambio recíproco de fuerza de trabajo. Diferentes canciones ilustran el sufrimiento del pastor, sus penurias. En primer lugar, a través de lo que consume: las espinas, la paja y el fruto de la chicharhua, todos productos silvestres y difícilmente comestibles de la puna. El segundo ejemplo del dolor que padece el pastor es la soledad, o más bien, el abandono. Espera sin cesar la llegada del patrón, pero sin éxito. Está rodeado de las aves silvestres de la puna y los monolitos que recuerdan a las personas; sólo lo acompaña su sombra. En tercer lugar, aparece el latrocinio del cual es la única víctima, pues el zorro debe estar confabulado con el patrón. Finalmente, lo que atormenta al pastor son las condiciones del clima, la nieve y la neblina, que ya se han convertido en su ropas. Hay una característica más por la que se debería sentir compasión hacia el pastor: su carácter errante. Las canciones del valle del Chancay que he recogido también mencionan este «andar entre cerros» (Rivera 2003) como una práctica negativa. Tal valoración recuerda que Huatyacuri, el héroe mítico del manuscrito de Huarochirí, no sólo era pobre y célibe, sino que vivía y dormía en los cerros.

Llakwash tiene otra connotación que ya se podría deducir de las canciones recopiladas por Arguedas. Se llama así a la gente arisca y poco refinada. En septiembre de 1975, Amadeo Alejo, de la provincia de Cajatambo (también en el departamento de Lima) hizo el siguiente comentario a Alejandro Ortiz (1980: 57): «Una pobre mujer de las alturas, una llakwas...». Por supuesto, las pastoras y los pastores, que habitan de modo regular u ocasional las alturas, son los destinatarios usuales de estos estereotipos. En los rituales ganaderos en los que participamos, los criadores del valle de Chancay solían embromar a los pastores comparándolos con el ganado y afirmando que debían ser marcados. Estamos pues ante una figura que no sólo es digna de conmiseración, sino que también es rústica, incluso quizá hasta el punto de parecerse a un animal silvestre. Quizá esta sea la razón por la cual el idioma quechua hablado en una región de los Andes peruanos (provincia de Corongo, departamento de Ancash), recibe el nombre de *llakwash* (Hintz 2000: 24). En contraste con el español, el quechua es un idioma popularmente rústico, propio del campo y no de la ciudad, de las generaciones antiguas y no de los jóvenes que van a la ciudad, a la escuela y conocen los nuevos modos de lidiar con la sociedad nacional.

Desplazándose del ámbito de la ganadería al terreno de la agricultura, se encuentran valoraciones que parecen corroborar estas asociaciones. John Murra (1975: 56-57) se pregunta por qué las fuentes coloniales sobre los Andes aluden mucho más a los ritos en torno al cultivo del maíz que a los celebrados en el cultivo de patata. Murra encuentra una serie de oposiciones que muestran un contraste recurrente entre ambos cultivos en los Andes. En primer lugar, la patata estaba asociada a un clima de altura, y el maíz lo estaba a los climas templados de los valles. Ambos tenían sistemas de pesos, sistemas de medidas y vocabularios distintos. Si la patata pertenecía al grupo de los cultivos rotativos, el maíz era un producto que requería de un cultivo continuo. Éste era utilizado sobre todo con fines de subsistencia locales; en

cambio, aquella tenía fines ceremoniales estatales. En fin, la patata era considerada un producto autóctono y resistente. La mazorca era vista como un producto foráneo y vulnerable. Murra sintetiza las diferencias que encuentra, pero va un poco más allá y relaciona estas diferencias con dos sistemas agrícolas distintos y con dos «modos de vida» no del todo integrados en los Andes.

No se discutirán aquí las sugerencias de Murra con respecto a la existencia o no de distintos estilos de vida centrados en cultivos diferentes. Lo que interesa resaltar en este momento son sólo las resonancias ideológicas de esta oposición en los Andes. La oposición entre patata y maíz tiene una base ecológica que permite traducirla en términos espaciales: una pertenece a las alturas, el otro al valle. Las diferentes formas de cuantificarlos y de nombrarlos corroboran la fuerza de esta distinción en el pensamiento andino. La connotación de *llakwash* como «forastero» tiene una gran importancia en términos políticos. Si el *llakwash*, el poblador de las alturas, es siempre un recién llegado, es porque, de modo implícito, se lo compara con el habitante del valle, que se arroga el título de antiguo, permanente, nativo.

Ahora vamos a entrar en el mundo del ritual. En el valle de Chancay, existió un rito en el que el *llakwash* era personificado: la fiesta del agua. El único pueblo en el que he encontrado un recuerdo de este rito es Santa Catalina de Collpa (distrito de Santa Cruz, Huaral, Lima). Tampoco he hallado ritos similares en la etnografía andina (lo cual no es extraño debido a la relativa escasez de descripciones). La personificación ritual del *llakwash* será de gran utilidad para terminar de esbozar las características de este estereotipo, al que ya he atendido en relación con el ritual de limpieza de canales de agua (Rivera 2002); uno de los rituales más complejos de los Andes, también estudiado por Alejandro Vivanco (1988, 2001) en Huaral (Lima). Los *llakwash* se visten como mendigos ilustrando su pobreza, o más bien su rudeza. Son jóvenes, pues al no tener pareja estable aún no son hombres cabales. Los sacos de plata que arrastran de manera cómica, y sus exclamaciones aluden quizá a los intercambios de productos entre valle y puna, como el término «casero» recogido por Adelaar (1986). La escenificación incluye la pregunta por sus nombres, que son, por supuesto, cómicos y de múltiples significaciones; al menos uno, «Come Nunca», remite otra vez al estereotipo de la vida mísera.

En abril del 2002, Alejandro Ortiz y yo conversamos con don Álvaro Anaya, habitante del valle de Chancay. Nos explicó porqué los personajes llamados «parianes» huían. El ritual los sometía a una competencia en la que cada uno debía mostrar el mismo objeto que su oponente había mostrado antes. Si un «parián» sacaba un manto o una gallina, el otro «parián» debía imitarlo. Esta competición se realizaba bajo la constante custodia de los «llacuacos». Si uno de los contendientes no era capaz de hacerlo, se le martirizaba con las «mordidas» de un zorro disecado. Sobre el personaje que interesa aquí, el captor del «parián», don Álvaro nos dijo: «Los llakuakos es un disfraz con ropa vieja, raída, rota. Se pintan la cara de negro, con hollín de la cocina. Usan el sombrero más viejo, más desecho. Son los que tienen gracia».

Tienen así los «llacuacos» una indumentaria pobre y vieja en exceso; su ropa está «deshecha». Además, suelen pintarse el rostro de negro, una característica de muchos personajes propios de los rituales andinos (algunos de ellos, incluso, son llamados «negros» justamente por esta característica); el término quechua con el que

se designa el color negro es *yana*. Si los *llakwash* se tiñen la cara con hollín es para reforzar su carácter subordinado, secundario, y foráneo, exótico, pero al mismo tiempo los *llakwash* muestran de este modo su carácter necesario y aun entrañable.

Según el ritual, una vez en la plaza, los «parianes» eran hostigados con espinas colocadas en las bocas de unos zorros disecados. Los «parianes» trataban de escapar, pero los «llacuacos» salían en su busca. Una vez capturados los «parianes» se retomaban los festejos en el pueblo. Las celebraciones realizadas luego de la captura muestran una característica remarcable de los *llakwash* representados en el ritual: tienen un movimiento corporal y un lenguaje «extraños», distintos (Rivera 2002). Esta excentricidad se enfatiza sobre todo en el habla («Decían más o menos: ¡Rirayrá! ¡Rirayrá!»). Este efecto de extrañeza parece reforzarse con el hecho de que hablen «todo en quechua» en un contexto de predominio paulatino del español. El pedido del «rescate» por los «parianes» cautivos vuelve a enfatizar un aspecto del carácter complementario que tienen las relaciones entre puna y valle: el aspecto contractual. Los platos rotos como dinero y los matrimonios religiosos fingidos reiteran, por medio de la parodia, la necesidad de alianzas entre los habitantes de ambos pisos ecológicos ideales.

Este ritual nos muestra al *llakwash* como un afuerino digno de conmiseración. A veces es un negro, otras casi un pordiosero, pero siempre es un habitante de las alturas. Y siempre es alguien con el que se establecen relaciones de intercambio que se desean constantes, y también alguien que tiene «gracia», que es entrañable.

6. Epílogo

El recorrido hecho hasta ahora ha mostrado que los conceptos y valores asociados a las alturas giran en torno no sólo a lo ajeno y a lo silvestre, sino también de algo que podría denominarse lo indistinto. La soledad de las llanuras, las cosas que todos tenemos en común, aquello que nos equipara y nos hace concordar, aquello que resulta confuso o subversivo; todos estos aspectos están implicados en este concepto de *indistinción*. Finalmente, puede recordarse que esta indistinción, sus consecuencias y manifestaciones, está situada, por su carácter anticultura, en el espacio de los afuerinos. La otredad, en los Andes, está marcada por la indistinción, y habita en las alturas de los cerros.

7. Referencias bibliográficas

ADELAAR, Wilhem F. H.

1986 *Morfología del quechua de Pacaraos*. Lima: Centro de Investigación de Lingüística Aplicada - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ANSIÓN, Juan

1987 *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico de Ayacucho*. Lima: Gredes.

- ARGUEDAS, José María
 1953 «Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción». *Folklore Americano* I (1): 101-293. México.
 1960-61 «Cuentos religiosos-mágicos quechuas de Lucanamarca». *Folklore Americano* 8-9: 142-216. Lima.
 1964 «Puquio, una cultura en proceso de cambio», en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, J. M^a Arguedas, comp., pp. 30-66. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARGUEDAS, José María y Francisco IZQUIERDO RÍOS
 1987 «Folklore del pueblo de Araguay». *Anthropologica* 5: 357-378. Lima.
 1989 «Del folklore de Arahuary». *Anthropologica* 7: 5-39. Lima.
- ÁVILA, Francisco
 1975 *Dioses y hombres de Huarochiri* [1588], G. Taylor, ed. Lima: Instituto de Estudios peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- BENAVIDES ESTRADA, Juan Augusto
 s.f. [¿1980?] *La comunidad campesina de Huascayo, estructura económico-social y realidad educativa*. Lima: Editorial Universo.
- BOREA, Giuliana
 2001 «Ritual de los linderos: limitando y recreando al grupo y su territorio». *Anthropologica* 19: 347-363. Lima.
- CERECEDA, Verónica
 1987 «Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku», en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, pp. 133-231. La Paz: Hisbol.
 1990 «A partir de los colores de un pájaro...». *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 4: 57-104. Santiago de Chile.
- DUVIOLS, Pierre
 1973 «Huari y llacuaz, pastores y agricultores. Un dualismo de oposición y complementariedad». *Revista del Museo Nacional* 39: 153-191. Lima.
 1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel
 1988a «Hipótesis y comentarios sobre la significación de la mama-huaca», en *Mito y ritual en América*, M. Gutiérrez Estévez, comp., pp. 286-323. Madrid: Alambra - Quinto Centenario.
 1988b «Lógica social en la mitología Maya-yucateca: la leyenda del enano de Uxmal», en *Mito y ritual en América*, M. Gutiérrez Estévez, comp., pp. 60-110. Madrid: Alambra - Quinto Centenario.
 2002 «Interioridades», en *Según cuerpos. Ensayo de Diccionario para uso etnográfico*, pp. 83-141. Cáceres: Cicón Ediciones.
- HINTZ, Daniel John
 2000 *Características distintivas del quechua de Corongo*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

ISBELL, Billie Jean

1978 *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.

KAPSOLI, Wilfredo

1994 *Guerreros de la oración. Las nuevas iglesias en el Perú*. Lima: SEPEC.

MOROTE BEST, Efraín

1988 *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».

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: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto de Estudios Peruanos.

OBLITAS POBLETE, Enrique

1963 *Cultura Callaway*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*. Lima: Retablo de Papel - Instituto Nacional de Investigación - Desarrollo de la Educación.

1980 *Huarochoiri 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1986 «Imperfecciones, demonios y héroes andinos». *Anthropologica* 4: 191-224. Lima.

PEASE, Franklin

1973 *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul Editores.

PÉREZ GALÁN, Beatriz

2001 «Autoridades étnicas y territorio. El ritual del 'linderaje' en una comunidad andina». *Anthropologica* 19: 365-382. Lima.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

1976 *Historia de Nuestra Señora de Copacabana [1621]*. La Paz: Academia Boliviana de la Historia.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier

1999 «*Inishpaw* o muerte y desencuentro del otro más entrañable». *Antropológica* 17: 411-417. Lima.

2000 «Los gentiles de Llampá». *Anthropologica* 18: 271-280. Lima.

2002 «Ritos agrícolas en el valle del Chancay (Lima). Testimonios sobre las celebraciones en torno a la limpieza de acequia recopilados cuarenta años después». *Antropológica* 20: 309-332. Lima.

2003 *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Religión y ritual en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2005 «Identidad y territorio en los Andes». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 60 (2): 55-76. Madrid.

SOUFFEZ, Marie-France

1992 «La Aracrayca o Racraika». *Anthropologica* 10: 249-273. Lima.

TORRE ARAUJO, Ana de la

- 1986 *Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima: Centro de Investigación para la Educación y el Desarrollo.

TSCHUDI, Johann Jakob von

- 1849 *Travels in Peru during the years 1838-1842, on the coast, in the sierra, across the cordilleras and the Andes, into the primeval forests*. Nueva York: George P. Putnam.

VIVANCO GUERRA, Alejandro

- 1963 *Fichas etnográficas elaboradas por Alejandro Vivanco Guerra, bajo la asesoría de José María Arguedas, sobre las comunidades del valle del Chancay en la provincia de Canta*. 300 fichas mecanografiadas. Archivo «José María Arguedas» de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- 1988 *Cien temas del folklore peruano*. Lima: Editora Lima.
- 2001 «Una herranza en el valle del Chancay: San Juan de Viscas en 1963 (de los cuadernos de campo de Alejandro Vivanco)». *Anthropologica* 19: 335-345. Lima.

WACHTEL, Nathan

- 1997 *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya* [1992]. México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, David

- 1987 *Juan el oso*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.