La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962 - 2002)

Ritual, religión y ganadería en los Andes

Juan Javier Rivera Andía



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Juan Javier Rivera Andía es Licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha participado, como investigador y docente, en varios proyectos, auspiciados por la Dirección Académica de Investigación de la PUCP. En los últimos años, ha expuesto sobre los temas de estos proyectos de investigación, la religión y el ritual en los Andes, en numerosos artículos y congresos internacionales. Actualmente, es miembro de los equipos editoriales de la revista *Anthropologica* y de la colección *Etnográfica*, publicados por el departamento de Ciencias Sociales y el Fondo Editorial de la Universidad Católica, respectivamente.

La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002)

Juan Javier Rivera Andía

La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002)

Ritual, religión y ganadería en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación

Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2003

Este libro ha sido escrito gracias al apoyo que nuestros proyectos recibieron de la Dirección Académica de Investigación (DAI) de la Pontificia Universidad Católica del Perú entre los años 1999 y 2002. También queremos agradecer el respaldo del Centro de Etnomusicología Andina (CEA), del Centro de Investigaciones Sociales, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA) y del Departamento de Antropología de la misma casa de estudios.

Primera edición: enero de 2003

La fiesta del ganado en el valle del Chancay (1963- 2002) Ritual, religión y ganadería en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación

© 2003 de esta edición:
Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia, 1164
Lima 1 - Perú
Teléfonos: 330-7410, 330-7411
Telefax: 330-7405
E-mail: <feditor@pucp.edu.pe>

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052003-2631

Derechos Reservados
ISBN: 9972-42-570-3

Impreso en Perú - Printed in Peru

A Sonia Andía Camarena, mi madre,
a quien todo le debo.

No, Martín, sobrino, no te enseñaré tan elevados cantares; ve tú a recogerlos por los cuatro costados de este mundo. Pues si no lo haces, algún otro lo hará con más ciencia y arte. Aunque por sus venas no corra nuestra afligida y altanera sangre.

Miguel Gutiérrez. *Hombres de caminos*

Penetramos más y más en el corazón de la oscuridad. Reinaba un gran silencio allí. A veces, por la noche, el redoble de los tambores, detrás de la cortina de árboles, remontaba el río y permanecía ininterrumpido, pero débil, como flotando en el aire, en lo alto, por encima de nuestras cabezas, hasta el alba. Si aquello significaba guerra, paz u oración, es algo que no hubiéramos podido decir... El vapor avanzaba penosa y lentamente al borde de un negro e incomprensible frenesí. El hombre prehistórico nos estaba maldiciendo, suplicando, dándonos la bienvenida, ¿cómo saberlo? Estábamos aislados de la comprensión de todo aquello que nos rodeaba [...] no podíamos recordar porque estábamos viajando en la noche de los primeros tiempos, de aquellos tiempos que se han ido, dejando apenas una señal y ningún recuerdo.

[...] allí podías ver algo monstruoso y libre. No era terrenal, y los hombres eran... No, no eran inhumanos. Bueno, sabéis, eso era lo peor de todo: esa sospecha de que no fueran inhumanos. Brotaba en uno lentamente. Aullaban y brincaban y daban vueltas y hacían muecas horribles; pero lo que estremecía era pensar en su humanidad —como la de uno mismo—, pensar en el remoto parentesco de uno con ese salvaje y apasionado alboroto. Desagradable. Sí, era francamente desagradable; pero si uno fuera lo bastante hombre, reconocería que había en su interior una ligerísima señal de respuesta a la terrible franqueza de aquel ruido, una oscura sospecha de que había en ello un significado que uno —tan alejado de la noche de los primeros tiempos— podía comprender. ¿Y por qué no? La mente del hombre es capaz de cualquier cosa, porque todo está en ella, tanto el pasado como el futuro [...] Que el necio se asombre y se estremezca; el hombre sabe y puede mirar sin parpadear. Pero por lo menos debe ser tan hombre como esos de la costa. Debe hacer frente a esa verdad con su propia verdad, con su propia fuerza innata... ¿Que hay en ese diabólico alboroto algo que me llama? Pues muy bien; lo oigo, lo reconozco; pero yo también tengo una voz y, para bien o para mal, la mía es un habla que no se puede acallar.

Joseph Conrad. *El corazón de las tinieblas*

Índice

NOTA DEL AUTOR 21

PRÓLOGO 23

INTRODUCCIÓN 29

PRIMERA PARTE. ETNOGRAFÍA DE LOS RITOS EN TORNO DE LA IDENTIFICACIÓN DEL GANADO EN EL VALLE DE CHANCAY

I. **Dos celebraciones contemporáneas del rodeo en la cuenca alta del río Chancay (1999-2002)**
   1. El escenario del rodeo: el valle de Chancay 43
   2. El rodeo del ganado vacuno de las familias de San Juan de Viscas (Pacaraos, Huaral) del 21 al 29 de agosto 60
      - 2.1. La comunidad de Viscas 60
      - 2.2. Programa general del rodeo de San Juan de Viscas 66
      - 2.3. Los protagonistas del rodeo 69
      - 2.4. La celebración de las cofradías (del 21 al 24 de agosto) 73
      - 2.5. El arribo de los familiares 79
      - 2.6. El reconocimiento de los capitanes y el nombramiento de sus vasallos (24 de agosto) 82
      - 2.7. El despacho de los vasallos y el comienzo de su peligrosa e inaudita misión (25 de agosto) 93
      - 2.8. La reunión del ganado y los hombres (26 de agosto) 103
      - 2.9. Un atropellado descenso y un grave jolgorio (27 de agosto) 121
      - 2.10. La identificación del ganado (28 de agosto) 150
      - 2.11. El entierro de las señales (29 de agosto) 160
   3. El rodeo del ganado vacuno de la comunidad de San Miguel de Vichaycocha (Pacaraos, Huaral) del 28 de setiembre al 3 de octubre 170
      - 3.1. La comunidad de San Miguel de Vichaycocha 170
      - 3.2. Programa general del rodeo de San Miguel de Vichaycocha 175

3.3. La celebración de las imágenes (del 28 de setiembre al 2 de octubre) 177
3.4. Los emblemas del rodeo y la reunión de los cuatro mayordomos del patrón San Miguel (1.º de octubre) 187
3.5. El descenso del ganado del patrón San Miguel Arcángel (2 de octubre) 199
3.6. Visita de los nuevos mayordomos a la estancia del ganado comunal (3 de octubre) 220
4. Canciones de herranza en el valle de Chancay 241

II. Documentos sobre el rodeo en el valle de Chancay: testimonios, canciones y pentagramas recopilados por Alejandro Vivanco en 1962 y 1963
1. Historia de un archivo, de su excepcional autor y de la reflexión sobre el Perú de su época 273
1.1 Semblanza de Alejandro Vivanco 274
1.2 El Instituto de Etnología y Arqueología y la expedición al valle de Chancay 276
1.3 Crónicas, melodías e imágenes: los documentos de la expedición 279
1.4 Trascendencias y circunstancias: la propuesta de Vivanco y las investigaciones posteriores en el valle de Chancay 285
1.5 Algunas consideraciones finales 298
2. Testimonios sobre los ritos en torno a la identificación del ganado recopilados en veintiún comunidades del valle de Chancay (1962-1963) 300
2.1. Distrito de Pacaraos 302
2.2. Distrito de Santa Cruz 336
2.3. Distrito de Atavillos Alto 342
2.4. Distrito de Acos 358
2.5. Distrito de 27 de Noviembre 361
2.6. Distrito de Lampián 369
2.7. Distrito de Atavillos Bajo 373
3. Canciones en torno a la identificación del ganado recopiladas en doce comunidades del valle de Chancay (1962-1963) 381
3.1. Distrito de Pacaraos 382
3.2. Distrito de Santa Cruz 404
3.3. Distrito de Atavillos Alto 409

3.4. Distrito de Acos 416
3.5. Distrito de Lampián 417
4. Música en torno a la identificación del ganado recopilada en trece pueblos del valle de Chancay (1962-1963) 420
4.1. Distrito de Pacaraos 422
4.2. Distrito de Santa Cruz 433
4.3. Distrito de Atavillos Alto 435
4.4. Distrito de 27 de Noviembre 439
4.5. Distrito de Lampián 442

SEGUNDA PARTE. LA UNIÓN EXTRAORDINARIA: MODELOS Y SENTIDOS DE LOS RITOS EN TORNO DE LA IDENTIFICACIÓN DEL GANADO EN LOS ANDES

1. Arrebatar y fecundar: programa general de los ritos de identificación del ganado en el valle de Chancay 449
1.1 Las variantes de los ritos en torno de la identificación del ganado 449
1.2 Los tiempos o movimientos fundamentales de los ritos en torno de la identificación del ganado 450
1.3 Los espacios: el pueblo y las alturas 454
2. El peligro y su conjuración: valores en torno del hábitat del ganado 456
2.1 Excesivos, silvestres y ajenos: apuntes sobre los personajes que pueblan los cerros 457
2.2 La indistinción: aproximación a las connotaciones y metáforas en torno de la noción de *pampa* 470
3. Lo impalpable y lo indistinguible 477
3.1 Acerca de tres diseños textiles y de las categorías asociadas a ellos: *pampa*, *allqa* y *k'isa* 477
3.2 *Pampa*, *k'isa* y *tinku*: de la indistinción silvestre a la continuidad artística 483
3.3 ¿Un emblema óptico de la continuidad en la herranza? 486
3.4 *Llampu*: el polvillo mágico o la ilusión de extrema suavidad 491
3.5 La complacencia y el desorden: notas sobre las consecuencias de las uniones extraordinarias 498

4. Los instrumentos de las penumbras: emblemas, paradigmas míticos y personajes de la herranza y de los ritos de iniciación a la vida adulta 503
4.1 El bordón mágico y el viaje de la deidad solar 503
4.2 Ogresas, fornicadores, duendes y serpientes acuáticas: el tamborcillo del rodeo y algunas connotaciones sexuales 514
4.3 La iniciación del mozo errabundo: mitología y ritual en torno de la adquisición de la humanidad cabal 519
5. Las afinidades electivas: el predominio del mundo de los hombres sobre el mundo de las alturas 532
5.1 El enfrentamiento sabido: la competición como agente simbólico de la cultura 532
5.2 La luz brilla en las tinieblas: los astros y los hombres 539
5.3 De la rectitud y el buen comer 548
5.4 La contaminación de los comportamientos 556
6. Consideraciones finales 566
6.1 Conclusiones sobre el análisis 566
6.2 Conclusiones generales 569

ANEXO. FOLKLORE DEL VALLE DE CHANCAY (1999-2001)

1. Las obsesiones y los medios: cuentos, creencias y sueños recopilados en el valle de Chancay 573
1.1 Un condenado de nombre *Inishpaw* (San Juan de Viscas) 573
1.2 El cadáver de Cachirmarca (San Juan de Viscas) 575
1.3 Las *ilas* (San Juan de Viscas) 575
1.4 El encanto de Gupachacua (San Juan de Viscas) 575
1.5 El arador y los demonios (San Juan de Viscas) 576
1.6 Las niñas y el personaje de la noche (San Juan de Viscas) 577
1.7 La broma de los tres San Juanes (San Juan de Viscas) 579
1.8 El paso de las cumbres (San Juan de Viscas) 580
1.9 Las cumbres de Umanhuilca y Quilupalca (San Miguel de Vichaycocha) 581
1.10 El trato entre el demonio y el labrador, y un enigma que la hábil esposa de este le planteó a aquel (San Miguel de Vichaycocha) 582
1.11 Las vacas locas (Santa Catalina de Collpa) 583
1.12 El tesoro del condenado (Santa Catalina de Collpa) 584

1.13 Los borrachos peleadores (Santa Catalina de Collpa) 584
1.14 Los *auquillos* (Santa Catalina de Collpa) 585
1.15 Los *auquillos* (San Miguel de Vichaycocha) 586
1.16 La peña del Señor de los Milagros (San Miguel de Vichaycocha) 586
1.17 Un sueño y la amenaza del gentil (San Miguel de Vichaycocha) 587
1.18 Cuento del toro, de la laguna y de la mina (San Miguel de Vichaycocha) 587
1.19 El pastor enterrado bajo la roca (San Miguel de Vichaycocha) 587
1.20 Los *kiwyus* 588
2. La visión de un nativo: la escritura de Máximo Vilcas Páez 589

BIBLIOGRAFÍA
1. Bibliografía general y de temas afines 599
2. Bibliografía sobre los ritos de identificación del ganado en los Andes 611
3. Bibliografía de interés etnológico sobre el valle de Chancay 616

Índice de cuadros

Cuadro n.º 1 Población actual de las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos según idioma materno aprendido en su niñez (INEI 1993) 49
Cuadro n.º 2 Población actual de las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos según condición de alfabetismo (INEI 1993) 49
Cuadro n.º 3 Población actual de las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos según nivel educativo alcanzado (INEI 1993) 49
Cuadro n.º 4 Calendario agrícola de los productos de pan llevar en las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos 51
Cuadro n.º 5 Rotación de las tierras de cultivo sin riego en las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos 52

Cuadro n.º 6	Calendario de celebraciones del rodeo en las comunidades campesinas del valle de Chancay	56
Cuadro n.º 7	Distribución anual de las celebraciones del rodeo en las comunidades del valle de Chancay	59
Cuadro n.º 8	Distribución estacional de las celebraciones del rodeo en las comunidades del valle de Chancay	59
Cuadro n.º 9	Sucesión del sistema de cargos en la comunidad de San Juan de Viscas	62
Cuadro n.º 10	Fechas de celebración de las hermandades de San Juan de Viscas	64
Cuadro n.º 11	Divisiones duales en la comunidad de San Juan de Viscas	65
Cuadro n.º 12	Calendario anual de festividades en la comunidad de San Juan de Viscas	67
Cuadro n.º 13	Calendario de las celebraciones del rodeo en la comunidad de San Juan de Viscas	70
Cuadro n.º 14	Cargos y comuneros designados durante el reconocimiento de las autoridades (San Juan de Viscas, 24 de agosto de 2000)	89
Cuadro n.º 15	Distribución de los vasallos de las parcialidades de Tapas y Callas por dehesas familiares (San Juan de Viscas, 26 de agosto de 2000)	105
Cuadro n.º 16	Sucesión del sistema de cargos en la comunidad de San Miguel de Vichaycocha	173
Cuadro n.º 17	Calendario de las celebraciones del rodeo en la comunidad de San Miguel de Vichaycocha	177
Cuadro n.º 18	Calendario de las celebraciones del «pecho a pecho» en la comunidad de San Miguel de Vichaycocha (del 28 de setiembre al 02 de octubre)	184
Cuadro n.º 19	Categorías y adscripciones de los auspiciadores del rodeo comunal (San Miguel de Vichaycocha, 1.º de octubre de 2000)	196
Cuadro n.º 20	Orden de sucesión de las visitas de los auspiciadores del rodeo comunal (San Miguel de Vichaycocha, 1.º de octubre de 2000)	196
Cuadro n.º 21	Distribución de los vasallos durante el descenso del ganado (San Miguel de Vichaycocha, 2 de octubre de 2001)	200

Cuadro n.º 22 Itinerario de Alejandro Vivanco a través de las comunidades del valle de Chancay en la década de 1960 278
Cuadro n.º 23 Correspondencias entre las acciones y los escenarios del rodeo 455
Cuadro n.º 24 Modelo de los ritos de identificación del ganado en el valle de Chancay 455
Cuadro n.º 25 Niveles de transformaciones entre las *k'isas* de los textiles y las cintas del bordón ritual 491
Cuadro n.º 26 Códigos ópticos en los tocados de plumas del bordón ritual de la herranza 491
Cuadro n.º 27 Códigos de algunas de las categorías que estructuran los ritos en torno a la identificación del ganado 498
Cuadro n.º 28 Analogías entre los bordones del mito de la deidad solar y del ritual de la herranza 514
Cuadro n.º 29 Analogías entre la expedición de los vasallos y las características generales de los ritos de paso 526
Cuadro n.º 30 Oposiciones entre las comparsas de ruedos y de *kiwyus* durante el descenso del ganado al pueblo 551
Cuadro n.º 31 Oposiciones entre el consumo de alimentos en la expedición de los vasallos y en el banquete del pueblo 556

Índice de figuras

Figura n.º 1 Mapa de las comunidades campesinas del valle del Chancay (provincia de Huaral) 45
Figura n.º 2 Zonas ecológicas y niveles y tipos de utilidad en el valle del Chancay 54
Figura n.º 3 Ciclo de pastoreo anual del ganado vacuno en el valle del Chancay 57
Figura n.º 4 Distribución espacial durante el reconocimiento de los protagonistas del rodeo (San Juan de Viscas, 24 de agosto) 85
Figura n.º 5 Distribución espacial durante la asamblea de la comunidad en el estadio (San Juan de Viscas, 26 de agosto) 104
Figura n.º 6 Distribución espacial durante el baile social (San Juan de Viscas, 26 de agosto) 119
Figura n.º 7 Trasfondo geométrico de los ruedos durante el ingreso del ganado al pueblo (San Juan de Viscas, 27 de agosto) 130

Figura n.° 8	Trasfondo geométrico de las pandillas de *kiwyus* (San Juan de Viscas, 27 de agosto)	142
Figura n.° 9	Tipos de mutilaciones de oreja usados para identificar el ganado familiar (San Juan de Viscas, 28 de agosto)	155
Figura n.° 10	Distribución espacial previa al desentierro de las señales (San Juan de Viscas, 28 de agosto)	163
Figura n.° 11	Distribución espacial durante el desentierro de las señales (San Juan de Viscas, 28 de agosto)	164
Figura n.° 12	Distribución espacial en casa de los auspiciadores del rodeo comunal (San Miguel de Vichaycocha, 1 de octubre de 2000)	190
Figura n.° 13	Movimientos de las comitivas durante la reunión de los auspiciadores del rodeo comunal (San Miguel de Vichaycocha, 1 de octubre)	198
Figura n.° 14	Distribución de los ruedos y manadas en la plaza del pueblo (San Miguel de Vichaycocha, 2 de octubre de 2000)	206
Figura n.° 15	Tipos de mutilaciones de oreja practicados durante el rodeo del ganado comunal (San Miguel de Vichaycocha, 2 de octubre)	215
Figura n.° 16	Distribución de los asistentes a la reunión de los dos nuevos administradores del ganado comunal en Calautama (San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2000)	223
Figura n.° 17	Distribución de los asistentes a la ceremonia en el manantial de Pucapuquio (San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2000)	226
Figura n.° 18	Distribución de los asistentes a la ceremonia en la hornacina de Maniascancha (San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2000)	228
Figura n.° 19	Distribución de los asistentes a la ceremonia en la casa comunal de Maniascancha (San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2000)	229
Figura n.° 20	Distribución de los asistentes a la ceremonia previa al ingreso al manantial de Lulusa (San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2001)	232
Figura n.° 21	Distribución de los asistentes a la ceremonia en el manantial de Lulusa (San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2001)	234

Figura n.º 22	Estructura de algunos diseños textiles andinos	473
Figura n.º 23	Relación entre los conceptos de belleza, peligro y conjunción de opuestos (cromatismo)	501
Figura n.º 24	Analogías entre los programas del mito de la deidad solar y los ritos en torno de la identificación del ganado en el valle de Chancay	509
Figura n.º 25	*Tinya* utilizada en la herranza del valle del Mantaro. Dibujo de una anciana	517
Figura n.º 26	Sistema conceptual en torno de los usos de la calabaza en la mitología amazónica	520
Figura n.º 27	Analogías entre los programas del mito del mozo errabundo y los ritos en torno de la identificación del ganado	530
Figura n.º 28	Representaciones asociadas a la entidad «Amito» en Cajamarca (Perú)	552
Figura n.º 29	Representaciones asociadas a la entidad «Shapi» en Cajamarca (Perú)	553
Figura n.º 30	Trasfondos geométricos de las representaciones indígenas en Cajamarca (Perú)	554
Figura n.º 31	El *kiwyu* del valle de Chancay (der.)	563

Índice de fotografías

Fotografía n.º 1	Bandera del barrio Cachir (San Juan de Viscas, 2000)	91
Fotografía n.º 2	Bandera del barrio Alto (San Juan de Viscas, 2000)	92
Fotografía n.º 3	Niños imitando la danza del rodeo (San Juan de Viscas, 2000)	117
Fotografía n.º 4	*Mamalas* y guardián durante el descenso del ganado (izq.) y el entierro de las señales (der.) (San Juan de Viscas, 2000)	118
Fotografía n.º 5	Esposa del capitán durante el descenso del ganado al pueblo (San Juan de Viscas, 1999)	131
Fotografía n.º 6	Ruedos de los barrios durante el descenso del ganado (San Juan de Viscas, 2000)	132
Fotografía n.º 7	Danza del *kiwyu* (San Juan de Viscas, 2000)	143
Fotografía n.º 8	Familia en dirección al redil (San Juan de Viscas, 1999)	144

Fotografía n.º 9	*Tinyas* y banderas durante la reunión de los mayordomos del rodeo (San Miguel de Vichaycocha, 2000)	191
Fotografía n.º 10	Capitán de la contabilidad general del ganado familiar (San Miguel de Vichaycocha, 2001)	192
Fotografía n.º 11	Andas e imágenes de San Rafael (izq.) y San Gabriel (der.) (San Miguel de Vichaycocha, 2000)	203
Fotografía n.º 12	Anda e imagen de San Miguel dentro (ar.) y fuera (ab.) de la iglesia (San Miguel de Vichaycocha, 2000)	204
Fotografía n.º 13	Rendición de cuentas de los administradores del ganado comunal (San Miguel de Vichaycocha, 2000)	209
Fotografía n.º 14	Dos escenas de la *pulla* o copulación ritual del ganado (San Miguel de Vichaycocha, 2000)	210
Fotografía n.º 15	Alejandro Vivanco entrevistando a una anciana en una comunidad indígena del valle de Chancay. Verano de 1963	309
Fotografía n.º 16	Alejandro Vivanco en la comunidad campesina de San Juan de Coto (valle de Chancay). Verano de 1963	310
Fotografía n.º 17	Cuaderno de campo de Alejandro Vivanco Guerra. Cuaderno n.º 2, correspondiente a la comunidad de San Juan de Viscas (Pacaraos). 1963	317
Fotografía n.º 18	Capitán del rodeo. Santa Lucía de Pacaraos, 1962	329
Fotografía n.º 19	Detalle del arco del redil de la herranza. Santa Lucía de Pacaraos, 1962	343
Fotografía n.º 20	«Comunidad en cabildo». Reunión de los comuneros de San Miguel de Vichaycocha (Pacaraos, 1963)	344
Fotografía n.º 21	Danzantes de Corcovado (Llocllapampa, Jauja, Junín, 1997)	479

Nota del autor

Un poco por el miedo que nos invade cuando el tiempo perfila cada vez mejor nuestros errores, y otro poco por aclarar algunas motivaciones de este libro, es que me permito escribir estas líneas. Una de estas motivaciones es cierto olvido que parece afectar a muchos antropólogos hoy en día. Los investigadores no toman la etnografía como una tarea fundamental de la Antropología, sino como una fuente penosamente necesaria para obtener pruebas a sus hipótesis. Se repite mucho que no existe etnografía inocente, que es imposible una descripción sin ideología; pero se tiende a olvidar algo quizá aun más importante. Nos referimos a que nuestras descripciones serán tanto más fructíferas e importantes cuanto más nos alleguemos a un espíritu curioso y humilde ante los hechos, y a una actitud crítica hacia los «grandes temas» de moda. Esta actitud crítica es quizá más necesaria ahora que se cuestionan tanto los conceptos con los que estudiamos otras culturas y otros pueblos. Estamos convencidos de que, en estos tiempos escépticos, la mejor labor es volver a la etnografía, a la descripción, con detalle y sentido estético, de los hechos que observamos.

Entre estos hechos, este libro ha preferido los gestos, la distribución del espacio, los discursos, los testimonios, las percepciones y los gustos, las metáforas mediante las que los hombres expresan el mundo y sus relaciones. Son estos los motivos que nos llevaron a realizar esta etnografía y a presentar los documentos del antropólogo y músico Alejandro Vivanco (1910-1991), el desconocido y viejo discípulo de José María Arguedas. Es momento, pues, de reconocer el valor de la obra humilde e ignorada de Alejandro Vivanco. Sin él no seríamos hoy capaces de ordenar, con tanta precisión, datos relativos a una misma región y a un mismo tema con cuarenta años de distancia.

Por otro lado, nuestro análisis sigue una línea interesada en los sistemas simbólicos que animan los rituales y que son recreados por ellos. El ritual es visto como una expresión predominantemente religiosa. Por eso, el lector no encontrará aquí una interpretación del rito como medio para la construcción de identidades, o como una negociación para obtener prestigio o masculinidad.* Hemos querido, sobre todo, librarnos de esas viejas y populares

* La distinción implícita en nuestra propuesta de estudios, corresponde a la que establece Roy A. Rappaport, en un reciente libro suyo, entre «mensajes autoreferenciales» y «mensajes canónicos» (2001: 92-105).

anteojeras que obsesionan a los intelectuales que ven solo pobres y ricos, diferencias de clase o racismo, que encuentran ignorantes que no saben expresarse o que lo hacen de manera confusa, que ven machismo y desvalorización de la mujer.

Hemos tratado de ver más allá de los estereotipos populares y «científicos», de percibir que estamos frente a hombres y mujeres que son herederos —entre mucha otras— de una tradición antiquísima y compleja. Una tradición —unas pautas, unos gestos, unas nociones— que los habitantes de las regiones más inaccesibles de los Andes y la Amazonía expresan quizás más claramente, pero que no ha dejado de animar la vida de aquellos con los que nos encontramos a diario en la ciudad.

Una última motivación para escribir este libro es la transformación cultural que desde hace medio siglo viene ocurriendo en el Perú. Este libro pretende brindar materiales útiles para el estudio de ese complejísimo proceso de cambio. Creemos que la falta de datos ordenados, por regiones amplias y por temas específicos, ha sido la causa principal de que la mayoría de las interpretaciones de dichos cambios sea una mera repetición ideológica.

Este libro es, pues, un ejercicio de percepción, una especie de tributo y una declaración de principios; por consiguiente, sus resultados —como pronto lo notará el lector— estarán limitados por las manías de nuestra personalidad, por nuestras experiencias previas y por nuestro escaso conocimiento bibliográfico del abigarrado mundo ritual en América. Con todo, esperamos que sea del agrado de algún lector despierto y bondadoso.*

Juan Javier Rivera Andía
Carabayllo, 18 de julio de 2002

* Cualquier sugerencia que el lector tenga puede enviarnosla a la siguiente cuenta de correo electrónico: riverajj@pucp.edu.pe

Prólogo

La tarea de los vaqueros y pastores, el reunir y el contar las cabezas de los toretes cerriles, encintarlos y marcarlos, es simple en apariencia. Las técnicas de los vaqueros, aunque complejas, son similares en los Andes como en cualquier espacio tradicional. Lo particular de los Andes es que esos quehaceres convocan a toda la comunidad y se dan en un ambiente festivo, también religioso. En esos pueblos hay carreteras y participan en el mercado regional y nacional; hay escuelas y muchos de sus hijos tienen estudios superiores. Mas, cuando llega la época del rodeo, sacan del armario la *tinya* —el tamborcillo que presidirá parte de las ceremonias—, ornan las astas con banderas y cintas de colores. Todo el año, los ganaderos, las autoridades, los responsables de la próxima fiesta, han planificado sus economías en función de ella. Los parientes contribuyen y coordinan esos esfuerzos. Así, aunque la mayoría no tiene una responsabilidad directa, se involucra en la organización y en el sostén económico del rodeo. Por eso, el rodeo es más que una tarea de vaqueros. Es un hecho económico importante —por el dinero y número de participantes, por el impuesto local a pagar, porque el ganado es un capital—. También es una fiesta —religiosa, de diversión y de ritos—; y es una fiesta social —de encuentro entre generaciones y de los que viven en Lima—. El rodeo los une en el pueblo original. Bailan juntos, cenan en comunidad y en familia, las redes de parentesco y de amistad se refuerzan y reanudan. Todo, a la par que se busca el ganado, se le arrea, cuenta, marca, encinta y se tributa a la autoridad local.

En la sierra de Lima, la ganadería tiene un peso económico creciente y tiende a desplazar a la agricultura. Los campesinos son cada vez más vaqueros que labradores. Las tierras de cultivo tienden a convertirse en huertos. Se cultiva menos para la venta que para el sustento diario. Los frutos de la tierra se consumen en casa, también son enviados a los hijos que trabajan y estudian en la ciudad. El ganado da el dinero; la agricultura, el alimento de la tierra familiar. De ambos medran los hijos de la ciudad. El villorrio serrano financia la ciudad. Sin embargo, la economía es importante, pero no explica todo, ni es el único componente del rodeo. Y una parte no puede ser el agente del conjunto, porque la vida social no reposa en un solo elemento. Prueba de ello es su fascinante riqueza y dinamismo.

La diversión, el tomar el trabajo como una fiesta, es otro aspecto del rodeo. El ascenso de los vaqueros a los altos prados donde pace libre el ganado, buscarlo y juntarlo, es, también, una diversión. En esas correrías los pastores buscan y encuentran a la amiga. Recogen ciertas flores para el adorno de sus sombreros. Cantan y aman mientras forman el hato. El descenso de los vaqueros y del ganado es una ceremonia. Anuncian su proximidad con cohetes y bombardas, con los gritos —unos que son propios del rodeo—. Descienden cantando, danzando como las perdices *kiwyu* de las lagunas de las altas montañas. Su descenso reproduce el ordenamiento social y espacial del poblado: cada columna de animales corresponde a un barrio o, a dos de ellos asociados.

Los poblanos esperan desde una explanada. Contemplan la llegada de los pastores a la par que admiran el orden de su propia sociedad. Los que bajan son la comunidad renovada: los jóvenes pastores, su vitalidad, la promesa de nuevas familias; el ganado cerril, la promesa de nueva riqueza. En eso se parecen los pastores y las vaquillonas. Así, en los rodeos de Huancavelica, «casan» o «juntan», al pastor con su animal; el pastor «abreva» como lo hace su torete. En la sierra de Lima, al bajar, los jóvenes pastores danzan —o danzaban— amenazantes como hacen las perdices *kiwyu,* los machos ante sus hembras en celo. Desde lejos, en el eco de las montañas, se escuchan sus gritos, los cohetes que lanzan. Agitan sus varas encintadas y embanderadas. Abajo, a la distancia, esas banderas parecen puntos multicolores vivos, en medio de la falda de los cerros, entre el cielo y el polvo.

Los pastores y los rebaños son recibidos por el pueblo. Los adultos y las autoridades han tendido un largo mantel en el suelo. Es una cena solemne, ceremoniosa, ordenada. Los pastores llegan sembrando el desorden: revientan cartuchos de dinamita (ahora, lo hacen con cohetecillos), agitan sus largos látigos y los chasquean contra el suelo, lanzan los gritos propios de la fiesta. Espantan a las mozas que los esperaban por grupos, al otro lado de la explanada. La gente mayor las divisa pero no parecen inquietarse por ellas («Porque nuestras muchachas han de ser fuertes. Como nuestras vaquillonas que soportan la marcación con el hierro candente. Así de fuertes. Nuestras hijas saben defenderse»). Los pastores y el ganado entran a la explanada. Compiten por barrios a quiénes gritan más y mejor, a quienes chasquean las vergas con más estruendo. En medio de la polvareda y la confusión, los pastores danzan el *kiwyu*. Cada barrio ha contratado una orquesta y todas tocan al mismo tiempo, en competencia, la tonada del *kiwyu*. Las muchachas se aproximan de nuevo y observan el frenesí de los mozos. La danza se ordena, los pastores convertidos en perdices, forman filas; un cabecilla de ellos coordina para que las hileras de pastores hagan los mismos movimientos y pasos; cada fila es un barrio y com-

piten entre ellos. Los que esperan sentados alrededor del mantel, miran a los pastores con una expresión que tiene algo de desaprobación por el desborde de los *kiwyus*, pero también de orgullo, y algo de nostalgia por no ser más como ellos.

Mientras las perdices danzan ante las mozas, la cena de los adultos se desarrolla en una formalidad que contrasta con el vigor de la danza y la confusión de las muchachas. Terminada la danza, hay una suerte de reconciliación. Las perdices y las mozas se acercan a la cena. Se les ve humildes y hasta algo avergonzadas. Con todo respeto, reemplazan los lugares que dejan los adultos y cenan con apetito y sin mayor ceremonia. Durante la comida, todos han recibido, y portan, unos collares formados de panes y fruta. También, a la manera de los pastores, los comensales adornan sus sombreros con las flores propias de esa fiesta.

Luego de la cena, los pastores hacen entrar el rebaño nuevo al redil. Cada animal es contado y pasa por un arco bordado de lentejuelas multicolores. Ahí está representada la luna, también unas botellas de cerveza, la silueta de un toro, espigas trigo, hojas de vid, banderas, el escudo nacional y está bordado el nombre del pueblo. Entonces, se hace el cálculo de lo que cada propietario debe pagar por las cabezas que apacentaron los pastos comunales. Todo esto se lleva a cabo con el acompañamiento de las bandas de música, que tocan la tonada propia del momento. Donde hay llamas o alpacas, les hacen un redil separado al de las reses.

Después de arreglar las cuentas de las reses, los adultos y los jóvenes, las mujeres y los hombres, forman una cadena estrechándose las manos. Es la *kachwa,* la antigua danza propiciatoria. Así desciende el pueblo, unido en una larga cadena, ondulante, de danzantes. Los que portan las banderas encabezan y flanquean la cadena. Algunos de ellos van a caballo agitando la bandera. Cada una de ellas representa una parcialidad. Cada cual ve ondular la bandera y las cintas de su barrio —el lugar donde moran los vecinos y parientes, donde está la mejor calle del poblado—, que tiene los jóvenes más alegres y trabajadores, los amigos de uno. Llegados al pueblo, la cadena se divide por barrios, por organizadores de la fiesta. Cuando dos cadenas se encuentran en una esquina, las cadenas se rompen por un instante. Entonces, empieza el *huayno,* el dulce baile de las parejas que se conocen. La *kachwa,* esa cadena humana, serpentea por las calles, sus gritos y pasos, la música de la banda, se escuchan hasta la madrugada.

Una cadena entera de personas es invitada a comer en casa de una autoridad o de un responsable de la fiesta. Hay para todos. Los hijos de Lima, los profesionales, los ricos comerciantes, han llegado en sus coches con víveres y

dinero. Varios camiones trajeron cerveza. Los jóvenes nacidos en Lima, los que allá viven, han venido a divertirse. Los mayores también quieren disfrutar, pero, asimismo, arreglar cuentas, encontrar amigos y parientes, hasta buscarán arreglar algún negocio. Los muchachos de Lima quieren bailar la *kachwa,* enamorar y tener amistades, y no entienden bien que el pastor sea como un torete y que baile con la gallardía de un ave en celo. Tal vez por esto, entre otros factores, es que el *kiwyu* se olvida y el ritual cede al espectáculo. Entonces, el pueblo natal tiende a convertirse en un lugar de reencuentro de la gente de la ciudad y del campo; y el rodeo, viene a ser, cada vez más, un pretexto para templar la vida social de los individuos y de los parientes.

Aquella fue la jornada festiva de la comunidad. Ahora, «se hacen las costumbres» en la casa de cada ganadero. Las mujeres terminan de cocinar mientras unos adultos abren el hoyo que hicieron en el rodeo del año pasado. Ahí están los trozos de piel, la sangre de los animales que entonces fueron señalados por las orejas. Examinan esos restos y con ellos pronostican la ventura del ganado. Preparan otro hueco que recibirá las ofrendas a la Tierra. Luego viene la marcación con hierro de cada animal, las incisiones y los cortes que acompañan el encintado y las señas, todo aquello, para establecer y manifestar el nexo entre el animal y su dueño, una relación que no es solo económica. La anciana toca la *tinya* y canta en falsete las antiguas canciones de la herranza. Son cantos en honor de los pastores y de las reses familiares. Todos están adornados con los collares de frutas y de panes y en sus sombreros llevan altos penachos de flores. Improvisan danzas mientras la vaquilla muge y la cerveza se bebe y se derrama por la tierra del patio. Es la ceremonia de recepción y reconocimiento a los nuevos animales; también, a la labor de los jóvenes pastores —ellos son parientes o allegados de la casa—.

En una tercera jornada, se despacha la vacada a las alturas. Es la ocasión de otra fiesta. No fueron solo tres días, hubo también las despedidas y las vísperas. A veces, la celebración es precedida por una fiesta patronal. Fueron tres o más días que se prepararon todo el año. Es probable que el dinero gastado en tan pocos días sea compensado ampliamente con lo que rinde el ganado todo el año, amén del prestigio y de las relaciones sociales que entonces se adquieren. Si así no fuese, el rodeo no sería una fiesta tan importante y cara. Porque el ganadero es también un hombre de negocios. Hace dones a la Tierra. Trata a sus bestias como familiares; a sus pastores, como el rebaño a ser reconocido; lo hace, a la par que vela por sus intereses y por sus vínculos sociales. Muchos son los aspectos de la fiesta; es un hecho social total: afirmación de pertenencia y de apego al pueblo natal, a la tierra, a sus animales y a su paisaje; juego de identificaciones, de iniciación a la vida adulta; magia, fiesta de redes sociales y

económicas, diversión y emoción, amistades y amores. Todo eso florece en el rodeo.

Juan Javier Rivera Andía era mi alumno de licenciatura. Un informe de campo suyo sobre el rodeo en Viscas describía con lúcida simplicidad esa fiesta que algunas veces vi. Luego, lo acompañé a Viscas. Desde lejos, enfermo, presencié algo de aquello que guardaba mi memoria. Todo eso, sumado al entusiasmo y a la curiosidad de Juan Javier, despertaron mis recuerdos. Cuando empezaba a estudiar Antropología, allá por 1962, viajé, con José Matos Mar y un grupo de estudiantes, a la sierra del valle de Chancay. Presenciamos y bailamos en el rodeo de Pacaraos. Fue una experiencia intensa. Por Rivera Andía, he vuelto a la fiesta. Ha sido un redescubrimiento maravilloso. Con él la he mirado cuarenta años después, cambiada, pero aún con la fuerza de antaño.

El lector seguirá la fiesta a través de las páginas de este libro. Apreciará los detalles y las explicaciones generales. En la fiesta, conocerá el espíritu intuitivo y claro del etnógrafo Rivera Andía, su rigor científico y buen sentido del humor. Estoy seguro de que el lector disfrutará, tanto como su profesor, cuando redescubrió el rodeo gracias a Juan Javier y a este, su primer libro.

Alejandro Ortiz Rescaniere
Lima, junio de 2002

Introducción

[...] para que nos estimen, para que sepan y puedan esperar nuestra compañía y fuerza; para que no se apiaden de nosotros como del más huérfano de los huérfanos; para que no sienta vergüenza de nosotros nadie.

José María Arguedas

Este libro propone una aproximación a los ritos en torno a la identificación del ganado en los Andes. Comúnmente llamados herranza o rodeo, este conjunto de ceremonias, de grandes variaciones aun entre pequeños pueblos aledaños, está siempre dirigido a un mismo e imprescindible fin: la buena administración del ganado —es decir, a identificarlo como propio y a velar por su crecimiento, reproducción y abundancia—.

Nos acercaremos a este intrincado conjunto de celebraciones a través de dos métodos clásicos de la Antropología: la etnografía —describiremos las variantes fundamentales de estos ritos en una región particular de los Andes (la cuenca alta del río Chancay en la sierra de Lima)— y el análisis comparativo —estudiaremos las concepciones que estructuran estos ritos, los ideales generales que subyacen a todas sus manifestaciones y variantes a través del tiempo y del espacio—. Se trata, pues, de dos enfoques más o menos complementarios: uno que privilegia los detalles circunstanciales, los momentos y gestos eventuales; y otro que busca los modelos, los esquemas e interpretaciones generales. Detallaremos más los propósitos y modos que adoptan ambas vías de comprensión en cada una de las partes en que se divide este libro.

La primera parte de este libro está, pues, dedicada a la etnografía de las celebraciones del rodeo en el valle de Chancay. Antecedidos por un breve esbozo del panorama actual de esta comarca, describimos dos tipos de celebraciones (realizados en torno a rebaños, a fechas y a pueblos distintos) y transcribimos un corpus de canciones propias del rodeo. Si algún valor tienen nuestras descripciones, este se debe, en gran parte, a la excepcional riqueza cultural de este valle de la sierra de Lima —cuyos ritos son probablemente únicos en los Andes—, y a la sorprendente ignorancia que la etnografía andina

ostenta al respecto.[1] Creemos que esta ignorancia es explicable por tres razones: en principio, por la inmensa empresa que significa el estudio de los ritos en un país tan variado como el Perú; en segundo lugar, por una generalizada y vieja idea que ha considerado el sur andino como la región más auténticamente indígena y, por tanto, más valiosa para la etnografía.[2] Antes de abordar el tercer motivo del escaso interés descriptivo de la Antropología en el Perú, queremos resaltar la posición de nuestro estudio en relación con el criterio anterior.

Los pueblos del valle de Chancay, a diferencia de los Andes sureños, tienen un viejo contacto con las ciudades de la costa (entre ellas, la más importante de todas: Lima) y una profunda influencia de las técnicas y valores difundidos por la sociedad nacional y sus medios masivos de comunicación. Estos modos de hacer y de pensar han incrementado su presencia en la vida diaria de los habitantes del valle desde, por lo menos, la década de 1960 (este influjo es notorio sobre todo en el acceso a la educación formal y a los medios de comunicación). Es, pues, en uno de los valles andinos donde los cambios de la llamada modernidad más han influido, donde nosotros encontramos —al lado de prácticas cosmopolitas y novedosas— estos ritos de una gran permanencia y vitalidad y de una evidente raigambre india. La sierra del valle limeño de Chancay se nos presenta, pues, simultáneamente, como india, castellana e ilustrada. Esta situación no es excepcional, sino, cada vez más, una regla en la sociedad rural peruana;[3] y parece

[1] Ritos más o menos similares han sido descritos solo en breves artículos sobre provincias como Dos de Mayo (Villarreal 1959) en el departamento de Huánuco; Jauja (Arguedas 1953) en el departamento de Junín; y Yauyos (Matos Mar 1950 y Delgado 1965: 243-249), Canta (Arguedas e Izquierdo Ríos 1987 y 1989) y Huaral (Benavides Estrada s/f: 139-146) en el departamento de Lima.

[2] Sin embargo, la celebración de la herranza tampoco ha sido descrita seriamente en estas regiones, salvo pocas excepciones. Cf. Fuenzalida (1980), Quijada (1982 y 1985), Quispe (1969), Taipe (1991). Respecto a la etnografía de los ritos de las llamadas «sociedades de pastores» de esta región, cf. Flores Ochoa (1964, 1968 y 1976) y Palacios (1977). Aquí es necesario aclarar que existen dos diferencias básicas entre estos ritos y los que nosotros abordamos: en primer lugar, las «sociedades de pastores» suelen asentarse en el mismo hábitat en que mora su ganado (más bien camélido que vacuno y ovino): la puna; y, en segundo lugar, estas sociedades conservan un asentamiento disperso carente de un centro poblado (Palacios 1977: 10). Los ritos que nosotros estudiamos son realizados, en cambio, por comunidades campesinas con un gran centro poblado ubicado en regiones de clima templado (quechua o suni), y considerablemente alejado del hábitat de su ganado (vacuno y ovino principalmente).

[3] Estas son las consideraciones de un importante estudio sobre los sistemas de producción en el valle de Chancay: «Se ha escogido el caso concreto de los comuneros de San Juan de Uchucuanico y de Huascoy [...] para restar importancia a la concepción desarrollista que considera al Perú como una sociedad rural, con un sector moderno que participa del desarrollo capi-

corroborar la vieja tesis que José María Arguedas y Alejandro Ortiz Rescaniere discutieran en la década de los sesenta:[4]

> Quiere decir que la zona más intensamente aculturada, como dirían los antropólogos, es al mismo tiempo [...] la que ha conservado la gran cantidad y variedad de música de origen prehispánico, por un lado, y de la música colonial que fue profundamente modificada por la influencia indígena. Todo esto viene a confirmar de manera más categórica lo que dices en tu carta: allí donde [...] de veras ha influido más la cultura occidental, donde más ha penetrado, sin embargo, es allí donde más fuertemente se ha impuesto o ha sobrevivido la música de origen prehispánico. Entonces, no solamente estamos de acuerdo sino que estoy cosechando tu aprendizaje y me lo estás transmitiendo en los momentos más necesarios. [Carta mecanografiada de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere, 2 de diciembre de 1967.] (Ortiz Rescaniere 1996: 250-251)

Entre 1960 y 1990, el valle de Chancay fue una sede importante para el estudio de más de una generación de antropólogos, sociólogos e ingenieros agrónomos.[5] El interés de las investigaciones que entonces se llevaron a cabo estuvo centrado en las transformaciones en el tiempo y en los cambios estructurales producidos por la modernización que afectaban de modo dramático a todo el valle. Así, los investigadores de aquella época, bajo la influencia de la Antropología norteamericana de posguerra, dejaron de lado las celebraciones que ahora nos ocupan, en búsqueda de datos de orden económico, administrativo y político.[6] La importancia de estos trabajos, sin embargo, parece afecta-

---

talista y un sector tradicional constituido por las comunidades campesinas principalmente, y que concibe el desarrollo como el tránsito de lo rural a lo moderno. Se ha escogido estas comunidades porque encierran en su seno los dos sectores [...] // A la vez tradicional (modo de producción andino) y moderno (modo de producción mercantil) el sistema de producción de los comuneros de San Juan y Huascoy se encuentra en una situación interesante para poder analizar su funcionamiento, su dinámica y sus perspectivas» (Greslou y Ney 1986: 8-9).

[4] Para una formulación más detenida y reciente pueden consultarse: Ortiz Rescaniere (1999) y Romero: «la cultura andina mestiza no solo está atenta a lo que sucede más allá de sus fronteras, sino que la incorporación de la modernidad ha sido y aún es uno de sus rasgos fundamentales» (1999: 177).

[5] Pacaraos también ha llamado la atención de la Lingüística andina debido a las particularidades del quechua hablado por sus habitantes —hoy casi extinto—. Su estudio brindó claves fundamentales para el conocimiento de la historia y evolución de dicha lengua (Adelaar 1982 y 1986).

[6] Los estudios de comunidades indígenas más importantes y con mayor difusión en aquella época fueron los siguientes: Casaverde, Degregori, Fuenzalida, Golte, Valiente y Villarán (1982 [1968]); Celestino (1972); Degregori y Golte (1973); y Laussent (1983).

da por un grave error de principio. Error que, a nuestro parecer, constituye el tercer y más importante motivo de la aridez descriptiva de la Antropología peruana: estas investigaciones verificaban y trataban de explicar el cambio sin profundizar en las características más estables de aquellos pueblos que, a sus ojos, se transformaban. Es decir, corroboraban los resultados de las transformaciones (la castellanización, el fortalecimiento o el debilitamiento de la organización comunal) y los relacionaban con hechos sociales más o menos visibles (la emigración, el incremento demográfico, la escasez de tierras). Mientras que los puntos de partida de esos cambios, los hechos sociales previos a las tansformaciones estudiadas (la utilización del quechua, los tipos de propiedad, las formas de organización existentes) no eran realmente estudiados, sino tomados como meros argumentos para corroborar sus hipótesis o confundidos con los prejuicios que sus informantes tenían al respecto.[7] Estos trabajos no carecen de todo valor: contienen importantes datos consignados aquí y allá, pero son siempre circunstanciales y no esenciales a ellos.

La segunda sección de la parte etnográfica de este libro amplía la discusión en torno a estas investigaciones y presenta una excepción importante al respecto: la etnografía que Alejandro Vivanco, bajo la asesoría de José María Arguedas, realizara en las comunidades indígenas del valle de Chancay. El dilatado corpus de esta obra —inédita por más de tres décadas, pero de suma importancia para el estudio de la cultura en el Perú— incluye abundantes datos sobre el rodeo tal como se realizara y fuera descrito hace ya cerca de cuarenta años. Incluimos también las partituras y las canciones recogidas por Vivanco —cuyo virtuosismo para la música fue ampliamente conocido en su época—. Con una paciencia solo imaginable en alguien con gran sensibilidad estética, Vivanco transcribió, en numerosas partituras, la música y la letra de las canciones que sus informantes interpretaban para él.

Estos documentos de 1963 han sido dispuestos después de nuestra etnografía con el fin de compensar la omisión más común de la concisa y variada información recogida por Vivanco: la descripción detenida de los contextos y espacios en que se realizan las celebraciones del rodeo. El conjunto de las descripciones —la nuestra, de fines de siglo, y la de Vivanco, de los comienzos de su segunda mitad— no parecen complementarse solo en el tiempo, sino tam-

[7] No todos los trabajos de esta época adolecieron en la misma medida de este error. Sería injusto, por ejemplo, no mencionar el enorme valor de las investigaciones auspiciadas por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA): abocadas más al estudio de las condiciones materiales de los pueblos del valle, que a probar hipótesis y a aplicar teorías sin observación real de los hechos.

bién en sus aspiraciones. Si esta abarca las variantes rituales de más de veinte comunidades del valle, aquella busca profundizar en el contexto y en los ritos particulares de dos de ellas.

La segunda parte de este libro está dedicada al análisis de los ritos descritos por nosotros y por la escasa etnografía existente sobre el tema. Los análisis de los ritos de identificación del ganado realizados hasta ahora son escasos, escuetos y ajenos a la comparación fuera del área sur andina.[8] Indagar por las nociones inconscientes, por los principios y significados elementales en torno a los cuales se estructura el sentido de estos ritos, es, pues, una tarea aún por hacer. Nuestra perspectiva privilegia la dimensión esquemática e inconsciente de esas expresiones. Nos interesan, no los aspectos exteriores y visibles de la cultura, sino aquellos principios y significados elementales que les dan sentido. Establecemos, primero, un modelo del rodeo celebrado en la sierra del valle de Chancay. Luego, indagamos los principios generales, que no son obvios pero que animan las acciones observables en estos ritos: las celebraciones que se realizan, los emblemas que se ostentan, los relatos que se cuentan, las metáforas que se utilizan. Se trata, en fin, de buscar una mejor comprensión de aquellos aspectos compartidos por todas las variantes del rodeo. En esta búsqueda privilegiamos los datos sobre la región estudiada, pero utilizaremos también la etnografía de otras regiones de los Andes.

Aunque un cambio es tan misterioso como una permanencia, nuestro análisis busca esta antes que aquel. Este enfoque se debe a que creemos que el estudio de las persistencias tiene cierta prioridad lógica sobre el de las alteraciones. Pues —como dijimos más arriba— nos es difícil pensar cabalmente en las transformaciones de una sociedad, sin haber detectado antes sus rasgos constantes. Pero, aun si se nos negara esta prioridad de derecho, podremos aducir una prioridad de hecho. Esta se deriva de que, entre todos los informantes valiosos para el conocimiento de la cultura y la sociedad rurales de hoy, haya un grupo más importante que el resto: aquellos que desaparecerán pronto, pues superan la barrera de los cincuenta años. Los discursos de estos informantes se caracterizan no solo por una determinada forma de ver el pasado, sino por una cuestión de contenido: los hechos que narran son manifestaciones que, como su misma memoria, están en franca extinción, y que ahora solo podemos apreciar debilitadas o remedadas. Quizá la desaparición de esas manifestaciones —esos bailes, esas metáforas, esos gestos— no implique la desaparición de aquello que expresan —de los móviles, las intenciones, las obsesiones,

[8] Cf. Ortiz Rescaniere (1993: 201-254) y Taipe (1991: 28-66).

los ideales—. Pero si recogemos los testimonios de antiguas prácticas ya en desuso —información que solo los habitantes de mayor edad nos pueden dar—, entonces contaremos con una fuente importantísima para el estudio comparativo de las manifestaciones actuales, las de sus jóvenes hijos que ahora habitan en los barrios populares de las ciudades. Por esta razón, este libro no solo ofrece fuentes para la comparación diacrónica de los rituales —una valiosa empresa a realizar—, sino que opta por un análisis, siempre parcial, de los rasgos que —conviviendo con otros nuevos— se han manifestado en distintas épocas y regiones de los Andes con una constancia sorprendente. Alejandro Ortiz Rescaniere, el antiguo alumno de Arguedas, ha expresado esta opción con mejores palabras:

> La sociedad andina está cambiando aceleradamente. Al parecer, los valores tradicionales, locales, agrarios, se debilitan. Tal vez por eso el presente estudio da la impresión de ser una búsqueda de algo ya abolido o que solo se mantiene en las comarcas más apartadas. En parte es así, esta es una historia de un pueblo que busca otros horizontes y valores. Sin embargo, la voluntad de cambio, el cambio mismo, no borra necesariamente y completamente los puntos de partida. Por lo demás, ese mundo en disolución, sus orientaciones y aspiraciones, puede dar luces sobre el sentido del cambio de un pueblo que aspira a ser moderno, que solo quiere guardar algunos rasgos de su cultura originaria como reliquias y emblemas del pasado. No obstante, las culturas no son fácil ni totalmente abolidas. Sus ideales y valores se transforman, actúan e influyen desde los refugios (en los claroscuros de la memoria y de la fantasía, en los grupos sociales marginales, en las actitudes y palabras de algunos sabios viejos). (2001 [1993]: 15)

Este libro incluye, además, la transcripción de un conjunto de relatos orales que recogimos a lo largo de nuestro recorrido por los pueblos del inagotable valle de Chancay. Sigue a este anexo una bibliografía en la que intentamos, por un lado, mostrar lo poco que se ha escrito sobre el rodeo en los Andes; y, por otro, el contraste entre lo mucho que se ha escrito sobre el valle de Chancay y lo poco que se han recogido sus tradiciones más particulares.

Hasta aquí la explicación del contenido y la estructura de este libro: una descripción que no se restringe a los aspectos enfatizados por el análisis; un estudio que no abarca todas las dimensiones de ningún rito en particular. Buscamos ofrecer tanto una descripción externa como una perspectiva interna con el afán de aproximarnos a la voz del otro. Es esta, nuestra búsqueda, tan cara a la antropología —especialmente cuando ese otro que estudiamos no es sino una actitud de nuestros conciudadanos—.

***

Llegamos por vez primera al valle de Chancay en 1999. Corría el mes de mayo y participábamos en una visita al campo organizada por Alejandro Diez Hurtado, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. La expedición tenía la misión de recopilar datos sobre la organización, la economía y los conflictos de varias comunidades campesinas de la provincia de Huaral. Nosotros visitamos —acompañados por la geógrafa Claudia Neyra y la antropóloga Giuliana Borea— la comunidad más alta de todas: San Juan de Viscas. El saldo de esta primera visita fue un breve informe de campo y, sobre todo, nuestra primera noticia de las celebraciones de la herranza en esta región.

Motivados por los testimonios y las invitaciones que recibimos, volvimos a Viscas en agosto del mismo año. Esta vez solos y sin ninguna coordinación con la Universidad: viajamos durante largas horas en un viejo ómnibus de la comunidad y nos hospedamos en la casa de una acogedora y joven familia. La experiencia fue deslumbrante: en Viscas se realizaba un prolongado y complejo conjunto de ritos. Aunque, provistos de una grabadora, una cámara y una libreta, registramos todo cuanto pudimos, aquellas primeras observaciones no tenían, en nuestra consciencia, más objeto que el placer.

Hicimos varias incursiones posteriores a Viscas y otros pueblos aledaños visitando a nuestros primeros informantes: ancianos venerables, conocedores de relatos orales y del quechua pacareño, y un ágil muchacho de veinticinco años llamado Severiano. Estos primeros meses fueron los más duros: después de viajar en equipo y de presenciar una fiesta tan grande como el rodeo, ahora nos enfrentábamos a la soledad y a la rutina. Solos, viajábamos, tomábamos decisiones, corríamos riesgos y entablábamos relaciones con personas a las que nunca antes habíamos visto. Nuestra personalidad tan poco inclinada a las solicitudes y a la búsqueda de relaciones personales nos producía a veces un difuso sentimiento de abandono y otro de angustia. Un gran aliento en este trance fue el de nuestro antiguo profesor Alejandro Ortiz Rescaniere quien, en el seminario de mitología que dirigía en la Universidad Católica, nos animó a explorar la literatura oral de esta comarca.

A fines de 1999, decidimos hacer de las concepciones presentes en el rodeo de Viscas, el tema de nuestra tesis de licenciatura. Con fines comparativos, revisamos la escasa información etnográfica disponible y arribamos a la comunidad más alejada del valle: San Miguel de Vichaycocha. Nuestras expediciones a Vichaycocha contaron con la ayuda de los antropólogos José Carlos Naveda, Marcel Velásquez y Guillermo Salas. Acudimos también donde Rodol-

fo Cerrón-Palomino, profesor nuestro en la Especialidad de Lingüística, quien nos ayudó en la comprensión de muchos términos quechuas. A mediados del año 2000 presentamos un informe de campo sobre el rodeo de Viscas. Los comentarios y críticas que hicieron a este informe los profesores John Earls y Jeanine Anderson fueron de gran ayuda para el progreso de nuestras investigaciones.

Antes de concluir el año, organizamos, junto con Alejandro Ortiz Rescaniere, una segunda expedición al rodeo de Viscas. Participó en ella el profesor Alexander Huertas-Mercado, especialista en registros visuales de ritos andinos. En esta y otras investigaciones recibimos el apoyo del Centro de Etnomusicología Andina, dirigido por Raúl R. Romero —cuya recopilación de música tradicional es una de las mejores razones que tenemos para enorgullecernos de haber egresado de la Universidad Católica—, y de Gisela Cánepa Koch, especialista en rituales andinos, cuya obra etnológica representó un estímulo para nuestro trabajo, y cuyos comentarios enriquecieron nuestra tesis. Aquella tesis fue el anticipo de dos trabajos posteriores: por un lado, nuestra tesis doctoral, que busca profundizar el tema y relacionarlo con otros ritos andinos. Y, por otro lado, este libro, cuyo fin es mostrar la belleza de estas celebraciones y sugerir aproximaciones al mundo festivo de los Andes.

Dedicamos el año 2001 a confirmar y afinar nuestros datos sobre el rodeo en el valle de Chancay, y a ampliar progresivamente el radio de exploración a otras comunidades de la cuenca alta, sobre todo aquellas de más difícil acceso.[9] En total, visitamos diecisiete pueblos y participamos en seis celebraciones re-

[9] En total, las comunidades visitadas, hasta fines de 2001, fueron quince: San Agustín de Páriac-Huayopampa, San Salvador de Pampas-La Florida (distrito de Atavillos Bajo), San Miguel de Acos, San Juan de Uchucuánico, San Cristóbal de Huascoy (distrito de Acos), San Andrés de Canchapilca (distrito de Lampián), San Juan de Coto (distrito de 27 de Noviembre), Santa Cruz de Cormo, San Pedro de Huaroquín, Santiago de Chisque, Nuestra Señora de la Concepción de Pasac (distrito de Atavillos Alto), Santa Lucía de Pacaraos (distrito del mismo nombre), Santa Cruz de Andamarca, San Juan de Chauca y Santa Catalina de Collpa (distrito de Santa Cruz de Andamarca). El saldo final de los materiales recopilados en todas las expediciones es, aproximadamente, el siguiente: en primer lugar, un artículo sobre la literatura oral (Rivera 1999), otro sobre el rodeo (Ortíz, Rivera y Linares 2001) y una tesis de licenciatura sobre las concepciones implícitas en los ritos del rodeo de Viscas (Rivera 2000); en segundo lugar, treinta horas de grabaciones magnetofónicas (doce en Viscas, cinco en Vichaycocha y el resto en varias comunidades de la provincia); en tercer lugar, cuatrocientos cincuenta fotografías (doscientas dieciséis en Viscas, ciento ocho en Vichaycocha y el resto en las demás comunidades); y, en cuarto lugar, catorce horas de grabaciones audiovisuales (diez de Viscas y cuatro de Vichaycocha) resumidas en una cinta presentada como parte de la tesis de licenciatura. En los siguientes años, este archivo ha ido incrementándose.

lacionadas con el ganado vacuno (en ambas márgenes del río Chancay): en San Juan de Viscas, en San Miguel de Vichaycocha, en San Juan de Chauca y en Santa Catalina de Collpa. Esta etapa de las investigaciones no hubiera sido tan fructífera sin la colaboración de estupendos amigos como la antropóloga Adriana Dávila Franke y el economista Eduardo Linares —quienes acompañaron nuestras expediciones y, además, comentaron y realizaron valiosas correcciones al manuscrito de este libro—, el filósofo Gabriel García Carrera —quien, a partir de nuestras discusiones, ganó el primer puesto de ensayo en un concurso auspiciado por la Unesco—, y el lingüista Jaime Peña.

Orientaron nuestros estudios, con sus obras o sus clases, Norma Fuller, Carmen María Pinilla, Gina Maldonado, Pedro Granados, Luis Jaime Cisneros, Juan M. Ossio, Manuel Marzal, Juan Ansión, Pablo Vega-Centeno y Guillermo Rochabrún. No podríamos dejar de mencionar a los amigos que nos brindaron su apoyo y confianza: Fiorella Lanata, Mari Burneo, Ada Rosales, Daniel Maihua, Juan Carlos Méndez, José Huiza, Manuel Fernández, David Chachayma, Esteban Arias y Rafael Mendoza. El examen de los documentos inéditos de Alejandro Vivanco no se hubiera realizado sin la ayuda de Carmen Villanueva, directora de la biblioteca de la Universidad Católica, y sin la confianza desinteresada de Inés Oropeza viuda de Vivanco. El cuidado de esta edición, finalmente, es mérito de Dante Antonioli, Estrella Guerra, Agustín Panizo, Mario Naranjo y Oscar Hidalgo, a quienes estamos profundamente agradecidos. Muchos datos no hubieran podido recogerse sin la generosa acogida de los habitantes del valle de Chancay, ni sin la valiosa colaboración de Orlando Barbosa, nuestro guía por los caminos de la comarca.

Existe, finalmente, un grupo de personas a las que debo aun más y sin cuyo apoyo este libro no hubiera sido siquiera imaginable: Alejandro Ortiz Rescaniere, mi maestro y amigo, sin cuyo estímulo y confianza quizá no hubiera escrito una sola línea; la admirable andinista Marie-France Souffez, por su entrañable amistad y sus delicadas enseñanzas; Rubén Ruiz y Víctor Montero, viejos amigos de universidad; y la arqueóloga y antropóloga chilena Dánisa Catalán, inapreciable y hermosa mujer. Hay, además, cuatro antropólogos que influyeron mucho mi trabajo: dos peruanos ya desaparecidos, Ana de la Torre y José María Arguedas; la chilena Verónica Cereceda y el español Manuel Gutiérrez Estévez. A todos ellos, y a las instituciones que me brindaron su apoyo,[10] se deben los pocos méritos que este libro pueda reunir sobre este

[10] Debo agradecer al Centro de Etnomusicología Andina, a la Dirección Académica de Investigación, a la Biblioteca Central y al Departamento de Ciencias Sociales, todas ellas instituciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

país cuyos barrios populares y pequeñas villas no han sido descritos aún. Este libro, finalmente, está dedicado a dos mujeres a las que nos debemos por entero: Sonia Andía y Ernestina Camarena, nuestras madres.

Primera parte

Etnografía de los ritos en torno de la identificación del ganado en el valle de Chancay (1999-2002)

I

Dos celebraciones contemporáneas del rodeo en la cuenca alta del río Chancay (1999-2002)

1
El escenario del rodeo: el valle de Chancay

El valle de Chancay, parte de la vertiente occidental de los Andes centrales, se ubica dentro de los 11° 00' y los 11° 45' de latitud y entre los 76° 28' y 77° 20' de longitud. Rodeado por los valles limeños de Huaura, hacia el Norte, y del Chillón, hacia el Sur; limita por el Oeste con el Océano Pacífico, y por el Este con la línea de cumbre de los Andes occidentales. El río que le da nombre al valle desciende desde las gélidas cumbres salpicadas de nieve a casi cinco mil metros de altura hasta el ardiente desierto del litoral costeño en un trayecto de apenas 122 km. La extensión de su cuenca, que determina los límites políticos de la actual provincia limeña de Huaral, abarca cerca de 3 200 km^2 (en los que hay más de 27 mil hectáreas de superficie agrícola). El valle contiene variadas vegetación y fauna: en nuestras expediciones no fue raro encontrarnos con algunos zorros nocturnos, mofetas despistadas y largas serpientes tomando sol sobre la carretera (Greslou y Ney 1986 y Benavides s/f).

La parte baja del valle está poblada de grandes fundos y haciendas algodoneras. Entre ellas y el desierto se encuentran las dos únicas ciudades de importancia en todo el valle: Chancay, viejo balneario del siglo XVII, y Huaral, ciudad republicana formada alrededor de una antigua línea de ferrocarril y actual capital de provincia. Por su parte, la sierra del valle está poblada de pequeñas villas cuyos orígenes se remontan a las reducciones toledanas del siglo XVI.

Los indios reducidos por el virrey Toledo en el valle de Chancay pertenecían a dos antiguos reinos: los piscas y los atavillos. De ambos reinos, así como de la fascinante cultura de la costa, quedan numerosos vestigios arquitectónicos hoy en día.[1] El reino de los atavillos ocupaba la banda izquierda del río y tenía control sobre sus vecinos de la banda derecha, los piscas, y sobre los habitantes del sureño valle del Chillón: los canta. El primer español en recorrer la comarca de los atavillos fue Nicolás de Ribera el mozo, el año de 1534. Pocos años después, en 1545, la parte alta del valle de Chancay es adscrita al corregimiento de Canta. La capital de este nuevo corregimiento, del mismo

[1] Todos los distritos de Huaral albergan restos arqueológicos (en los distritos de la costa, Chancay, Aucallama y Huaral, se encuentran cerca de 36 ruinas prehispánicas). Entre los más importantes de la zona alta se cuentan: Piquihuay y Yaros (Lampián); Curco y Cotoc (27 de noviembre); Carihuaín (Santa Cruz de Andamarca); Auquihuillca, Anchu y Huampón (Atavillos Alto); Huascoy y Chiprac (San Miguel de Acos); Rúpac y Añay (Atavillos Bajo); Ayacoto y Sumbilca (Sumbilca); Ihuarí y Huachinga (Ihuarí); y Ninas, Tapasmarca, Culle, Chupas y Cachirmarca (Pacaraos).

nombre, se establecerá a orillas del río Chillón[2] y será el nexo más importante entre la Ciudad de los Reyes, capital del virreinato del Perú, y las ricas minas del oriente (Cerro de Pasco y Huánuco).

Todas las reducciones de indios de la cuenca alta del Chancay, políticamente separadas de los indios de la costa, fueron bautizadas con un nombre nativo y otro cristiano. Los atavillos formarán doce villas reunidas dentro del repartimiento de los Atavillos Altos y Bajos,[3] posteriormente divididos. En 1570, los indios del reino de los piscas serán reunidos en dos repartimientos correspondientes a sus dos mitades: los lurin piscas, cuya capital será Lampián, y los hanan piscas, reunidos en ocho villas.[4] Pero el repartimiento de Pari-Pacaraos no será integrado solo por los hanan piscas sino también por los miembros de otro grupo étnico a los que denominaban *llacuaces* (nombre genérico de todo grupo foráneo). De estos llacuaces no sabemos mucho, solo que vivían en los territorios más altos y que fueron reunidos en cinco aldeas[5] (Casaverde *et al.* 1982 [1968], Degregori *et al.* 1973, Rostworowski 1978).

En el siglo XVI se obtiene, pues, la actual distribución política de los antiguos reinos atavillos y piscas[6] y algunos rasgos esenciales de su configuración

---

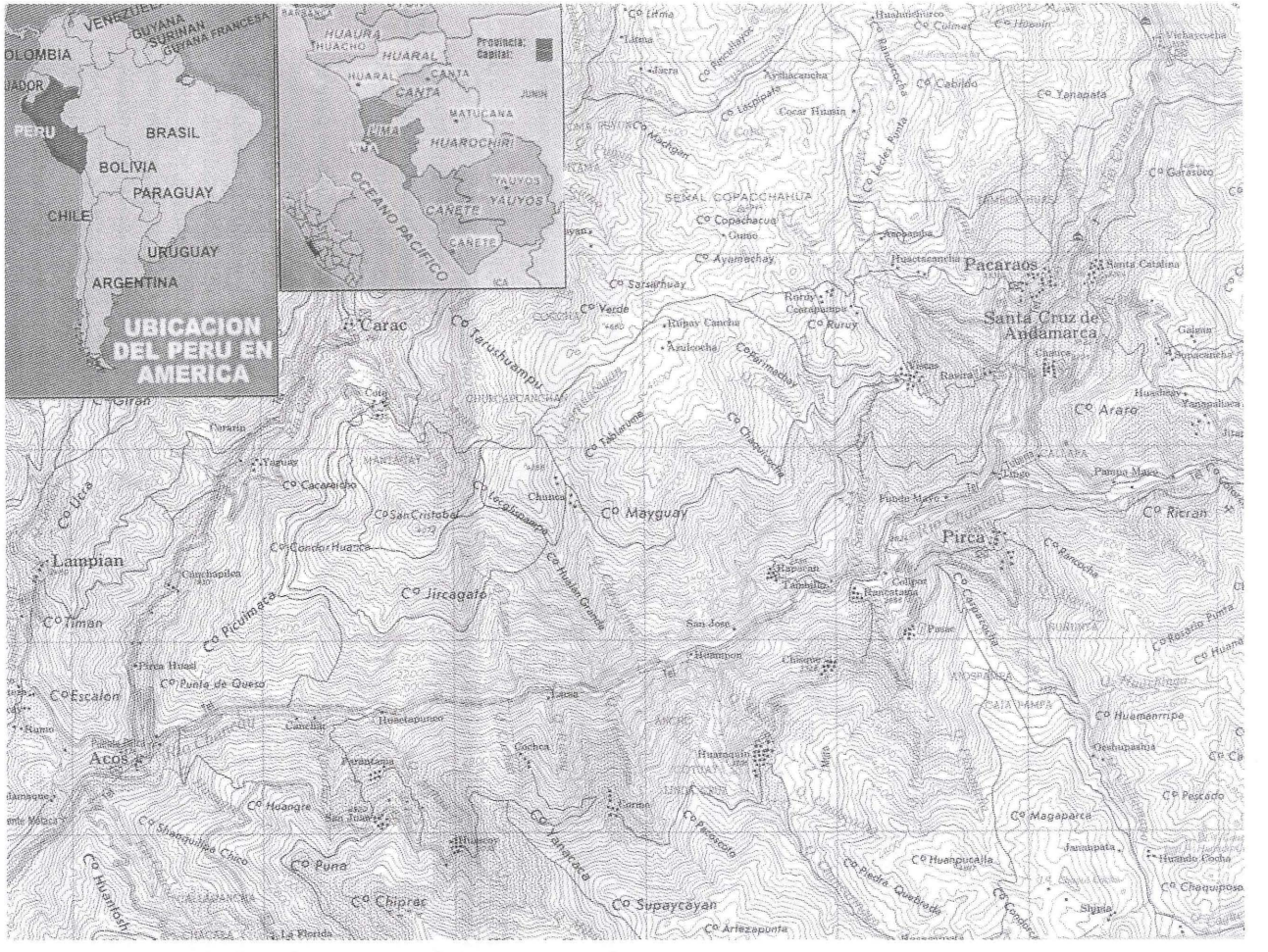
[2] El cronista del siglo XVI, Bernabé Cobo, parece referirse a este corregimiento cuando habla de una nación de indios de la comarca de Lima, poseedora de una lengua particular, que abarcaba desde Caraguayllo (actual límite entre el valle del Chillón y la costa) hasta el corregimiento de Chancay (1964: 300-301).

[3] Estas son: San Luis de Chaupis, San Agustín de Páriac, San Salvador de Pampas, San Gregorio de Antacoto, San Juan de Ichoc-Huánuco, San Cristóbal de Huascoy, Santa Cruz de Cormo, San Pedro de Huaroquín, Santiago de Chisqui, Nuestra Señora de la Concepción de Pásac, San Pedro de Pirca y San Pedro de Pállac, capital del repartimiento.

[4] Estas son: Santa Lucía de Pacaraos —su capital—, San Juan de Viscas, San Miguel de Vichaycocha, Santa Cruz de Andamarca, Santa María Magdalena de Ravira, Santa Catalina de Collpa, San Juan de Chauca y San Antonio de Cully. Este último es el único poblado del cual no se encuentran referencias en la actualidad. Una historia contada por los habitantes de Viscas parece relacionar ambos pueblos. Según ellos, en algún momento del siglo XVII, los habitantes de dos pueblos, llamados Chupas y Cully, se habrían refugiado en Viscas huyendo de los tabardillos que asolaban la región. Este sería, pues, el origen de las actuales ruinas del mismo nombre ubicadas un poco más abajo de Viscas y de dos celebraciones del pueblo: la fiesta en honor a la Virgen Purísima, patrona de Chupas, y a San Antonio de Padua, patrón de Cully. Los visqueños ven una prueba adicional de estos acontecimientos en dos antiguos atrios de su iglesia, ubicados en los costados, el uno frente al otro: afirman que se trata de los restos de los antiguos templos de Chupas y Cully.

[5] San Pedro de Pari —su capital—, Nuestra Señora de la Concepción de Checras, San Juan de Guayllay, San Agustín de Guaychao y un pueblo aún no identificado.

[6] Durante la segunda mitad del siglo XVI, Santo Toribio de Mogrovejo consigna los nueve curatos de la provincia de Canta: Canta (con 9 anexos), Pomacocha (con 2 anexos), Huamantanga (con 7 anexos), San Buenaventura (con 5 anexos), Arahuay (con 9 anexos) —todos estos en la cuenca del río Chillón—, Atavillos altos (con 7 anexos), Atavillos bajos (con 6 anexos), Lampián


VENEZUELA
GUYANA
SURINAM
GUYANA FRANCESA
COLOMBIA
ECUADOR
PERU
BRASIL
BOLIVIA
PARAGUAY
CHILE
URUGUAY
ARGENTINA
UBICACION DEL PERU EN AMERICA
HUAURA
HUACHO
HUARAL
CANTA
MATUCANA
HUAROCHIRI
YAUYOS
CAÑETE
OCEANO PACIFICO
Provincia:
Capital:
Carac
Lampian
Acos
Pacaraos
Santa Cruz de Andamarca
Pirca
Cº Mayguay
Cº Jircagate
Cº Araro
Cº Ricran
Cº Huamanripa
Cº Pescado
Cº Magaparca
Cº Puna
Cº Chiprac
Cº Supaycayan
Cº Tarushuampu
Cº Piriumachay
Cº Tablamuna
Cº Chaquiuchay
Cº Licas
Cº Timan
Cº Escalon
Cº Punta de Queso
Cº Huangre
Cº Shatapuipa Chico
Cº Huantisho
Cº Condor Huarca
Cº Piriumarca
Cº Huallon Grande
Cº Pancocha
Cº Huanpucalla
Cº Piedra Quebrada
Cº Condorcaya
SEÑAL COPACCHAHUA
Cº Copachacua
Cº Ayumachay
Cº Sarsarhuay
Cº Verde
Cº Ruruy
Cº Lapipata
Cº Cabildo
Cº Yanapata
Cº Garabito
Cº Rancharco
Cº Colmay
Cº Huasin
Cº Lima
Cº Madigan
Cº Ladel Punta
Cº Rinconada
Cº Laspipata
Cº Cocar Huasin
Cº Ayllacancha
Cº Huachuipuro
Cº Lima
Cº Cacaraicho
Cº San Cristobal
Cº Tarmachay
Cº Rancharco
Cº Punta de Queso
Cº Huangre
Cº Huantisho
Cº Chiprac
Cº Puna
Cº Supaycayan
Cº Ariezapunta
Cº Huanpucalla
Cº Piedra Quebrada
Cº Condorcaya
Cº Pancocha
Cº Huamanripa
Cº Pescado
Cº Magaparca
Cº Chaquiposo
Cº Araro
Cº Ricran
Cº Rancharco
Cº Rosario Punta
Cº Huamanripa
Cº Pescado
Cº Magaparca
Cº Chaquiposo
Cº Condorcaya
Cº Piedra Quebrada
Cº Huanpucalla
Cº Supaycayan
Cº Ariezapunta
Cº Chiprac
Cº Puna
Cº Huantisho
Cº Shatapuipa Chico
Cº Huangre
Cº Punta de Queso
Cº Escalon
Cº Timan
Cº Licas
Cº Jircagate
Cº Mayguay
Cº Araro
Cº Ricran

interna, como el sistema de cargos. La población del valle de Chancay —sometida al pago de tributos, el trabajo en las minas de la corona española y la ejecución de servicios públicos— decrecerá continuamente hasta mediados del siglo XVII.[7] A partir de entonces, el incremento de sus habitantes acompañará un uso cada vez más intensivo de sus tierras agrícolas y de sus pastos para la ganadería. Al parecer más estos que aquellas, como lo menciona la primera descripción y estadística de la nueva república del Perú en su apartado sobre los pueblos de la estrecha quebrada del distrito de Pacaraos:

> Los siete pueblos de que consta [el distrito de Pacaraos] se hallan situados en la falda occidental de la cordillera, en la quebrada por donde se dirije à la costa el río Pasamayo. Tiene por límites en la parte inferior, el distrito de Lampian al norte, y el de Atavillos altos al sur contando de latitud treinta leguas, y por donde mas abre la quebrada, dos leguas. Sus caminos son demasiado escabrosos y de bastante peligro. Un temperamento acre que no permite hacer cosechas, sino escasamente recojer trigo, ajos y maiz, hace que sus habitantes se dediquen á la cria de ganado del que hacen gran comercio (Córdova y Urrutia 1992 [1839]: 54-55).

La administración política de los pueblos altos no sufrirá cambios hasta la segunda mitad del siglo XX. En 1964, tres comunidades de la margen izquierda, Santa Cruz de Andamarca, San Juan de Chauca y Santa Catalina de Collpa,

---

(con 2 anexos) y Pari (con 12 anexos) —todos en la cuenca del río Chancay—. El curato de Pari incluía las actuales comunidades del distrito de Pacaraos. Esta distribución se mantuvo hasta bien entrada la primera mitad del siglo XX (Vadillo 1963: 39). En el Censo Nacional de 1961 aparecen 14 distritos: Canta, Huamantanga, Araguay, Huaros, Lachaqui, San Buenaventura y Santa Rosa de Quives, en la cuenca del Chillón; y Lampián, Atavillos Alto, Atavillos Bajo, San Miguel de Acos, Sumbilca, 27 de Noviembre y Pacaraos, en la cuenca del río Chancay.

[7] Las fuentes sobre la evolución demográfica en la región no han seguido un mismo patrón ni en cuanto a variables ni en cuanto a demarcación política. Sin embargo, consignaremos algunos datos ilustrativos. En 1570, los tributarios (suerte de jefes de hogar) de los *hanan* piscas ascendían a 464 (de un total de 2 534 habitantes); veinte años después eran 373; y medio siglo más tarde sumaban solo 275. En esta fecha, 1640, en Santa Lucía de Pacaraos habían 172 habitantes (cuyos tributarios constituían más del 10% del total de la provincia). A partir de entonces, la curva comienza a ascender lentamente: de 172 habitantes, un siglo después, en 1730, esta población total asciende a 190; sesenta años más tarde, en 1790, suma 409 (para esta misma época la provincia de Canta contaba con 16 285 habitantes); y solo treinta años después, 667. Finalmente, durante todo el siglo XIX el número de pobladores de Pacaraos se mantendrá alrededor de los 630. El siglo XX marca un gran ascenso respecto a este número: el censo de 1961 contará 5 343 habitante en las siete comunidades del distrito de Pacaraos. Ese mismo año, la provincia de Canta había aumentado más del 15% en solo 20 años (de los 27 965, en 1940, a 32 214 habitantes). Cf. Vadillo (1963) y Degregori y Golte (1977).

son separadas del distrito de Pacaraos e integran uno nuevo: Santa Cruz. Finalmente, en 1976, todos los distritos de la parte alta del valle de Chancay dejan de pertenecer a la provincia de Canta y forman parte de la nueva provincia de Huaral:[8] de este modo, y quizá por primera vez en su historia, toda la cuenca del río Chancay forma una sola unida política.

Las siete comunidades altas, que conformaron el distrito de Pacaraos hasta la segunda mitad del siglo XX, mantiene pues los nombres y asentamientos adquiridos hace más de cuatro siglos. Las villas de estas comunidades forman un círculo que abarca ambas márgenes de la cuenca, la mayoría de ellas apostadas sobre breves planicies que miran al precipicio del cauce del río Chancay. Son quizá las que menos sometidas han estado a la gran influencia que las ciudades, los medios de comunicación y las instituciones nacionales han ejercido sobre la sociedad rural del valle en las últimas décadas del siglo pasado.

En la actualidad, sin embargo, la influencia de la sociedad nacional en las comunidades campesinas del antiguo distrito de Pacaraos es ya bastante significativa. La intensificación de las relaciones entre estas comunidades y las principales ciudades es evidente a la luz del nivel alcanzado por la migración, sobre todo a partir de la construcción de la carretera a la costa en la década de los sesenta (Instituto Nacional de Estadística e Informática 1972, 1981 y 1993). La proporción de la población que migra a partir de entonces resulta impresionante, sobre todo en los menores de 20 años y los adultos entre 30 y 40 años.[9] Aquellos que migran a las ciudades guardan intensas relaciones con sus parientes en sus comunidades de origen. Pero la adaptación a la sociedad nacional de aquellos que permanecen de modo continuo en las comunidades del antiguo distrito de Pacaraos —que eran llamados indígenas hace solo medio siglo— parece más evidente a la luz de las estadísticas.

---

[8] El Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas del Perú crea la provincia de Huaral, mediante D.S. 21488, el 11 de mayo de 1976. La nueva provincia de Huaral es conformada por doce distritos. Cuatro de la antigua provincia de Chancay: Huaral (la nueva capital provincial), Chancay, Aucallama, e Ihuarí. Y ocho distritos de la parte alta del valle (hasta entonces adscritos a la provincia de Canta): Lampián, Veintisiete de Noviembre y Pacaraos en la margen izquierda; y San Miguel de Acos, Atavillos Bajo, Atavillos Alto, Sumbilca y Santa Cruz de Andamarca, en la margen derecha.

[9] Entre los menores de 20, la población disminuye de modo constante entre 1972 y 1981 en más del 50%. Entre los mayores de 20 y menores de 40, la población también disminuye en más del 50%, pero sobre todo a partir de la década del ochenta. La misma época marca a la generación adulta entre los 40 y 60 años (que disminuye en un 30%) y la de ancianos mayores de sesenta (que disminuye abruptamente en un 50%, luego de un prolongado aumento en la década anterior).

Hoy en día las comunidades poseen servicios básicos, acceso a telefonía, atención médica[10] y educación públicas. El idioma hablado por los habitantes de esta comarca es el castellano (98%). Los porcentajes de la población analfabeta y sin ningún nivel de educación son mínimos (apenas el 12% y el 9%, respectivamente).[11] En resumidas cuentas: las comunidades que hasta hace pocos años conformaron el antiguo distrito de Pacaraos son las más altas del valle de Chancay y las más alejadas de los grandes centros urbanos de la costa; sin embargo, estas comunidades guardan vínculos intensos y constantes con esos centros de influencia urbana, su mercado y sus medios de difusión cultural (véanse cuadros n.° 1, n.° 2 y n.° 3).

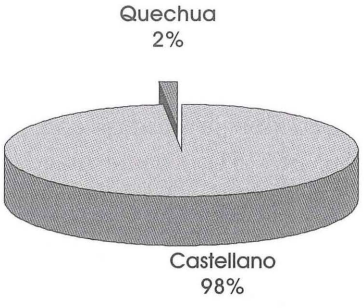
Los comuneros ocupan funciones determinadas por un sistema de cargos, donde, idealmente, se ingresa alrededor de los veinte años y se sale a los sesenta, (después de asumir cerca de dieciocho cargos por un máximo de tres años). La sucesión alterna entre cargos civiles y religiosos (Mendizábal 1964 y Fuenzalida 1976). Los cargos civiles se agrupan sobre todo en torno a organizaciones que, entre otras funciones, representan a la comunidad frente al Estado.[12] La más importante de estas organizaciones es la directiva comunal. Esta directiva —conformada por un presidente, un vicepresidente, un teniente go-

[10] Una manera de confirmar los alcances de esta mejora en los servicios de salud es el aumento de la esperanza de vida en la región, visible en el incremento de la población mayor de 60 años en un 200% entre 1972 y 1981.

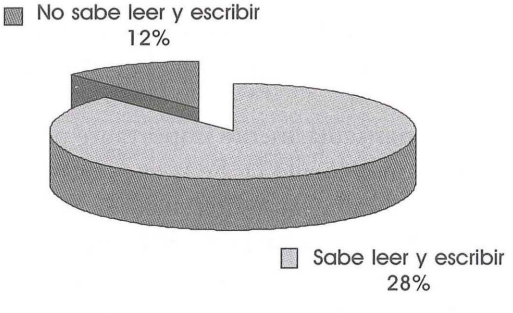
[11] Este rasgo, que puede ampliarse a toda la sierra de las provincias de Huaral y de Canta, se remonta hasta la década de 1940. Según el censo nacional de aquel año, más del 56% de la población de la entonces provincia de Canta (que incluía tanto el valle de Chancay como el valle del Chillón) contaba con instrucción escolar. En 1962 habían en la provincia un total de 99 escuelas (de primer y segundo grado de primaria) y 275 profesores para un total de 8 334 alumnos matriculados. El caso más notable de este incremento de la instrucción de los habitantes de la entonces provincia de Canta es la comunidad de Pariamarca (distrito de Lachaqui) donde el 75% de las familias cuentan en su seno con uno o más profesionales (Vadillo 1963).

[12] Muchas de estas organizaciones al interior de las comunidades reciben instrucciones, intereses, financiación y recursos humanos de las dependencias del Estado presentes en la comarca: el Ministerio de Salud, que asesora sobre planificación familiar; el Programa Nacional de Alimentación (Pronaa), que da insumos a los clubes de madres de la comunidad; el Ministerio de Educación, que abastece de profesores a la escuela; el Fondo de Cooperación para el Desarrollo (Foncodes), que asesora la construcción y ampliación de canales de regadío; y el Programa Nacional para la Mantenimiento de Cuencas, Hoyos y Suelos (Pronamachs), que siembra especies forestales en eriales. Así, la Asociación de Padres de Familia (Apafa), organiza «mitas alimenticias», suerte de pensiones diarias para los profesores del Ministerio de Educación. Los clubes de madres tienen a su cargo el funcionamiento del comedor popular, financiado y supervisado por la sede provincial del Pronaa en la ciudad de Huaral. Y las juntas de regadores, por su parte, realizan la coordinación entre los comuneros y Foncodes.

Cuadro n.° 1
Población actual de las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos según idioma materno aprendido en su niñez (INEI 1993)



Cuadro n.° 2
Población actual de las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos según condición de alfabetismo (INEI 1993)



Cuadro n.° 3
Población actual de las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos según idioma materno aprendido en su niñez (INEI 1993)



bernador, un fiscal, un tesorero y varios subalternos— es recompuesta anualmente según la antigüedad y jerarquía de los comuneros. El presidente dirige las asambleas mensuales donde todos los comuneros —aquellos que asumen los cargos de la comunidad— discuten y toman decisiones.

Las comunidades suelen dividirse en grandes grupos llamados barrios. Entre los barrios se reparten las familias de la comunidad, los espacios del pueblo, los terrenos de pastos y las autoridades rituales de las principales fiestas. Las familias se agrupan, además, alrededor de «juntas» con fines predominantemente económicos (Salvador 1986: 147-151), y de hermandades o cofradías en honor a alguna imagen católica. Así, cada año, las cofradías celebran misas, pasean en andas la imagen de su patrón (que puede ser el Espíritu Santo o la Virgen del Rosario), hacen el rodeo de su ganado, y visitan bailando la capilla que han construido en las afueras del pueblo.

Todas las comunidades poseen tierras para la agricultura y la ganadería. Existen tierras agrícolas de propiedad y uso exclusivamente familiares. Estos terrenos se concentran en las partes bajas y medias del territorio (entre los 2 900 y 3 500 metros de altura aproximadamente), son heredables y pueden venderse a terceros. Los cultivos privilegiados a esta altura son el maíz, las habas, la alverja, el olluco *(Ullucus tuberosus Loz)*, la oca *(Oxalia cuzcensis Knuth)* y la papa, cuyo ciclo de producción está normado por un calendario más o menos estricto (véase cuadro n.° 4).

Existe un cultivo particularmente importante para el sustento del ganado durante la época de sequía: la alfalfa. Se la encuentra solo en parcelas familiares, donde, una vez sembrada —y a diferencia de los demás cultivos— se mantiene de ocho a diez años. Una chacra de alfalfa provee de forraje entre cinco y seis veces al año con un periodo intermedio de crecimiento de dos meses.

Hay, además, tierras agrícolas de propiedad comunal dedicadas periódicamente o al cultivo de papa de temporal (sin otro riego que la lluvia) o al pastoreo del ganado vacuno. Anualmente, la comunidad escoge uno de estos terrenos, ubicados entre los 3 000 y 3 800 metros de altura, y lo reparte entre todos los comuneros. Una vez que todos han barbechado, sembrado y cosechado, la directiva comunal declara ese terreno «en descanso», es decir, solo utilizable como pasto para el ganado vacuno. De este modo, todos los años, en un terreno se barbecha y se siembran los productos acostumbrados; en otro se cosecha lo sembrado el año pasado; y en el resto se deja crecer el pasto para el ganado (véase cuadro n.° 5). [13]

[13] Este uso de los sectores de papa de temporada es una muestra de la importancia que se da a la ganadería. Una optimización de este sistema agrícola exigiría que, un año después de la cosecha

Cuadro n.º 4
Calendario agrícola de los productos de pan llevar en las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos

Productos	Maíz	Habas	Alverja[14]	Cebada	Olluco	Oca	Papa	
							riego	lluvia[15]
Enero	S	S	S	S	Cu	Cu		
Febrero	S	S	S	S	Cu	Cu		
Marzo	Cu							
Abril							Co	
Mayo		Co1					Co	
Junio		Co1	Co1		Co	Co		Co
Julio	Co1	Co1	Co1		Co	Co	S	Co
Agosto	Co2		Co2	Co			S	
Setiembre		Co2			S	S		
Octubre					S	S		S
Noviembre		S						S
Diciembre		S						

Fuente: Borea, Neyra y Rivera 1999, elaboración propia.

Donde	Representa
S	Siembra
Cu	Cultivo
Co1	Cosecha destinada al comercio
Co2	Cosecha para el propio consumo

de papa de temporal en un sector, se continúen cultivando allí mismo otros productos. Ello es perfectamente posible, al menos durante los cuatro años siguientes, si se utilizan productos adecuados al progresivo desgaste de la tierra. Pero, en vez de continuar sembrando productos como la oca, el olluco, la cebada *(hordeum vulgare)* y el trigo *(triticum sp.)*, en ese orden, se prefiere usar los terrenos en provecho del ganado.

[14] El maíz, las habas y las alverjas, destinadas parcialmente a la venta en el mercado, son cosechadas en dos momentos distintos. El primero se realiza cuando aún están verdes (Co1), en previsión de que se malogren antes de su venta. El segundo, cuando son para el consumo familiar, se realiza unos meses después, en espera de que se seque para que sea más fácil el almacenamiento del producto (Co2). El resto de productos tiene solo una cosecha (Co).

[15] El cultivo de la papa dependiente de las lluvias (llamada «de temporada») se lleva a cabo en un lugar distinto cada año. Todas las comunidades tienen pues establecido un determinado número de sectores (alrededor de diez) y el orden de sucesión entre ellos.

Cuadro n.º 5
Rotación de las tierras de cultivo sin riego en las comunidades que conformaron el antiguo distrito de Pacaraos[16]

Sectores \ Años	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
1									
2									
3									
4									
5									
6									
7									
8									

Fuente: Borea, Neyra y Rivera (1999), elaboración propia.

	Barbecho y siembra
	Cosecha
	Forraje de ganado ("descanso")

Pero los alfalfales y los terrenos en descanso no son los únicos recursos de la ganadería. Ni siquiera los más importantes. Los extensos pastizales de puna, de propiedad comunal, albergan ganado vacuno y ovino. El ganado ovino permanece entre los 4 500 y 5 200 metros de altura. Es criado en las estancias: rústicas y pequeñas chozas de piedra provistas de rediles de diez metros de diámetro. Allí se reúne el ganado de una o varias familias, bajo el cuidado de un pariente (una viuda, un anciano o un niño) o de algún pastor contratado

[16] En la comunidad de Viscas hay ocho sectores: Achan, Tapas, Racutama (dividido a su vez en dos), Huascarcancha, Shumuna, Cachir y Huishwaín. En San Miguel de Vichaycocha son seis: Caranpayoc, Purunmarca, Carhuacayán, Jalachisque, Añaypampa, Carautama. Para el caso de la vecina comunidad de Pacaraos, cf. Degregori y Golte (1973: 41-49).

(llamado «huachillero»).[17] El ganado vacuno, en cambio, no es criado en estancias sino que vive libre y disperso en las querencias ubicadas entre las tierras de temporal y los 4 500 metros de altura. Durante los meses de lluvia, solo las reses de mejor raza son mantenidas en los alfalfares y tierras de cultivo en descanso. Sin embargo, a mediados de la estación seca, cuando los pastos frescos son escasos, este privilegio se torna en necesidad aun para el ganado chusco[18] (véase figura n.° 2).

Las estaciones tienen una gran influencia sobre la crianza de ganado vacuno. Las lluvias comienzan usualmente en octubre; así que en diciembre la cantidad de pasto fresco ha aumentado ya considerablemente. Comienza pues la mejor época del ganado vacuno que permanece en las alturas. A partir de entonces, y durante los primeros cinco meses del año, es decir, hasta mayo, el ganado podrá pastar cada vez más cerca del pueblo. Los criadores aprovechan su descenso para ordeñarlo e incrementar la producción de queso.[19] Muchas

---

[17] En el caso de San Juan de Viscas, una familia que cría sola sus propias ovejas nunca tiene más de medio centenar. Un grupo de familias, en cambio, sobrepasa fácilmente las trescientas cabezas. El total de ganado ovino en el territorio de la comunidad asciende a tres mil cabezas aproximadamente. Un criador suele vender en un año cerca del diez por ciento de su ganado a un precio promedio de noventa soles. La carne de oveja es vendida en su mayoría; la producción de lana, en cambio, es destinada a la confección ($1.0 = S/. 3.5).

[18] El número de cabezas de ganado vacuno de propiedad familiar parece ser muy similar entre todas las comunidades: en San Juan de Viscas existen cerca de 2 000 reses y en San Miguel de Vichaycocha, 1 800 (con un promedio de veinte reses por familia). El número de reses de propiedad comunal, en cambio, varía mucho más. La comunidad de Viscas cuenta con un fondo propio de solo veinticinco reses. Mientras que Vichaycocha posee un fondo comunal de más de doscientas reses. El valor de cambio de una res de mediano tamaño bordea los S/. 500, si ha crecido en la puna; pero si ha sido alimentada en las tierras en descanso o los alfalfares, su precio puede elevarse al doble: de S/. 1 500 a S/. 3 000.

[19] A lo largo del año, la elaboración de queso es sostenida por el ganado de engorde. En las comunidades del valle de Chancay la producción de queso está muy difundida como una labor familiar. El insumo más importante, aparte de la leche, es el cuajo o cántaro. Este se extrae del estómago de las cabras recién nacidas (o solo alimentadas con leche); llenándolo de una mezcla de leche, limón y sal; y dejándolo secar hasta volverse una blanda masa de color gris. Se corta un trozo de cuajo y se agrega a la leche para «cortarla». Es usual encontrar al padre o madre de familia —sobre todo en la cocina— con las manos sumergidas en un balde, apretando el queso, aun demasiado suelto en medio del suero, sacarlo y ponerlo en un molde circular, de diez centímetros de diámetro y siete de alto. Este molde es fabricado de cincho (paja de puna: *stipa icho*) trenzado en forma de soga. Una vez por semana un ómnibus lleno de pasajeros parte de Viscas a medianoche, con el único fin de que los moldes de queso de sus pasajeros puedan llegar temprano a los mercados de la costa. Un molde de queso de medio kilo es vendido en Huaral y Lima a ocho soles. Y se venden alrededor de quince moldes por semana. Sin embargo, el monto disminuye debido a que la policía de carreteras confisca parte de la mercadería a los comerciantes que no cuentan con carnets de sanidad, de vacunación y visa.

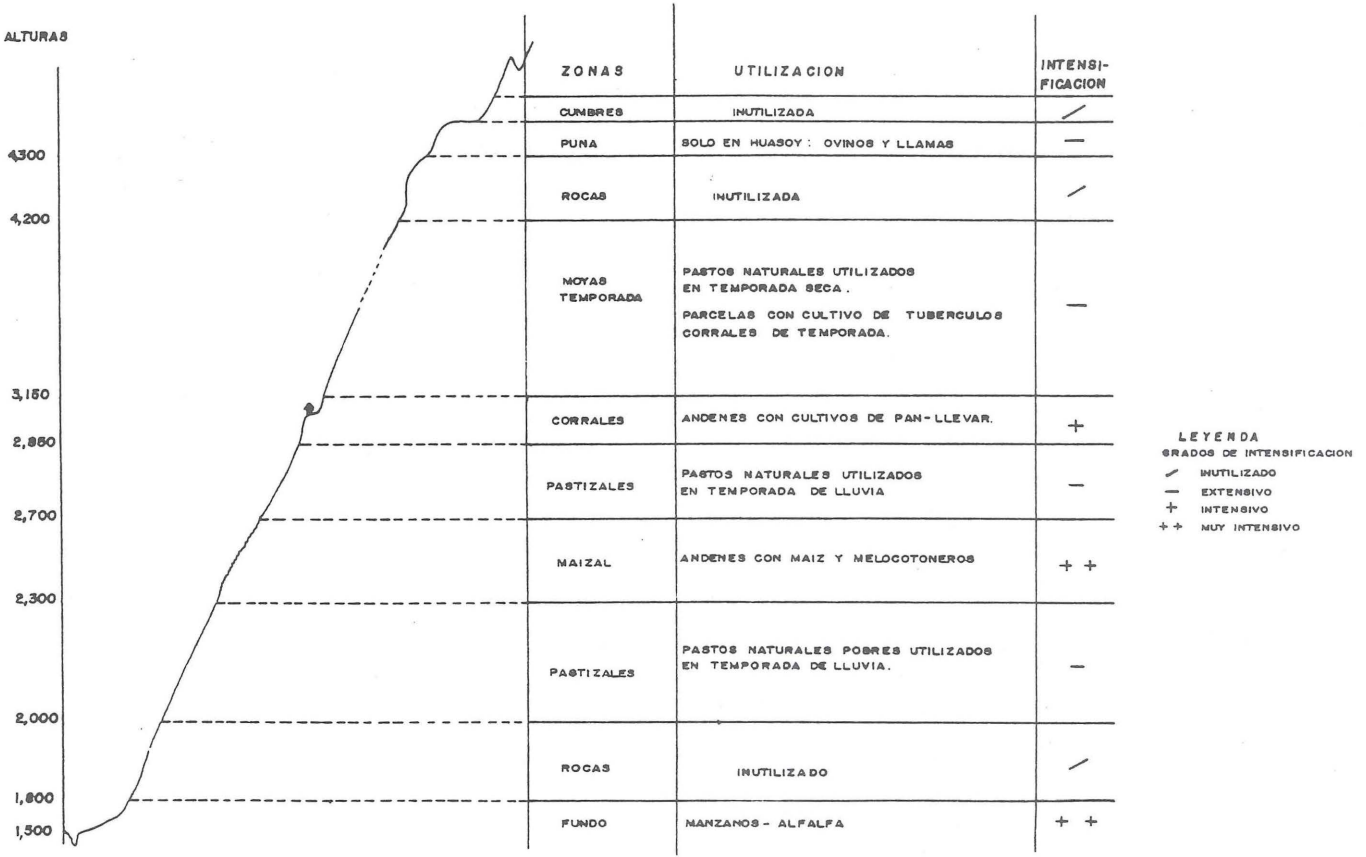


Figura n.° 2. Zonas ecológicas y niveles y tipos de utilidad en el valle del Chancay. Tomado de: Greslou y Ney (1986: 33).

comunidades eligen esta época para contabilizar el número de reses que posee cada uno de los criadores y realizar los cobros respectivos por el usufructo de los pastizales: es el «control» o «conteo». En los meses posteriores a mayo, la temporada de lluvias llega a su fin. Poco a poco desaparece la densa neblina que asciende por el estrecho valle y envuelve las villas más altas hacia la tarde. Comienza entonces una época de escasez para el ganado. Este comienza a ascender progresivamente hacia las alturas donde aun es posible encontrar suficiente pasto fresco. El ganado se aleja pues considerablemente del pueblo y vaga más libre que nunca. Solo el ganado fino, como dijimos, permanecerá en las inmediaciones del pueblo, alimentándose en las «moyas» (dehesas de las tierras en descanso) o en los alfalfares particulares —Casaverde *et al.* 1982: 117-127; Degregori *et al.* 1973: 48-57— (véase figura n.° 3).

Las celebraciones del rodeo —o, al menos, aquellas relacionadas con la identificación del ganado— se encuentran dentro de una época de cambios. Con el fin de la temporada de lluvias, las reses, que hasta entonces se han mantenido en las inmediaciones del pueblo, comenzarán su ascenso gradual e ininterrumpido hacia la puna donde aún subsiste el pasto fresco. Se trata pues de una transformación más o menos radical del hábitat del ganado. Un cambio que entraña, además, una alteración de la economía: de la explotación intensiva —en la producción de carne, leche y sus derivados—, las preocupaciones giran ahora en torno a su nutrición. Los ritos de identificación del ganado adquieren una *praxis* evidente a la luz de la época en torno a la cual se agrupan: la reafirmación de la propiedad del ganado ante su inminente alejamiento del hábitat de sus propietarios: la villa de la comunidad (véanse cuadros n.° 6, n.° 7 y n.° 8).

Cuadro n.º 6
Calendario de celebraciones del rodeo en las comunidades campesinas del valle de Chancay

Estación	Fecha		Comunidades campesinas del valle de Chancay	Distrito	Tipo de ganado[20]
	Mes	Día			
Estación lluviosa	Enero	6	San Miguel de Vichaycocha	Pacaraos	g. c.
	Febrero	8	Santa Cruz de Cormo	Atavillos alto	c.
			Santa Catalina de Collpa	Sta. Cruz	g. c.
		22 - 24	San Cristóbal de Huascoy	Acos	c.
			Santiago de Chisque	Atavillos alto	g. f.
Estación Seca	Mayo	Movible	San Juan de Uchucuánico	Acos	c.
	Junio	28-29	Santa Catalina de Collpa	Sta. Cruz	g. f.
			Santa Cruz de Andamarca		
			San Juan de Chauca		
		21 - 28	Sta. María Mag. de Ravira	Pacaraos	g. c.
			San Miguel de Vichaycocha		
			San Juan de Viscas	Atavillos alto	g. f.
			Ntra. Sra. Concepción Pasac	Atavillos bajo	g. c.
			S. A. Pariac (Huayopampa)		
	Julio	1 - 5	S. Juan Bautista de Lampián	Lampián	g. f.
			San Pedro de Huaroquín	Atavillos alto	
		12	S. A. Pariac (Huayopampa)	Atavillos bajo	c.
		23-25	S. Andrés de Canchapilca	Lampián	g. f.
			San Cristóbal de Huascoy	Acos	g. c.
		28-29	San Miguel de Vichaycocha	Pacaraos	c.
	Julio - Agosto	29 - 7	Santa Lucía de Pacaraos	Atavillos alto	g. c. - f.
			San José de Baños		
			San Pedro de Pirca		
	Agosto	5 - 9	San Cristóbal de Huascoy	Acos	g. f.
			San Juan de Uchucuanicu		
		10-13	San Pedro de Carac	27 de Nov.	
		17 - 20	San Juan de Viscas	Pacaraos	
		21-29	San Pedro de Carac	27 de Nov.	g. c.
	Agosto-Setiem.	30 - 4	San Agustín – Huayopampa	Atavillos bajo	
			San Juan de Coto	27 de Nov.	g. f.
	Setiem.	9-11	Santa Cruz de Cormo	Atavillos alto	
Estación lluviosa	Set.-Oct. Diciem.	30 - 3 8-9	San Miguel de Vichaycocha	Pacaraos	g. c.
			Santa Catalina de Collpa	Sta. Cruz	g. ?[21]

Fuente: Elaboración propia a partir de las fichas de Vivanco en el archivo «José María Arguedas».

[20] Abreviaturas. g. f.: rodeo del ganado familiar, g. c.: rodeo del ganado comunal, c.: contabilidad del ganado familiar. No se consigna fecha para c. cuando se incluye dentro de g. f. Se trata siempre de ganado vacuno, a excepción de: Vichaycocha (g. c.: ovino y equino, g. f.: ovino); Páriac (g. c.: ovino, g. f.: camélido); Andamarca (g. f.: camélido); Huascoy (g. f.:ovino, camélido, equino y caprino); y Viscas (g. f.: ovino).

[21] Durante esta fecha se marcan las reses difíciles de reunir el día del rodeo general. No hemos podido establecer aún si estas reses son de propiedad familiar o comunal.

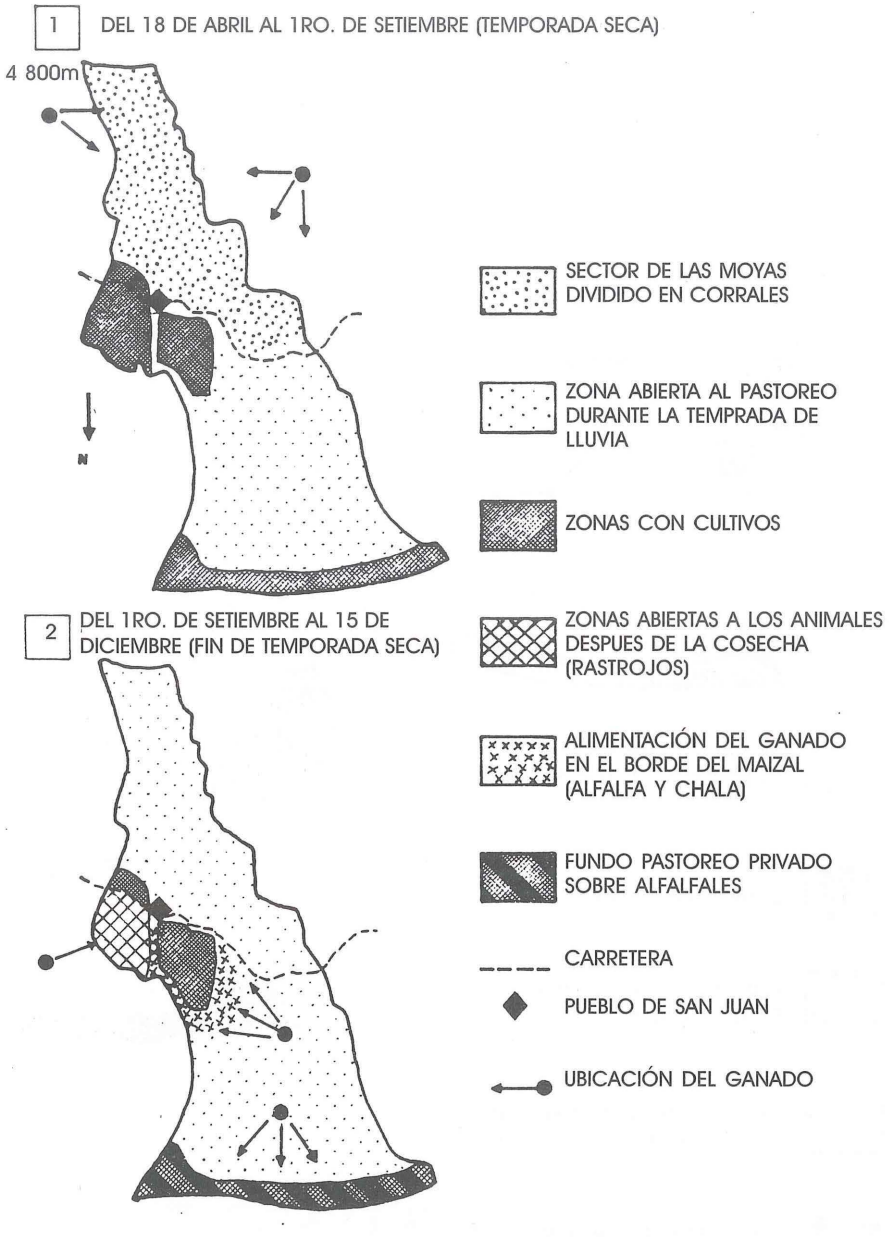


Figura n.° 3. Ciclo de pastoreo anual del ganado vacuno en el valle del Chancay. Tomado de: Greslou y Ney (1986: 98).

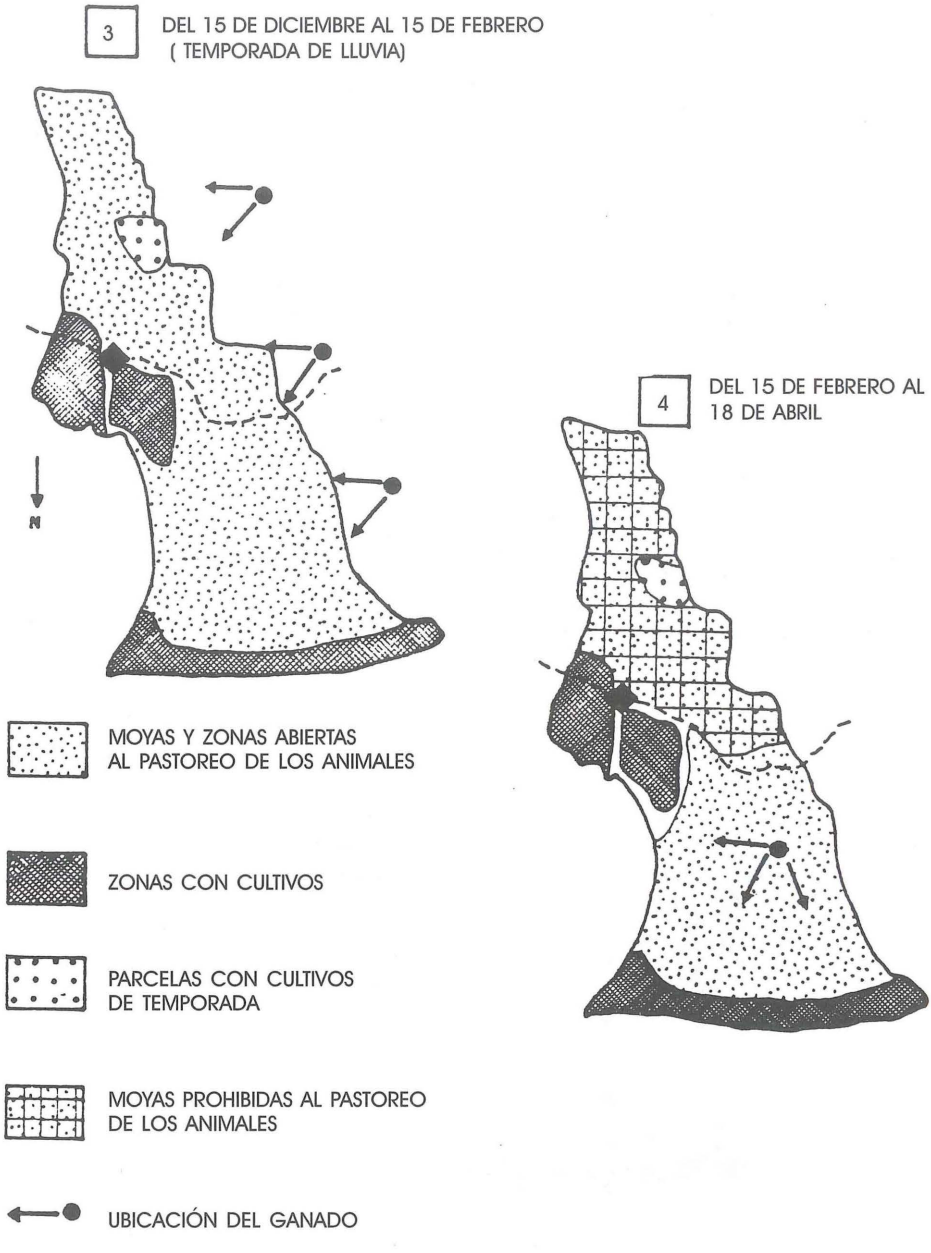
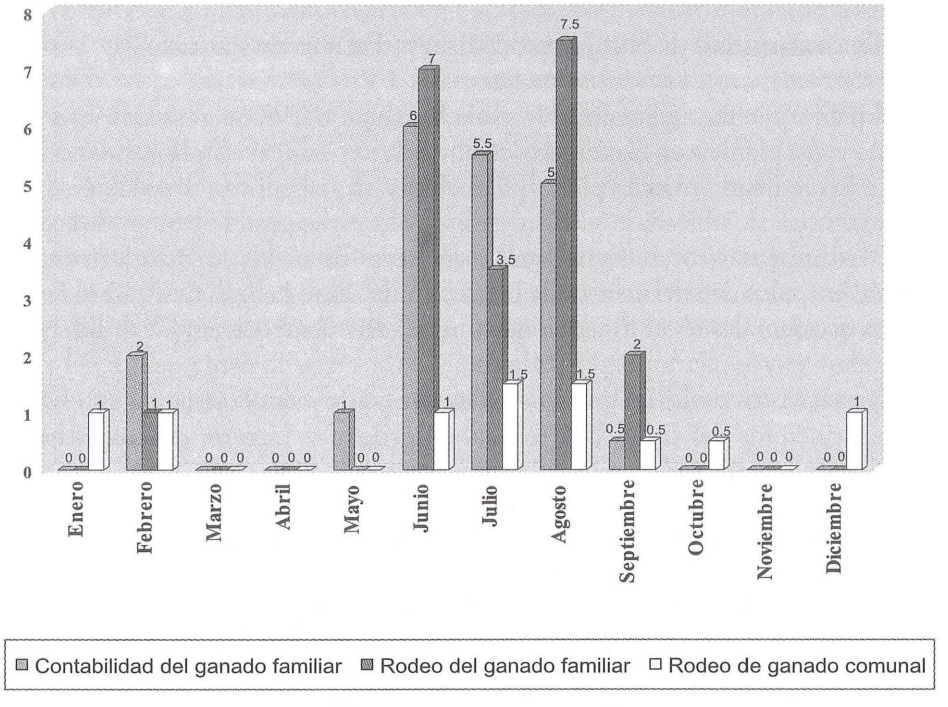
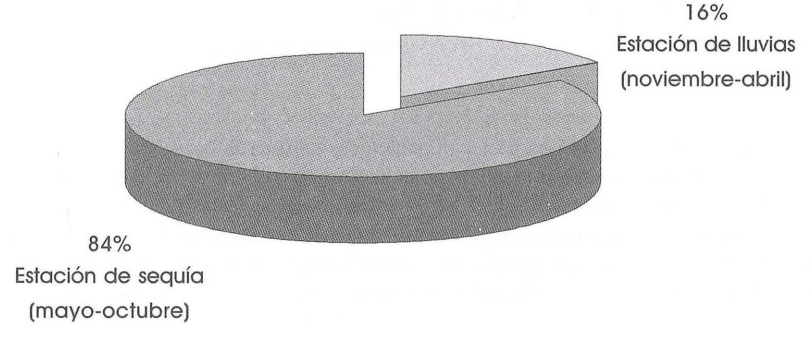


Figura n.° 3 (continuación). Ciclo de pastoreo anual del ganado vacuno en el valle del Chancay. Tomado de: Greslou y Ney (1986: 98).

Cuadro n.° 7
Distribución anual de las celebraciones del rodeo en las comunidades del valle de Chancay



Cuadro n.° 8
Distribución estacional de las celebraciones del rodeo en las comunidades campesinas del valle de Chancay



2
El rodeo del ganado vacuno de las familias de San Juan de Viscas (Pacaraos, Huaral) del 21 al 29 de agosto

2.1. La comunidad de San Juan de Viscas (distrito de Pacaraos)

El pequeño pueblo de la comunidad de San Juan de Viscas reposa sobre una agreste y alta planicie en la margen derecha del río Chancay. En la parte más alta de ese breve llano, están la plaza del pueblo y su magnífica iglesia de piedra.[1] Desde esta plaza, ubicada a 3 750 metros de altura, es posible ver, en dirección Este, las inmensas rocas negras que, manchadas de nieve, forman la frontera natural entre los departamentos de Lima y Junín. Pero la línea de cumbre de los Andes occidentales no es lo único que puede verse desde Viscas: la cordillera de la Viuda, a cuyos pies reposa el valle de Canta, y cerca de siete pueblos del valle pueden ser vistos desde las distintas calles que conforman la villa. La estadística que a principios del siglo XIX realizara Córdova y Urrutia nos brinda una descripción afortunada de su emplazamiento:

> En la cima de un encumbrado cerro se halla este pueblo [de Viscas] [...] proporciona vista alegre sobre la costa y demás puntos colaterales. Una densa neblina cubre casi en todo el año la cúspide de la montaña donde habitan, de modo que es prodigio de la naturaleza el que existan en él sus habitantes, sin que el lugar les proporcione alguna ventaja, pues para sus sembríos tienen que bajar à la quebrada. Cosechan las mismas especies que los anteriores y es habitada por 203 indígenas: 79 hombres y 124 mujeres (Córdova y Urrutia 1992 [1839]: 56).

Las tierras de la jurisdicción de Viscas limitan con las comunidades de San Juan de Coto, por el oeste; y San Pedro de Cárac, por el sur; hacia el norte, con la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos; y con Santa María Magdalena de Ravira por el este. Cárac y Coto pertenecen al distrito de 27 de noviembre,

---

[1] La iglesia de Viscas es una de las más antiguas de toda la comarca, y su arquitectura y ubicación geográfica recuerdan la famosa iglesia de Rapaz en el contiguo valle de la provincia de Huaura, cuyos murales datan del siglo XVI aproximadamente (Macera 1995). De su iglesia, los visqueños suelen decir que «era inca y fue terminada por los españoles», y que está asentada sobre un antiguo cementerio. Muchos afirman que debajo de la iglesia existe una habitación subterránea o secreta donde hasta hace poco las familias del pueblo habrían guardado los huesos de sus antepasados.

y sus villas están considerablemente lejos de Viscas; por el contrario, los pueblos de Pacaraos y Ravira —ubicados dentro del mismo distrito al que pertenece Viscas— se encuentran a pocos kilómetros de distancia.

De Viscas parten cuatro caminos principales. Uno de ellos se prolonga, atravesando la villa de Santa Lucía de Pacaraos, hacia la carretera que atraviesa todo el valle en dirección a la costa. Un ómnibus de la comunidad cubre la distancia entre Viscas y la ciudad de Huaral en seis o siete horas tres veces por semana —excepto en fechas especiales como el rodeo, en que se suceden hasta cinco salidas diarias—. Sin embargo, el transporte llega diariamente a Santa Lucía de Pacaraos, la capital de distrito ubicada a pocas horas de camino. Los otros tres senderos que salen de Viscas no admiten el paso de automóviles. Uno conduce al pueblo de Ravira, otro lleva al villorrio y maizal de Viscas llamado Rapacán,[2] y a través del último se arriba a las lejanas comunidades de San Juan de Coto, San Pedro de Cárac y San Miguel de Acos. A diferencia de estos caminos, que se dirigen todos a los bajíos; en dirección a las estancias[3] de las alturas predominan las trochas solitarias, apenas visibles y constantemente bifurcadas.

La imagen que une a todos los visqueños, la de San Juan Bautista,[4] es sacada en procesión todos los años. A este santo pertenecían, hace solo algunas décadas, grandes maizales de los bajíos y numerosos rebaños en las alturas. Los

---

[2] Todas las comunidades de la cuenca alta del río Chancay poseen un establecimiento principal y otro secundario. Para algunas, como Viscas, la villa principal es aquella fundada por la administración española en la región quechua. Para otras, sin embargo, los maizales —y las alquerías construidas a su alrededor—, ubicados en la región yunga, tienen tanta importancia como la antigua villa. Así, en ciertas temporadas, la población pasa allí varios meses y deja casi desierta su villa principal. Esta variación de hábitat parece derivarse del peso económico de los cultivos de altura baja, como el maíz o las frutas (Casaverde *et al.* 1982 [1968]: 51). La gran mayoría de comunidades posee pues dos residencias entre las cuales se desplazan según las estaciones del año. Así, durante la época del rodeo del ganado, los pueblos de las alturas cobrarán todo su vigor. Y durante los meses de la siembra del maíz, enero y febrero, los cálidos villorrios de la yunga estarán más poblados que otros meses.

[3] Vivienda y corral, ambos construidos de piedra, conforman una estancia en sentido estricto (pero también es llamado así el conjunto de ellas, o los lugares donde estas se ubican). Los principales conjuntos de estancias de Viscas son: Ruruy, Ccarapampa, Añaipampa, Rupaycancha, Azulcocha, Gumo, Chunca, Curcuitama y Cachir.

[4] El último de los profetas judíos y precursor inmediato de Cristo. Asceta, habitante del desierto y probablemente esenio, San Juan Bautista practicaba el bautismo por medio de la antigua tradición de inmersión en las aguas. La vida de este santo católico —decapitado por Herodes Antipas, a quien acusó de cometer adulterio— no solo es narrada en la Biblia, sino en los escritos del historiador judío Josefo y en el Corán. Es venerado, además, por los mandeos de Irak, quienes lo reconocen como el más grande de los profetas y el fundador de su religión (Cerutti y Pita 1998: 250-251).

maizales dejaron de pertenecer a la comunidad y fueron repartidos entre sus integrantes; en cambio, aún se conserva, si bien de manera modesta, «el ganado de San Juan» (es decir, de la comunidad). Además del sistema de cargos (véase cuadro n.° 9), los habitantes de Viscas se organizan según la división del pueblo en dos mitades principales: Cachir y Alto. Las llamamos así porque en algunos contextos rituales, como el rodeo, aparecen dos barrios adicionales: Tapas y Callas. Pero no se trata de dos grupos independientes, sino que están claramente adscritos a los barrios principales ya mencionados. Así, el barrio Callas sigue la misma melodía que caracteriza al barrio Alto y lo diferencia de su oponente: el barrio Cachir, al que se adscribe de igual manera el barrio Tapas. Aunque parece delinearse un sistema de dos pares jerarquizados externa e internamente —sistema que cobra vigor en los ritos y en los recuerdos del pasado—, en el ámbito cotidiano y festivo predominan solo Cachir y Alto.[5]

Cuadro n.° 9
Sucesión del sistema de cargos en la comunidad de San Juan de Viscas

Jerarquía civil	Jerarquía religiosa
1. Alguacil	2. Portero
3. Vocal o subalterno	4. Regidores o auxilios
5. Secretario	6. Alcalde de Rodeo
7. Tesorero	8. Capitán de Rodeo
9. Presidente de regadores	10. Alférez del patrón
11. Tesorero	12. Mayordomo del patrón
13. Presidente de comunidad	14. Mayordomo de iglesia

Fuente: Borea, Neyra y Rivera 1999.

En Viscas existen seis hermandades. La hermandad de la Virgen del Carmen (llamada «Carmelita») y la de Santa Cecilia son las más populares. Les siguen en vitalidad las cofradías de la Virgen de la Asunción (o «Asunciona»), del Señor de la Exaltación y de Santa Rosa de Lima. Además, el culto de una hermandad, desaparecido hace ya varios años, ha sido retomado recientemente por una institución nueva en el pueblo: la hermandad de la Virgen Purísima es ahora sustituida por el Club de Madres. Las tres cofradías de

[5] Los nombres de estos barrios suelen repetirse en la toponimia aledaña. Cachir, Callas y Tapas son, además de barrios, zonas de producción (Degregori *et al.* 1973: 38). Cachir es, además, el nombre de una de las mayores ruinas prehispánicas de la cuenca del Chancay: Cachirmarca («pueblo de Cachir», en quechua). Y Tapas es el nombre con el que se conoce uno de los antiguos ayllus originales de la comunidad.

mediana concurrencia —Asunciona, Santa Rosa y Exaltación— han mudado sus celebraciones a los tres días inmediatamente previos al rodeo.[6] Solo las hermandades más populares —Carmelita y Santa Cecilia—, que son al mismo tiempo las de más reciente fundación, logran hacer venir al párroco para «el día legítimo del bautizo» de sus patronas (véase el cuadro n.° 10). Estas hermandades, Carmelita y Santa Cecilia, poseen sus propias bandas de música[7] y están claramente adscritas a los barrios principales del pueblo.[8] Es po-

[6] La explicación que dan los visqueños es la siguiente: el párroco no vendría a hacer misa a Viscas por un solo día, pero sí por tres. Probablemente, el debilitamiento de estas cofradías —cuya única propiedad actual, después de la pérdida de sus tierras en obras de beneficencia o en reparticiones entre los cofrades, es el ganado vacuno— y la importancia del rodeo en Viscas ha ocasionado no solo la unión de las celebraciones de estas hermandades, sino también su adscripción, como antesala, a otra celebración de mayor envergadura: el rodeo.

[7] La Banda Filarmónica Vanguardia Carmelita pertenece a la cofradía de la Virgen del Carmen, y la Banda Juventud Visqueña está asociada a la hermandad Santa Cecilia (probablemente elegida por ser patrona de los músicos). La banda Vanguardia Carmelita (ex Vanguardia Visqueña) fue fundada en 1946, cuenta con 18 integrantes y actualmente es dirigida por el compositor visqueño Aquiles García Pastrana (a quien encontraremos como uno de los más prolíficos informantes de Alejandro Vivanco durante su estadía Viscas en 1963). Por otra parte, la banda Juventud Visqueña fue fundada en 1958, posee 18 «personales» (en su mayoría de las familias Florecín y Obispo) y en la actualidad es dirigida por el músico visqueño Luis Florecín. El renombre de esta banda es acreditado por sus tres mini *long-plays* editados y un disco de cuarenta y cinco revoluciones. Bandas de esta envergadura pueden llegar a cobrar la cantidad de $350 (en soles: S/. 1 200) por cada día; y $670 (en soles: S/. 2 300) por dos días. Para un estudio de los hechos sociales ligados a la presencia de las bandas de música en las comunidades campesinas, cf. Romero (1993 [1990]).

[8] Hemos obtenido reiterados testimonios sobre la reciente aparición —hace solo una cuantas décadas— de ambas cofradías. Este hecho nos lleva a pensar que, anteriormente, solo existieron las cuatro hermandades consideradas más antiguas: Asunciona, Exaltación, Santa Rosa y la casi desaparecida Purísima. Se ha producido, aparentemente, un proceso de debilitamiento en las organizaciones de cofradías y barrios. Tal debilitamiento ha ido acompañado de un proceso de simplificación (en el caso de los barrios) y de «creatividad» (en el caso de las cofradías). El esquema ideal reconstruido a partir de esta hipótesis nos lleva a un modelo cuatripartito de barrios (o al menos de sus autoridades rituales máximas durante el rodeo) y probablemente también de las hermandades. De este modo, tendríamos, en un pasado aun no definido, un conjunto de cuatro cofradías. Lo que nos recuerda a otro conjunto también ligado al pasado: los cuatro barrios agrupados en pares (Cachir y Tapas, y Alto y Callas). Sin embargo, en el primer caso tenemos seis cofradías y, en el segundo, solo dos barrios. Es decir, en un caso se han agregado dos hermandades —que son las más populares de todas—, y, en el otro, se han restado dos barrios —los menos populares—. Una hipótesis nos ayudaría a entender estos hechos: los cambios en el número y popularidad de las hermandades y barrios representarían dos soluciones distintas a un mismo problema. Y este problema parece ser la necesidad de simplificar y fortalecer un sistema. En ambos casos, se observa un tránsito de cuatro elementos debilitados a dos entidades fortalecidas: los barrios, por medio de la fusión de los más débiles con sus respectivos pares fortalecidos (Tapas con Cachir y Callas con Alto); y las cofradías, a través de la creación de alternativas nuevas ante el progresivo debilitamiento de las cuatro hermandades anteriores.

sible, pues, esquematizar una división dual que atraviesa distintos aspectos de la vida cotidiana y festiva (véase cuadro n.º 11).

Cuadro n.º 10
Fechas de celebración de las hermandades de
San Juan de Viscas

Hermandades	Antigüedad	Fechas de celebraciones
Virgen del Carmen	-	15-18 de junio
Santa Cecilia	-	20-24 de noviembre
Virgen de la Asunción	+	21-22 de agosto (antes: 15/8)
Señor de la Exaltación	+	22-23 de agosto (antes: 14/9)
Santa Rosa de Lima	+	23-24 de agosto (antes: 30/8)
Virgen Purísima	+	12 de diciembre (antes: 8/12)

Fuente: Borea, Neyra y Rivera (1999), elaboración propia.

Cuadro n.º 11
Divisiones duales en la comunidad de San Juan de Viscas[9]

Aspectos		Mitad 1	Mitad 2
Barrios	Principales	Alto	Cachir
	Secundarios	Callas	Tapas
Bandas de música		Vanguardia Carmelita	Juventud Visqueña
Hermandades		Virgen del Carmen	Santa Cecilia
Pastizales		del barrio Alto	del barrio Cachir
Maizales de cofradías		adscritas a 1)	adscritas a 2)
Equipos de futbol		«Alfonso Ugarte»	«Carmelita»
Ritos	del ganado	Capitán y vasallos de Alto	Capitán y vasallos de Cachir
	del agua	(*Tomayoq* Alto)	(*Tomayoq* Cachir)[10]

Fuente: Borea, Neyra y Rivera (1999), elaboración propia.

[9] La cuatripartición del pueblo, en contextos rituales, en dos pares de parcialidades parece confirmarse en otros casos. El cargo de regidor es ocupado simultáneamente por cuatro comuneros ordenados jerárquicamente. Además de sus funciones cotidianas —que consisten en proteger las sementeras del ganado díscolo—, participaban en las celebraciones de limpieza de acequia. Allí, los regidores se repartían entre los cuatro canales de agua y proveían de chicha de maíz, coca y claveles a los comuneros que limpiaban los cauces. Luego, ornamentaban una cruz que debía emplazarse sobre unas piedras especiales. Ahora bien, como veremos, es en la limpieza de acequia que se eligen los dos capitanes y los dos alcaldes del rodeo, uno para cada barrio. Más tarde, el alcalde recibe una cruz que adornará y entregará a los mozos que la llevarán hasta una piedra ubicada en los límites de la comunidad. Tenemos pues varios puntos en común entre los cuatro regidores y las autoridades del rodeo: un contexto (la limpia de acequia), un emblema (la cruz) y una función (su ornamentación y entrega a un inferior para su colocación). Algunas veces coinciden los cargos de capitán y regidor en una misma persona. La elaboración y el diseño de los emblemas del rodeo, la bandera y la *tinya*, son encargados a los regidores. Además, la relación jerárquica entre el capitán y su alcalde, sumada a la existente entre ambos barrios implica una relación jerárquica entre cuatro elementos. Esta relación a su vez recuerda la jerarquía entre los cuatro regidores. En síntesis, la jerarquía entre cuatro elementos, la cruz como emblema, la función de entregarla y la participación dentro de un mismo ritual, son rasgos en común que parecen robustecer el esquema de la cuatripartición.

[10] Colocamos entre paréntesis este cargo porque ya no existe (para un testimonio sobre el *tomayoq* cf. anexo sobre otros ritos de la región y Rivera 2002b).

2.2. Programa general del rodeo de San Juan de Viscas

Los lugareños de Viscas y sus parientes en la ciudad de Lima consideran una fecha como la más importante del año y de toda la comarca: el rodeo (véase cuadro n.° 12). El clima de fiesta en el pueblo está presente del veintiuno al veintinueve de agosto. Los cuatro primeros días se celebran los días de los santos epónimos de tres cofradías. En la noche del veinticuatro, día central de la tercera cofradía, la directiva comunal llama a cabildo para el «reconocimiento» de los capitanes y vasallos: los protagonistas de las celebraciones del rodeo propiamente dicho que acaba de comenzar.

A partir de entonces, las actividades del rodeo giran en torno a las competencias entre las dos mitades del pueblo. El día siguiente, veinticinco de agosto, los dos barrios del pueblo, dirigidos por sus autoridades máximas (los capitanes), reúnen y despachan a los jóvenes encargados de traer el ganado al pueblo (los vasallos). Los capitanes guían a sus vasallos por las casas del pueblo. En cada una de ellas reciben el agasajo de una pareja de criadores de ganado. Al atardecer, el pueblo se encuentra reunido en dos grandes grupos: son los barrios que despiden a sus vasallos hasta las afueras del pueblo, donde pernoctarán.

En la madrugada siguiente, el veintiséis de agosto, los vasallos parten en busca del ganado disperso en las estancias de las alturas de la comunidad. Durante todo el día, juntarán el ganado en grupos cada vez mayores y lo conducirán al redil del barrio al que pertenecen. En este redil, cercano al pueblo pero aun en las alturas, ellos pasarán la noche cuidando el ganado reunido. Será su segunda y última experiencia, durante el rodeo, de la unión de las noches frías de agosto y las llanuras solitarias de las alturas. Ese mismo día, en el pueblo, los comuneros adultos —también divididos en dos mitades pero con nuevos nombres, Tapas y Callas, en vez de Cachir y Alto— reúnen el ganado de las cercanías. Las autoridades, las cotidianas (la directiva comunal) y las de la fiesta (los capitanes), preparan el recibimiento a los vasallos y al ganado que descenderán el día siguiente. Por la noche, otro grupo de jóvenes, venidos de las ciudades de Lima y Huaral, celebran un baile en el pueblo.

El día «principal», 27 de agosto, los dos barrios principales envían, de madrugada, sendas comitivas al encuentro de los vasallos. En el pueblo y en los rediles de las alturas se prepara su descenso. Los barrios forman grupos separados en las lomas de los cerros cercanos. Allí están los capitanes con sus largos mástiles llenos de cintas de colores; la banda de música que afina sus instrumentos; las mujeres que «enfloran» y dan de beber a todos los participantes; los personajes disfrazados: la *mamala* y el guardián. Pero no todos están en las lomas: gran parte del pueblo, en especial los niños, espera en la entrada por

Cuadro n.º 12
Calendario anual de festividades en la comunidad de San Juan de Viscas

Festividades	Fecha	Celebrantes
Siembra de los maizales de los patrones del pueblo y de las hermandades	3-4/2	La comunidad y las hermandades
Semana Santa	Primera semana de abril	La comunidad
Fiesta de las cruces	3/5	Devotos de la cruz de mayo
Ascensión del Señor	Movible (mayo)	Cofradía Asunciona (?)
Limpia de acequia	Movible (mayo)	La comunidad
Día de la Virgen del Carmen	15-17/6	Hermandad Carmelita
Día de San Juan Bautista	23-24/6	La comunidad
Día de San Antonio	25/6	La comunidad
Víspera y días de las tres hermandades	21-24/8	Las tres cofradías
Rodeo	24-28/8	Barrios principales, juntas y familias
Día de Santa Cecilia	22-23/11	Hermandad de Santa Cecilia
Día de la Virgen Purísima	12/12	Club de Madres
Fiesta del Niño	24-25 /12	Club de Madres

donde atravesarán los barrios (siempre en el mismo orden: primero la parcialidad de Cachir y luego la de Alto).

Poco después del mediodía, se oye la explosión de los petardos y la melodía del rodeo del primer barrio. Los vasallos comienzan a arrear el ganado batiendo sus zurriagos, mientras los criadores apostados en las lomas se sujetan de las manos formando un enorme círculo. Entonces, el ganado, los vasallos y la ronda de criadores del primer barrio inundan los cerros cercanos al pueblo de música y baile, de gritos y detonaciones, de algarabía y polvareda. El ganado y toda su comitiva atraviesan las calles del pueblo bajo una lluvia de confites y monedas. Los niños hurgan entre las patas de las bestias y despojan los arcos de sus objetos preciosos. En medio de la polvareda, el ganado finalmente entra al redil de la comunidad y todo vuelve a empezar: es el turno del segundo barrio de Viscas, en competencia perpetua con el primero.

Cuando el segundo barrio ha cumplido su itinerario, solo dos jóvenes solteros permanecen en el redil y todo el pueblo se reúne en un breve llano formando dos círculos aun más grandes que los anteriores. Está a punto de

oscurecer y el frío arrecia, pero las rondas —que son quizá el baile más antiguo del Perú: la *kachwa*—[11] no cesarán de bailar hasta que los capitanes decidan que ha llegado la hora del banquete o comilona. A un lado de las «mesas» —mantas tendidas en todo el borde del llano— las criadoras destapan sus grandes ollas y sirven sus «sabores» (viandas). Todos los participantes —comuneros, jóvenes y visitantes—degustan los distintos sabores ofrecidos por las mujeres casadas y sus hijas. Después de comer, siempre bajo la orden de sus capitanes, los barrios vuelven a formar, en medio de la noche, dos grandes círculos. Una al lado de la otra, las rondas giran alrededor de sus respectivas bandas y capitanes hasta que estos ordenan bailar el *kiwyu*, ese particular baile solo ejecutado en las alturas de la sierra de Huaral. Los barrios acabarán la noche recorriendo las calles del pueblo con este baile.

Este día, el 27 de agosto, es quizá el momento más fastuoso del rodeo. Se suceden entonces emblemas, personajes y acontecimientos de una variedad y complejidad únicas en las celebraciones. Pareciera, incluso, que las actividades de los días previos no han sido sino una suerte de preparativo para este momento. Si el ganado no descendiera, todas las actividades relacionadas con los capitanes y los vasallos (su reconocimiento, su despacho y agasajo) habrían sido inútiles. Con su descenso se marca pues el éxito y el fin de una primera etapa y solo entonces se podrá identificar el ganado. La reunión del ganado y los hombres constituye un acontecimiento clave en el rodeo. La participación incluye a todo el pueblo y ocupa la mayor cantidad de horas del día.

En el penúltimo día del rodeo de Viscas, el veintiocho de agosto, se da la «apartación». Este día, cada uno de los criadores acude al redil del pueblo en busca de su ganado. Allí espera la directiva comunal, a cuyo tesorero los criadores deben pagar cierta cantidad de dinero según el número de cabezas de ganado que saquen del redil. Cada criador lleva su ganado a su propio redil. Entonces, junto a su familia o al grupo de familias (junta) al que pertenece, procede a marcar, señalar y encintar sus reses. Este día, cada familia diseña su propia bandera, ostenta su propio conjunto musical, entona las canciones (*takis*), y come las viandas y exhibe los adornos (las *wallchapas* y los *aparis*) hechos por su misma familia. Las actividades se ordenan ahora alrededor de las familias, y no de los barrios. Una vez que ha sido identificado, el ganado es arreado por los criadores y sus familiares en dirección a las afueras del pueblo. Seguidos por la banda de músicos, hacen rondas y se bañan en confites y serpentinas. El ganado atraviesa las capillas apostadas en los caminos rumbo a las majadas de

[11] Cf. D'Harcourt 1990 [1925]: 103 y ss.

las alturas, pero los criadores y su comitiva se detienen allí. En el camino de regreso al hogar del ganadero —donde seguirán las celebraciones en un estilo más libre de las actividades propias del rodeo— continúan las rondas, los cantos y la música.

Para muchas familias este es el último día de las celebraciones del rodeo. Algunas, en cambio, salen del pueblo, en la madrugada del día veintinueve, rumbo a las estancias donde habitan sus rebaños de ovejas. Allí, los pastores de las alturas, ya avisados, esperan a las familias con todo listo para el rodeo. Otras familias permanecen en el pueblo, donde entierran, en medio de una fiesta particular, los restos de la herranza (las cintas viejas, la pelambre cortada, los trozos de orejas, etc.) junto con otros objetos preciosos. Pero cuando este día acaba, todas las familias ya han retornado a sus casas, donde reposarán de los nueve días de celebraciones. Así termina el rodeo de San Juan de Viscas (véase cuadro n.° 13).

2.3. Los protagonistas del rodeo

La limpieza de los canales que traen el agua de regadío involucra, en todos los Andes, un conjunto de ritos tan variados y sorprendentes como los del rodeo del ganado. Podría decirse que ambos son los ritos anuales más extendidos y de mayor raigambre indígena del Perú. Si el rodeo marca un hito en el ciclo ganadero, los ritos conocidos como la limpieza de acequia marcan otro de igual importancia en el ciclo agrario. Se trata pues de dos momentos tan fundamentales como lo son —para todos los pueblos andinos, así como para muchos otros— las actividades a las que aluden: la ganadería y la agricultura.

La limpieza de las acequias del pueblo de Viscas es en el mes de mayo. Entonces se suceden una serie de actividades específicas de esta festividad y esta región,[12] en medio de las cuales se elige a los próximos capitanes del rodeo. Los capitanes son las autoridades máximas durante los días centrales del rodeo.[13]

---

[12] La situación respecto a este importante rito parece ser muy similar al caso del rodeo: la bibliografía etnográfica es escasa y los intentos de interpretación de sus ritos son casi inexistentes. Una descripción somera de ellos alargaría demasiado nuestra exposición y nos alejaría mucho de nuestro tema. Aquí no describiremos más que el momento específico en que se eligen a los capitanes. Sin embargo, la gran cantidad de información sobre la «limpia de acequia» en el valle de Chancay que contiene el archivo de Arguedas y Vivanco nos ha motivado a iniciar el estudio —que esperamos sea más completo que el presente— de sus manifestaciones propias y, en especial, de sus relaciones con el rodeo.

[13] En las comunidades de San Pedro de Pirca y de San Juan de Coto —donde se realizan rodeos similares— los «capitanes» son denominados «capataces».

Cuadro n.º 13
Calendario de las celebraciones del rodeo en San Juan de Viscas

Celebraciones diarias	Fechas	Celebrantes
Elección de las autoridades del rodeo (limpia de acequia)	Movible (mayo)	La comunidad
Día de la Virgen de la Asunción	21-22/8	Cofradía Asunciona
Día del Señor de la Exaltación	22-23/8	Cofradía Exaltación
Día de Santa Rosa de Lima	23-24/8	Cofradía Santa Rosa
Reconocimiento de las autoridades	24/8	Barrios principales
Despacho de los vasallos	25/8	Barrios principales
Reunión del ganado por barrios y baile social	26/8	Barrios principales y secundarios
Ingreso del ganado y primera «apartación»	27/8	Barrios principales
La «apartación» del ganado por familias	28/8	Familias o juntas
El entierro de las señales (y rodeo del ganado ovino)	29/8	Familias o juntas

Tendrán la última palabra sobre todos los acontecimientos y decisiones, desde el día de su reconocimiento por las autoridades cotidianas de la comunidad, hasta el día en que el ganado les sea entregado. La misión que las familias de criadores les encomiendan, a través de su directiva comunal, no es otra sino traer el ganado disperso en las alturas y reunirlo en el redil del pueblo. Este cargo, adjudicado según un sistema propio de las comunidades campesinas andinas, es ocupado simultáneamente por dos comuneros. Esto obedece a que son dos los barrios principales en que se divide el pueblo de Viscas. Así, se nombra un capitán del barrio Cachir y otro del barrio Alto. Cada uno llevará su propio emblema, bailará con su propio barrio y dirigirá a sus propios vasallos.

Si bien es el capitán quien corre con gran parte de los gastos y es quien decide y organiza las etapas del rodeo, su cargo siempre posee colaboradores. La directiva comunal pondrá bajo su mando, el día de su reconocimiento, los vasallos necesarios para su misión, y también costeará algunos gastos. El mismo día de la elección de los capitanes, se designan otros dos cargos: los alcaldes y los

porteros de cada barrio. Los alcaldes tienen como emblema una cruz primorosamente adornada y son, en principio, quienes se encargan de supervisar el comportamiento de todos los integrantes de su barrio. Aunque está siempre bajo las órdenes del capitán, el alcalde a veces es llamado también «capitán». Pero siempre se le distingue por su rango inferior —verdadero nexo entre el capitán y sus vasallos— y sus funciones rituales y atuendo particulares. Estos alcaldes están identificados, de modo más o menos implícito, con los capitanes de los barrios secundarios: Tapas y Callas. Así, el capitán de Cachir tiene como alcalde al «capitán» de Tapas; y el alcalde del barrio Alto no es sino el «capitán» del barrio Callas. Sin embargo, la idea de unos capitanes exclusivos de Tapas y Callas no es clara ni manifiesta entre los visqueños. Por otro lado, la función principal del cargo de portero —ocupado siempre por un hombre no casado— es la de velar, durante toda la noche del día veintisiete, el ganado reunido en el redil comunal.

Estos tres cargos —capitán, alcalde y portero— son señalados en una de las varias jornadas que toma la limpieza de los canales de regadío del pueblo. El día en que los comuneros se ocupan del canal principal, sus mujeres sirven el almuerzo en una explanada a seis kilómetros del pueblo: Ricricancha. Esa tarde, alrededor del mediodía, todos almuerzan juntos y en ascuas. Algunos no disimulan su gran apetito y terminan pronto. Entonces se suman a la «armada» de coca que forman los que ya comieron y de la que los andinos gustan tanto.[14] Mientras disfrutan, sentados en círculo, de las hojas de coca y algunos tragos de aguardiente, el presidente de la comunidad discute algunos detalles con su secretario, se pone de pie frente a todos y, en tono solemne, «llama la atención» a los comuneros:

> ¡Señores! Ha llegado el momento de nombrar a los capitanes para nuestro rodeo que, como todos sabemos, celebramos en nuestro pueblo en el mes de agosto. Todos los años, sin faltar uno. Les ruego que mantengan silencio y

[14] Llaman «hacer la armada» al consumo, a solas o en grupo, de hojas de coca. Este hábito está sometido, en todos los Andes, a una más o menos estricta etiqueta. Primero, es necesario quitar cuidadosamente la nervadura central de la hoja. Algunos doblan la hoja por la nervadura y la sacan con los dedos; otros, más expertos, introducen la hoja entera en la boca y tiran de la nervadura a través de los dientes. En la boca, las hojas son acumuladas una a una. Nunca se las mastica. Solo se las mantiene dobladas y entrelazadas, formando un bolo que cabría fácilmente en un puño cerrado, en uno de los carrillos. Allí pueden conservarse las hojas entre una y seis horas, según el gusto o la necesidad de la persona. Para designar estas acciones suelen usarse también los verbos quechuas *mishkipaay* (que viene de *mishki*, «dulce»), y *chakchay*. Cabe anotar que en Viscas parecen ser muy poco usual el empleo de complementos de la coca, tan comunes en otras regiones, como la cal y la *llipta* o *tuqra* (masa blanda y oscura hecha a base de la ceniza de distintas hierbas).

> escuchen los nombres de los que este año tienen los cargos de capitán, alcalde y portero.[15]

Entonces el secretario, de pie y un poco detrás del presidente, comienza a leer de su cuaderno los nombres de los comuneros y los cargos que se les asigna a cada uno. Su lectura sigue, de mayor a menor importancia, dos órdenes jerárquicos claros: el de los cargos —de capitán a portero— y el de los barrios —del barrio Cachir al barrio Alto—. Cuando escuchan sus nombres, los comuneros elegidos se ponen de pie y caminan hacia el presidente. Caminan con parsimonia y se detienen frente a las varas de mando de las autoridades. Igual que el resto de comuneros, los nombrados guardaban pocas dudas sobre su elección: este día es más una confirmación que un anuncio, y más una fiesta que una respuesta. El pueblo se halla reunido en las afueras de su villa. En medio de las pampas, los elegidos y sus mujeres están frente a su sociedad, a sus autoridades y a su responsabilidad de comuneros y hombres de familia. Se forma un breve y solemne silencio hasta que, finalmente, toma la palabra quien fue llamado primero. Con la emoción propia de estos acontecimientos, más o menos oculta por un acento lacónico, el capitán del barrio Cachir responde: «Muy bien señores... ¡Me toca! ¡Voy a pasar!».

El silencio de los espectadores se convierte en murmullo, mientras el resto de nombrados afirma su conformidad con los cargos de alcalde y portero. Cuando llega el turno del capitán del barrio Alto, otro silencio se impone, aunque menos logrado: la sucesión de voces termina y todos se levantan. Entonces, los escasos aplausos se hunden bajo las melodías que la banda de música comienza a tocar y las voces de quienes comienzan a bailar. Este es el comentario de uno de los presentes:

> Cuando se termina de nombrar a los tres cargos de un barrio, tocan el tono de ese barrio. Cada uno tiene su tono exclusivo y los músicos lo siguen. Tocan y vienen los cohetones [explosivos]. ¡Pum! ¡Pum! ¡Pum! Cuando los músicos comienzan a tocar, vienen las señoras de los nombrados, y todos se enlazan entre sí. Un poquito están ya todos con el licor en la cabeza. Entonces, ya tiran su wahe, su yaraví: «¡Viva el barrio de Cachir!», «¡Viva!». Hasta que

[15] Las citas de testimonios recopilados durante la etnografía constituyen, en su mayoría, transcripciones de cintas magnetofónicas grabadas durante nuestro trabajo de campo. Pero hay excepciones sobre todo en los textos más pequeños, en los que se recogen las expresiones que usan los mismos participantes de la fiesta. En estos casos, tanto como la grabación magnetofónica, cuentan la observación participante, la filmación y los documentos elaborados por los pobladores.

> terminan y le brindan su traguito a todos los presentes. Así es de Cachir, y después igual de Alto, pero siempre con ánimo de hacerlo mejor.

Se baila la *kachwa* que tanto se danza durante el rodeo. Por un momento, todos, espontáneamente y sin ninguna dirección, siguen de modo perfecto las pautas y formas del rodeo, quizá el conjunto de rituales más fastuoso de la comunidad de Viscas y de toda la comarca.

2.4. La celebración de las cofradías (del 21 al 24 de agosto)

En Viscas, las festividades de las cofradías, del 21 al 24 de agosto, marcan, a modo de preludio, el inicio del rodeo. No hemos podido averiguar el momento en que las cofradías cambiaron los días de celebración de sus santos epónimos establecidos por el calendario cristiano. Probablemente, sin embargo, su adscripción al rodeo sea reciente y se deba más a un debilitamiento de su capacidad de convocatoria, que a una afinidad particular con la fiesta del ganado. La debilidad de las cofradías, pues, habría provocado la unión de sus celebraciones, mientras que la vitalidad del rodeo las habría llevado a plegarse a él. Ahora bien, es posible que el motivo inicial de esta conjunción haya sido el rodeo que los fieles hacen del ganado de sus cofradías. Hemos notado que las ceremonias de estos rodeos comparten el mismo esquema que los ritos de los siguientes días, a propósito del ganado particular de los criadores de Viscas.[16]

Las celebraciones comienzan el día 21. A partir de ese día, tres hermandades, durante tres días y tres noches, celebran al santo que cada una venera. Las tres fiestas guardan un mismo patrón que las divide en una víspera y un día central. Así, la noche del 21 de agosto es la víspera de la hermandad de la Virgen de la Asunción (llamada por todos «Asunciona»); el día 22 se celebra el día de Asunciona y, por lo tanto, se hace el rodeo de su ganado. Pero en la noche de ese mismo día se festeja la víspera de la cofradía del Señor de la Exaltación. El 23 es el día de Exaltación y, por la tarde, la víspera de la hermandad de Santa Rosa. Finalmente, el día 24 es dedicado a Santa Rosa, pero también al reconocimiento de los capitanes de los barrios, que marca el inicio del rodeo.

---

[16] La etnografía de los rodeos del sur andino tampoco presenta distinciones en cuanto a las celebraciones, sean estas de reses particulares, comunales o de hermandades. Creemos, pues, que una exposición detallada del rodeo de las cofradías sería, aquí, redundante respecto a las celebraciones de los días siguientes (las cuales, además, las cofradías simplifican). De este modo, solo describiremos las ceremonias particulares de estos días, y con la concisión debida a su vinculación con los ritos del rodeo.

i) La víspera

Una banda de música, contratada por la hermandad, anuncia su víspera tocando la diana desde un breve promontorio frente al pueblo. Se escuchan entonces fuertes y continuas detonaciones, en medio de las cuales los miembros de la hermandad inician un convite. En este primer convite se ofrece el «calientito»: una mezcla de aguardiente con infusiones de yerbas de la comarca. Se trata, sobre todo, de aquellas yerbas conocidas por proporcionar alivio a las enfermedades de las vías respiratorias: ortiga colorada, escorzonera,[17] *yancahuasha,*[18] *muyaca*[19] y *vira-vira*[20]. No se come en gran cantidad sino hasta el almuerzo, servido poco antes del mediodía. Ambos convites, donde los miembros de la cofradía comen juntos y en camaradería, están a cargo de las mujeres de los fieles. Alrededor de las tres de la tarde, cuando todos se han servido y los utensilios han sido guardados, las mujeres parten hacia la iglesia del pueblo. Dentro de ella harán los aprestos para la procesión: limpian el anda y la imagen del santo. Imagen y anda, una sobre la otra, son primorosamente adornadas con flores artificiales y naturales (especialmente claveles y flores de romero).

---

[17] Existen dos posibilidades: 1. *Perezia multiflora (H. y B.) Less.* Hierba silvestre de la familia de las asteráceas que se encuentra en la sierra, entre los 3 800 y 3 900 metros de altura (Brack 1999: 380) y 2. *Eryngium weberbaueri Wolff.* Hierba silvestre de la familia de las apiáceas con una distribución mayor: tanto en la sierra como en la selva alta, entre los 2 500 y 4 000 metros de altura (Brack 1999: 199).

[18] De la familia de las asteráceas, puede tratarse de *Senecio hyoseridifolius Wedd,* propia de las alturas superiores a los 4 mil metros, o de *Senecio rhizomatus Rusby,* que crece entre los 3 900 y 4 200 metros de altura (Brack 1999: 453-454).

[19] *Muehlenbeckia volcanica (Benth.) Endl.* Hierba o arbusto silvestre de la familia de las poligonáceas ubicada entre los 1 500 y 4 500 metros de altura.

[20] El nombre de esta planta varía no solo según las regiones andinas (así, adquiere el nombre de *huila-huila* en el quechua huanca), sino también dentro del mismo pueblo de Viscas donde algunos la llaman *vira-viray.* En todo caso se trata de una planta de la familia de las asteráceas que, como veremos, es muy utilizada en el rodeo. Existen tres posibles identificaciones: 1. *Gnaphalium vira-vira Mol.* También llamada *huira-huira, huira-huayo* y hierba de la vida. Planta silvestre, «herbácea, crece junto al agua; hojas alargadas, plateadas por debajo, encima con pilosidad; flor de cabezuela amarilla» propia de toda la sierra, es usada como tónico, febrífugo, antiasmático y anticancerígeno (Brack 1999: 225). 2. *Senecio Canescens (HBK) cuat.* (Sinónimos: *Culcitium canescens, C. rufescens).* También llamada *ancosh, ckola huiru, milguash, kina-kina, pfuiña* y *pulluaga,* crece silvestre entre los 1 000 y 4 500 metros de altura y es usada como expectorante, febrífugo, en malestares de la vejiga y próstata, sudorífico, depurativo de la sangre, tos, reumatismo y dispepsia (Brack 1999: 453). 3. *Senecio culcitiodes Shulz-Bip.* También llamada *huajchor, semaro-huamash* y *huamanripa*), crece de modo silvestre en la puna, por encima de los 4 000 metros y es usada como pectoral y contra el dolor del frío intenso (Brack 1999: 453).

Después de más de dos horas de preparaciones, y muy cerca del dominio completo de la noche, la imagen es sacada en procesión. Primero alrededor de la plaza y luego por las tortuosas calles del pueblo. Cualquier visqueño puede acompañar la procesión de la cofradía, pero son sus fieles quienes tienen el protagonismo. Llevan velas encendidas, rezan en voz alta, sostienen el anda y dan las instrucciones necesarias a la banda de música. Son ellos quienes, algo bebidos y muy alegres, están más atentos a las fuertes detonaciones que parecen mover los cerros sumidos en la oscuridad, y a los fuegos artificiales que rasgan la noche hasta iluminar por completo, durante breves instantes, el ancho cielo sobre la estrecha quebrada. Durante este día, el cura, que no siempre accede a visitar el pueblo, suele dirigir las oraciones —a veces provisto de un megáfono— durante la procesión. La procesión termina cuando vuelven a colocar la imagen dentro de la iglesia, luego de un último recorrido alrededor de la plaza. En medio de la noche, todos acuden a la casa del presidente de la hermandad. Allí servirán la cena y terminarán las celebraciones de ese día bailando incansablemente todos los ritmos que la banda pueda tocar: melodías del rodeo, viejos huaynos populares y ritmos de moda en la ciudad.

ii) El día

Al día siguiente, la banda de música vuelve a saludar al pueblo con la diana. Desde muy temprano, el presidente de la cofradía y sus colaboradores comienzan las visitas a las casas de los fieles. En cada una son recibidos calurosamente: se les agasaja con bailes y se ofrecen varias bebidas. Pero la recepción más entusiasta de todas se produce en la vivienda del nuevo presidente de la cofradía. Él y su mujer organizarán (con el apoyo de los fieles que elijan como sus colaboradores) la celebración del próximo año: atenderán a todos los que quieran sumarse a la celebración, contratarán una banda de música de renombre, solventarán los convites en su propia casa y se asegurarán de que el párroco del distrito acuda a celebrar misa.

En la casa del presidente se baila y se brinda en gran abundancia, la banda de música es más numerosa y se ofrece siempre más ponche del que es posible beber. Esta bebida, que todas las familias de la comarca preparan con ocasión del rodeo, se obtiene a partir de la fermentación de la harina de maíz. Cuando el maíz deshidratado, molido y hervido se ha dejado fermentar durante una semana —es decir, cuando se ha obtenido la chicha de maíz— le añaden azúcar, canela, anís y varios litros de huevo batido.[21] El resultado es una bebida blan-

[21] En el departamento de Huánuco, en la vertiente oriental de la cordillera de donde nace el río Chancay, se conoce una bebida del rodeo también llamada ponche. Pero, en vez de la chicha de maíz, esta contiene «el líquido del arroz hervido» (Villarreal 1959: 90).

ca, dulce y poco embriagante. Todas las familias de criadores preparan al menos diez litros de ponche. Pero el ofrecido en los convites a todos los participantes —sean fieles o no— es especialmente preparado por las esposas de los colaboradores del presidente actual. Si bien el nuevo presidente es elegido el mismo día de la celebración, entonces solo es responsable de la recepción en su propia casa. En cada casa se reparten, además, grandes cirios a todos los presentes, sean fieles o no. Estos cirios —de hasta metro y medio de alto y de colores muy vivos sobre un fondo blanco— son encendidos durante la misa en honor al patrón de la hermandad.

Después de misa, los fieles de la cofradía acuden a la casa de su presidente, quien, junto a su esposa, ofrecerá un gran almuerzo. No solo los fieles sino todos los que entren a su casa ese día recibirán una buena merienda: una entrada, un caldo, un segundo, un postre y varios vasos de ponche. El tipo de comidas y el orden en que son servidas durante el almuerzo son maneras adoptadas especialmente para las grandes ocasiones. En la vida cotidiana dentro de casa no suele almorzarse ni esa cantidad ni ese tipo de comidas. Así, la entrada y el postre son reemplazados por un tentempié como papa cocida, maíz tostado o por una mazamorra de alguno de los productos de la región (desde maíz hasta *mashwa*). Los platos ofrecidos en el convite son, en cambio, comidas mucho más usuales en la ciudad: guisos, tallarines, frituras, etc. La única excepción son probablemente los caldillos como la patasca (también llamada «mondongo») y el patache, platos mucho más comunes en las fiestas de los Andes. El patache es un caldo de trigo pelado y habas, al que se agrega cuero de chancho, cebolla, hierba buena, ajos y culantro.

Mientras unos recién llegan y reciben el primer plato, otros los devuelven vacíos, se disculpan por no aceptar más y comienzan a hacer su armada de coca, fuman cigarrillos y beben ponche, cerveza o aguardiente. Estos hombres forman un grupo aparte de las mujeres, quienes se ocupan de la buena distribución de las viandas. Ellos permanecen a un lado del ambiente preparado para el almuerzo: en el patio, sobre unos poyos, en una esquina del redil, sentados en el suelo y de pie, o en la entrada de la casa, conversando. Cuando suman un número suficiente, el presidente ordena comenzar el rodeo de la cofradía. Si el ganado está en un lugar muy distante, un grupo parte a traerlo; de lo contrario, el presidente invita a todos a visitar el redil de la cofradía. Entonces, las mujeres dejan la cocina en manos de unas pocas y —sobre todo la esposa del presidente— buscan las cintas de colores ya preparadas y los pequeños tamborcillos del rodeo: las *tinyas* o cajas.

La *tinya* es un instrumento común a todas las comarcas andinas y muy usado en las celebraciones del rodeo. El tamaño de este tambor varía a menudo

alrededor de los veinticinco centímetros de diámetro en los parches y los quince centímetros de alto en el aro. El aro suele hacerse de la raíz ahuecada del agave americano, en cuya superficie se practica un orificio de más o menos un centímetro de diámetro por donde sale el sonido del interior del instrumento. Los dos lados vacíos y opuestos del aro son cubiertos por dos parches sujetados entre sí con pasadores de cuero.[22] Solo uno de estos parches es percutido. A lo largo del otro parche se tiende una delgada cuerda hecha de los intestinos de un gato. Y en el medio de ella se ata la espina de un cactus. El mazo con el que se aporrea la *tinya* es de madera y el extremo en contacto con el parche es forrado con telas de varios colores. Tamborcillo y mazo llevan un asa de cuero para sujetarlos a las muñecas del músico. En Viscas se afirma que la mejor manera de afinar una *tinya* es acercándola delicadamente al fuego durante unos minutos. Después, puede ser tocada junto a otros instrumentos o sin otro acompañamiento que los gritos de exaltación lanzados por quienes la escuchan. Parece ser, por lo demás, el único instrumento verdaderamente imprescindible: una cofradía o una familia puede no contar siquiera con una orquesta de arpa y violín para su rodeo, pero siempre se preciará de la *tinya* heredada de sus antepasados.

El presidente porta un largo mástil, llamado bandera o insignia, lleno de cintas y paños de vivos colores (que describiremos en el siguiente apartado). Cuando el presidente y las mujeres se reúnen con los hombres que han juntado el ganado en el redil, comienza la marcación del ganado. Los hombres marcan las reses presionando sobre sus ancas un hierro caliente provisto de un monograma; las mujeres cambian las cintas de las orejas de las vacas, mientras cantan los *takis* de la cofradía al son del aporreo de las *tinyas*. Las señales (mutilaciones particulares de oreja para identificar el ganado) son hechas por los expertos de la cofradía. Todo se hace bajo la atenta mirada del presidente, quien sujeta su bandera quieta y erguida. Esta es la antesala del ambiente que el rodeo dispersará en los próximos días por todo el pueblo.

Después de marcar el ganado, todos parten. Bailando junto a la banda de música, todos se dirigen a la capilla de su patrón, al oratorio del santo que da nombre a su hermandad. El presidente agita su bandera. Frente a la capilla, la música y la danza se detienen. Los hombres descubren sus sombreros y todos guardan un breve silencio. El presidente toma la palabra y dirige un ceremonioso discurso a los fieles:

---

[22] En Viscas las *tinyas* suelen hacerse de cuero de cabra. Pero, según datos de otras regiones, los parches percutidos de la *tinya* pueden hacerse también de la piel de otros animales como ovejas, gatos, perros o zorros. E incluso cada parche puede provenir de un animal distinto, con el objeto de «que peleen y suene bien» cf. Quijada Jara (1985: 19), García (1989: 62) y Villarreal (1959: 96-98).

> Estamos aquí, todos presentes, para dar nuestro agradecimiento y rendir sus honores a nuestro santo patrón. Porque todos estemos bien, en unión y apoyándonos siempre. Como debe ser. Porque todos somos como hermanos dentro de la cofradía. Y yo aprovecho esta oportunidad para hacer público mi compromiso, frente a esta capilla de nuestro señor, de que cuidaré el ganado que se me ha encomendado. Mal que bien, así, entregaré lo que se pueda, si mejora o sino por lo menos igual, al próximo presidente en el año que viene. Eso es todo, señores, y muchas gracias.

Todos escuchan atentos las palabras del presidente. A veces, cuando este concluye, otros fieles se dirigen en voz alta a los miembros de la cofradía. En ese caso, se trata casi siempre de los de mayor edad, de allegados al actual presidente o de aquellos que ya han ocupado ese cargo. Cuando cesan los discursos, el presidente ordena la oración en honor al patrón. Esta dura el tiempo necesario para acomodar y encender los cirios en la capilla.

Una vez que han concluido las oraciones, el presidente ordena a la banda de música: «¡Ahora el *kiwyu*!».Y todos los fieles se ordenan de inmediato en dos columnas, una de hombres y otra de mujeres. Entonces, se ven avanzar dos inauditas columnas en medio de la creciente oscuridad que invade el valle, sobre un estrecho camino al borde de un prolongado abismo. Delante de ellas, un hombre sujeta un largo mástil salpicado de colores; y detrás, una banda toca sus instrumentos y su música atraviesa el pueblo y se hunde en la cerrada garganta del valle. Pero lo que más llama la atención son los movimientos de quienes integran las columnas: no completamente en cuclillas ni erguidos, sujetándose las cinturas y agitando los pies de mil maneras. Cuando la singular comparsa llega a la plaza del pueblo es ya de noche: la música cesa y entonces las columnas se deshacen y cada uno, de modo individual, intenta encaramarse sobre las espaldas de algún descuidado. Si lo logra, exclamará «¡Churr!», en medio de las risas de quienes observan.

Esta singular danza, y las canciones que la acompañan, están, sin embargo, desapariciendo en todo el valle. Las cofradías de Viscas apenas logran esbozarla. Aparte de los testimonios de los más viejos —y del archivo de Vivanco y Arguedas—, solo es posible hacerse una idea de su complejidad el día del descenso del ganado al pueblo, en cuya descripción abordaremos esta danza.[23]

---

[23] Existe, sin embargo, una diferencia notable entre el *kiwyu* realizado la noche del descenso del ganado y el de las cofradías: este es posterior a la marcación del ganado, mientras que aquel le antecede.

En medio de la plaza, bajo la noche, bailan y beben acompañados por la banda. Cada vez que esta concluye un tema, inicia una fuga en la que los danzantes se dispersan de inmediato. Los hombres huyen de las mujeres, momentáneamente convertidas en vacas matreras. Con una palo de madera en cada mano, las esposas juegan a cornear «a traición» a los fieles. Algunos hombres se animan a responder de la misma manera, entonces las mujeres embestidas se sacan la manta que llevan en las espaldas y las extienden a modo de capotes de brega, como en una corrida. Hombres y mujeres, pues, doblados por la cintura, corren hacia las personas más cercanas y restriegan sus cabellos sobre sus vientres, como si estuviesen atravesándolas con sus cuernos. Esta suerte de juego tiene el nombre de «vaca loca» en Viscas y se presenta en varios momentos del rodeo.

Luego de llegar a la plaza, las actividades de las cofradías varían mucho. Algunas confirman la elección del nuevo presidente entregándole la bandera que porta el que hasta entonces ha dirigido las ceremonias. Otras terminan el día con un «baile social» dentro del edificio de la comunidad, o con una «yunza» o «corta monte» frente a la iglesia. Ya avanzada la noche, es usual que lancen grandes cantidades de fuegos artificiales contra el cielo, o que se enciendan enormes castillos de fuego que iluminan las grandes y ardientes letras del nombre de la cofradía.[24]

2.5. El arribo de los familiares

Muchos jóvenes de San Juan de Viscas viven desde hace años en ciudades como Lima y Huaral. Además, no solo ellos, sino muchos ancianos pasan también largas temporadas en los hogares que sus hijos han construido en la costa. Recogimos el testimonio de un anciano de Viscas, viudo, lúcido y muy alegre:

> Me voy a Lima a ver a mis hijas, pero no me gusta estar. Bueno, por mi oído que no oye, si tuviera buen oído, podría hacer negocio. Mis hijos se van a su trabajo, me dejan en la casa, encerrado como en calabozo. Yo les digo: «¿Oigan, yo por qué me voy a quedar aquí? Todavía no he cometido ningún delito para estar encerrado en un calabozo». Al fin. La otra hija tiene su tienda. Allí, para atender a la gente, de todas maneras tiene que estar uno. Estoy andando,

[24] Durante los cuatro días en que se suceden las fiestas de las cofradías, los equipos deportivos de Viscas, Carmelita y Alfonso Ugarte organizan reñidos campeonatos de fútbol (en los que participan también los pueblos vecinos) cuyo premio se cuenta en cajas de cerveza o en cabezas de ganado.

> me salgo afuera, siquiera a darme un paseo por la calle. Y eso también es algo peligroso, ahora la situación en Lima es un poco pesada, ¿no?. Cualquier cosa puede pasar, hay ladrones, en fin.[25]

Estos ancianos y sus hijos —y muchos de los hijos de estos— regresan a Viscas en los días del rodeo. Muchos, en cambio, no regresan, sino que visitan el pueblo por primera vez en sus vidas. Don Florecín, comunero muy conversador de setenta y cinco años, nos dijo:

> Además de los hijos, vienen los nietos y también los yernos, que son de Huancayo, de Arequipa y hasta de esos departamentos lejanos como Piura y Cuzco. Y algunos vienen con sus amigos todavía. Todos los hijos de Viscas regresan ¡De dónde sea! ¡Tanta gente! ¡Hay quince, diecisiete carros, hasta camión!

La mayoría de los visitantes llega a Viscas desde la costa, después de un viaje que dura entre cinco y ocho horas. Durante los días del rodeo, en el terminal de Huaral, se llevan a cabo hasta tres turnos diarios de salida. Entonces, los carros parten repletos y con un notorio ambiente de fiesta. Decenas de bultos y paquetes se amarran sobre el techo, los niños piden mil cosas por las ventanas, y quienes retornan al pueblo después de meses saludan y son saludados por quienes solo han descendido a Huaral de compras. En el estrecho patio frente a un populoso mercado de frutas, donde todos los carros esperan la partida, se halla una pequeña fonda con varios comensales. Pero la mayoría de los pasajeros prefiere permanecer dentro del ómnibus de madera y comprar las golosinas y bocadillos de los vendedores ambulantes. Entre tanta mercadería, algunas mujeres gustan de exhibir grandes panes a los que han dado la forma de corpulentos toros y han adornado con una inmensa flor de caramelo rojo sobre sus ancas.

Al partir, el ómnibus atraviesa rápidamente la campiña que rodea la ciudad de Huaral y, en poco tiempo, el paisaje se vuelve terriblemente árido. Solo una delgada franja de verdor se estira a ambas orillas del amplio y cristalino río Chancay. Poco a poco, el valle se encañona, cubriendo el delgado camino y elevando su pendiente. La carretera —creada recién en la década de los sesenta— no cuenta con asfalto y es tan angosta que impide el paso simultáneo de dos autos en movimiento.

Dentro del ómnibus, el joven ayudante del chofer y cobrador de pasajes adopta el papel de vendedor y charlatán y comienza su discurso. Hemos escu-

[25] Una mayor profundización en el tema lo ofrece Nué (2000).

chado discursos similares en nuestros viajes por los Andes centrales y sureños y aun en los buses que recorren la ciudad de Lima. Todos ellos parecen compartir una misma estructura y un mismo conjunto de pautas. Y un mismo objetivo: atraer la atención de sus oyentes y comprometerlos con su venta. En principio estos buscan evitarlo: fijan su atención en el paisaje a través de la ventana, simulan dormir o simplemente evitan mirar al charlatán. La estrategia del vendedor, entonces, es tan común como efectiva: abunda en bromas y juegos de palabras en los que alude a temas pecaminosos y parodia la etiqueta propia de damas y caballeros. Pero, sobre todo, chancea a sus oyentes y actúa como si supiera que la risa es uno de los impulsos más irreprimibles del hombre. Ofrece regalar sus productos y lo hace, sorprendiendo y llamando la atención. Suele apelar a la «educación y cultura» de su «respetable público». Así, solo quien es una persona educada, le prestará atención; pero quien no tenga ni educación ni cultura, será indiferente a sus «humildes palabras». Se podría decir que busca presentarse como un *waqcha*, como esos jóvenes pobres y sin hogar propio que buscan progresar sustentados por su ingenio.

Cuando ya se han presentado las primeras risas —generalmente de algún grupo cercano de muchachas—, cuando ya varios han aceptado sus regalos y ya se ha ganado la atención de la mayoría de los pasajeros, solo entonces comienza a vender. Pero no lo hace bruscamente, comienza disculpándose y exhortando a la «conciencia» de todos los que viajan con él. Tampoco se limita a presentar su producto ni espera que se animen a comprarlo. Sino que comienza a repartirlo, advirtiendo que no se trata de ningún compromiso. Atraviesa por el estrecho corredor entre los asientos, acercando el mismo número de caramelos a las manos de todos los pasajeros. Finge apuro y no suplica a nadie, pero no deja de ser cortés. Por su parte, el pasajero finge distracción, no mira al vendedor sino hasta que este introduce el puñado de caramelos dentro de su campo de su visión: «¡Es sin compromiso, es para que los aprecie!».

Entonces abre sus manos sin mostrar el menor interés y los recibe. Nuestro charlatán parece pues saber uno de los descubrimientos fundamentales de la sociología: es más difícil devolver lo que ya hemos recibido, que negarse a aceptar lo que se nos ofrece. Y que el grado de «personalismo» de las relaciones es inversamente proporcional a nuestra capacidad de ser indiferentes a ellas. Para el joven charlatán, la habilidad con que maneje este conjunto de pautas dirigido a uno de los resortes aparentemente más íntimos de la vida social de sus oyentes, se traducirá en venta.[26]

[26] Los charlatanes que venden baratijas en los buses de transporte público son un fenómeno muy difundido en el Perú, sobre todo en medios de bajos ingresos y de origen andino. En las ciudades,

Mientras tanto, la camioneta ha continuado ascendiendo, de modo cada vez más brusco, a través del valle. En dirección a la línea de cumbre que separa las vertientes occidental y oriental —línea que separa las aguas en dirección al Océano Pacífico o al Atlántico— el ómnibus pasa por los populares baños termales de Collpa y el próspero pueblo de Pacaraos. Cruza el desvío de la carretera hacia la cercana comunidad de Ravira y, finalmente, arriba a Viscas (que además marca el fin de la carretera).

En la calle principal, un gran grupo de personas espera dar la bienvenida a sus familiares, paisanos, amigos o invitados. Se respira un ambiente de fiesta y el resto de las estrechas calles están notablemente pobladas de gente que viene y va en medio de la creciente oscuridad. Algunos heladeros, venidos desde Huaral, llegan en motocicletas que estacionarán, a modo de puestos de venta, en las esquinas más transitadas del pueblo. La casa en la que nos hospedamos, como la mayoría de las casas del pueblo, está repleta. Las tres camas instaladas en el depósito son ocupadas, respectivamente, por el hermano y la cuñada del dueño de casa, por la hermana de una vecina y su amigo y, completamente solos, por nosotros.[27]

2.6. El reconocimiento de capitanes y el nombramiento de sus vasallos (24 de agosto)

i) Los capitanes o el advenimiento de un poder engañosamente absoluto

Las celebraciones de las cofradías se dan por terminadas con el advenimiento de la noche del veinticuatro de agosto. Entonces, un alguacil repica las campanas de la iglesia y otro llama a través de un altoparlante: «¡A cabildo, señores!».

Los comuneros llegan sin prisa ni demora. Estos hombres maduros y vestidos con sombreros, camisas, sacos y ponchos entran en la sala saludando a todos con una venia y ocupan discretamente las dos filas de bancas apostadas a

---

las estrategias de venta se diversifican, pero siempre bajo el sello que hemos intentado delinear. Pueden realizar actos insólitos —fungiendo de magos o de faquires— y hacer muy difícil la concentración del oyente en cualquier otra cosa que no sea el silencio posterior al anuncio de su hazaña. O puede presentarse como miembro de una institución de atención gratuita a drogadictos. O como un ex presidiario al que nadie quiere emplear y que ya no desea robar al público... Estas pequeñas anotaciones son producto de un breve trabajo de campo realizado en Lima con la colaboración de dos estudiantes más: Juan Carlos Méndez y Gabriel García, a quienes agradecemos.

[27] Un hecho que nos impresionó de manera muy fuerte durante nuestras experiencias del rodeo, aunque no realizamos ningún estudio al respecto, fue la gran cantidad de parejas que arribaban a Viscas. Y, más aún, la especial predisposición al emparejamiento que, durante las celebraciones, parecían mostrar muchos jóvenes venidos de la ciudad.

lo largo de la habitación. El espacio entre ambas filas, colocadas una frente a la otra, no es ocupado por nadie. En uno de los extremos de la amplia habitación, frente a un largo escritorio, se encuentran las autoridades de la directiva comunal. El teniente gobernador, el tesorero, el presidente (sentado al medio), el fiscal y el secretario conversan entre sí y con los comuneros más próximos mientras esperan la orden para comenzar. Algunos rostros de muchachas y niños asoman, entre graves y alegres, desde el umbral de la puerta. En el otro extremo, frente a la directiva comunal, se apretuja otro grupo donde predominan las esposas de los comuneros y los mozos del pueblo.

Un rumor se oye de pronto. Dentro del salón atestado, todos callan y prestan atención. Al comienzo, se distinguen apenas unos gritos muy agudos llamados *wahes* o guapeo.[28] Poco a poco, y a medida que la expectativa crece en los rostros, se percibe el aporreo acompasado de un tamborcillo y, poco después, el golpeteo sordo de una vara. «¡Huaaaji! ¡Aaaje! ¡Pum! ¡Pum! ¡Huaaaji! ¡Aaaje!» —se escucha cada vez más cerca—.

Algunas sonrisas se dibujan mientras se oye el impetuoso guapeo y, entonces, aparecen dos hombres frente a la puerta del salón. Ambos, cada uno más soberbio y exaltado que el otro, se detienen sin dejar de guapear. Iluminados por la luz que despide el interior del local, reconocemos a los regidores del barrio Cachir. Quien bate el tamborcillo es el primer regidor, mientras que el «campo» —el regidor de mayor jerarquía— agita la bandera como si pretendiera clavarla en el suelo. Ambos jóvenes lanzan fuertes y agudos *wahes* antes de entrar a la habitación en completo silencio. El «campo» pone la bandera en posición horizontal y atraviesa la puerta del salón con su imponente carga. Solo detrás de sus plumas y largas cintas de vivos colores se ve aparecer a los dos hombres. Los dos hombres se acercan al escritorio de la directiva comunal (que observa la escena de pie) y hacen una respetuosa venia. El «campo» apoya el extremo superior de la bandera sobre el lado izquierdo del escritorio, y el primer regidor deja también allí su pequeño tambor. La cruz, preparada por la directiva comunal, es puesta sobre la *tinya*, siempre en el lado que corresponde al capitán del barrio Cachir. Estas cruces, a diferencia de la bandera y la *tinya*, no deben ser adornadas antes de ser entregadas a los alcaldes. Solo una vez en su poder, serán adornadas, pintadas e identificadas con el barrio al que pertenecen.

Los regidores toman asiento en el mismo lado que ocupan el capitán, el alcalde y los demás comuneros del barrio cuyos emblemas trajeron al salón.

---

[28] Este grito es lanzado tanto por hombres como mujeres. «Echar el *wahe*» expresa un ánimo exaltado y festivo, pero también parece trasuntar cierta actitud de desafío y temeridad. No «echarlo» en el rodeo equivaldría a una manifestación de desagrado o disconformidad.

Desde hace unos momentos, en medio del silencio impuesto dentro del salón, se han comenzado a oír nuevos guapeos. Son los dos regidores con los emblemas del barrio Alto. A partir de entonces, las escenas se repiten con igual emoción e interés. Aquellos que se identifican con el barrio Alto están aun más atentos. El tambor y la bandera —ligeramente distinta a la del barrio Cachir— atraviesan el salón y son dejados sobre el lado derecho de la mesa, lugar que corresponde, como la fila de bancas, a los comuneros del barrio Alto y a sus autoridades del rodeo. Una vez que los emblemas de ambos barrios están listos y en su sitio, la sesión comienza (véase figura n.º 4).

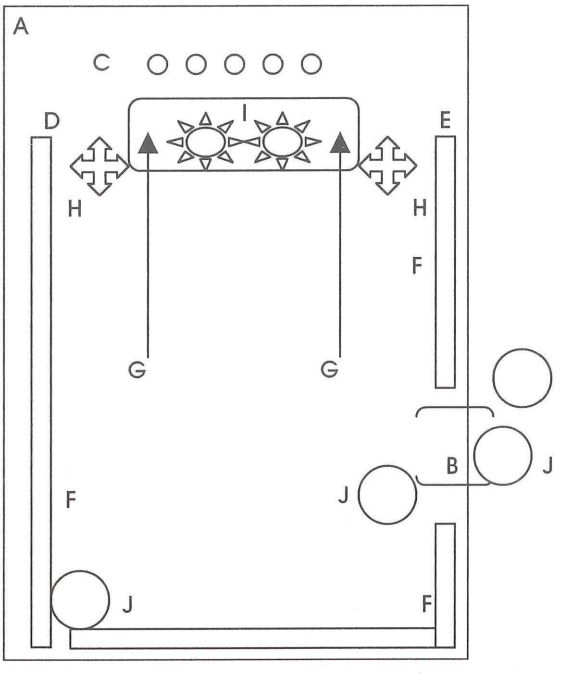
ii) Banderas de múltiples colores, tamborcillos de gala y cruces ascéticas: los emblemas del rodeo

Los capitanes, los alcaldes, los regidores y los emblemas de ambos barrios están pues listos. La ceremonia se inicia. Las autoridades de la directiva toman asiento y componen sus sombreros. Entonces, un cuadro del Corazón de Jesús aparece detrás de ellos, en la pared. En los extremos del escritorio están las plumas multicolores de las banderas, las *tinyas* adornadas de cintas y las cruces de madera. En el centro de la mesa, y justo bajo el cuadro del Cristo, se puede apreciar una pequeña réplica de la bandera nacional del Perú. Además, entre los símbolos nacionales y los emblemas del rodeo, los capitanes han puesto dos botellas de «quemadito». El «quemadito» se obtiene mezclando aguardiente e infusiones de distintas yerbas (anís, escorzonera, *huamanripa* y *vira-vira*). A la mezcla, contenida en una olla puesta sobre el fuego, se agrega zumo de limón, canela y azúcar, tanto en grano como previamente derretida. Quizá en alusión a este procedimiento, los criadores de Viscas gustan hablar de esta bebida, llamada también draque,[29] como de un «trago cocinado, hervido y condimentado».

Uno a uno, los miembros de la directiva toman la palabra: hacen recomendaciones generales, presentan a los visitantes y dan a conocer las nuevas disposiciones que atañen al rodeo. El presidente es quien habla al final. De modo solemne, empieza nombrando a los capitanes de ambos barrios. Pide al capitán del barrio Cachir que se ponga de pie y se adelanta para coger la bandera puesta al lado izquierdo. Una vez que el presidente está frente al capitán, pone en sus manos el largo y pulido mástil de la insignia de su barrio. El nuevo capitán sostiene la bandera ligeramente inclinada y pronuncia algunas palabras de agradecimiento. Luego, y con igual ceremonia, el presidente entrega la otra

[29] El draque es el nombre de una bebida americana que comparte con el quemadito el aguardiente y el azúcar, pero que incluye nuez moscada en vez de infusiones de yerbas.

Figura n.º 4
Distribución espacial durante el reconocimiento de las protagonistas del rodeo
(San Juan de Viscas, 24 de agosto)



Donde	Representa
A	Perímetro del local
B	Puerta del local
C	Directiva comunal
D	Capitán, alcalde y portero (Cachir)
E	Capitán, alcalde y portero (Alto)
F	Comuneros
G	Banderas o insignias
H	Cruces adornadas
I	Tinyas adornadas
J	Mujeres, jóvenes y niños

bandera al capitán del barrio Alto. Ninguno copia al otro y ambos capitanes se ven ansiosos de mostrar una mejor actuación que la de su par.

El asta de la bandera está hecha del tronco del eucalipto, que es delicadamente tallado hasta darle una dimensión de diez centímetros de diámetro y cuatro metros de alto, y posteriormente pulido y barnizado. La mitad superior del mástil es cubierta con mantas de lana (llamadas *gara-katas*[30]) cosidas a modo de estandartes. Sobre las mantas se cosen además largas cintas y amplios pañuelos de tan variadas texturas como de tonalidades. Cintas y pañuelos cubren casi por completo las mantas y el mástil en un estallido de colores bajo el cual apenas queda un metro de palo desnudo. El extremo superior del asta termina en un pequeño triángulo de madera del que cuelgan grandes cascabeles de bronce.[31] Corona el conjunto un gran adorno de coloridas plumas erguido sobre los cascabeles. Esta es la bandera que los regidores traen al salón comunal la noche del veinticuatro de agosto. Con el paso de los días, cada barrio irá sumando nuevos elementos a las banderas: algunos penachos adicionales, más pequeños que el primero; una decena de espejuelos con marcos de colores en forma de estrellas y de flores; y muñecos y figurillas de trapo que simbolizan hombres sonrientes y toros bravos.[32] El conjunto que resulta de la unión de todos estos elementos es quizá la más hermosa y original creación del rodeo en el valle de Chancay.[33]

---

[30] Este término quechua designa una manta muy utilizada en Viscas. Con ella, las mujeres casadas suelen llevar a sus hijos sobre sus espaldas; y los mozos y muchachas abrigan sus espaldas durante sus salidas nocturnas. La palabra *gara-kata* se divide en *kata* (manta) y *gara*. No hemos podido establecer el significado de *gara*, aunque quizá aluda al material de confección. Así, el primer término de *uwish-kata*, nombre dado a estas mantas en el valle del Mantaro, proviene del nombre quechua dado a la oveja: *uwish*. *Uwish-kata*: manta (de lana de) oveja.

[31] Estos cascabeles tiene cerca de cinco centímetros de diámetro y muchas veces, entre bromas, son llamados «huevos» (testículos).

[32] Al respecto, algunos visqueños nos dieron más detalles. Según ellos, ambas figurillas representarían una escena en la que los hombrecillos —a los que llaman «ñatos»— intentarían torear y montar sobre las reses de trapo. Efectivamente, algunos de los muñecos son amarrados sobre el lomo de los toros, pero siempre de modo que da la impresión de que estos estuviesen a punto de sacárselos de encima.

[33] Tenemos noticia del uso actual de banderas similares en las comunidades San Juan de Coto (distrito de 27 de Noviembre), Santa Catalina de los Baños (distrito de Santa Cruz de Andamarca) y San Pedro de Pirca (distrito de Atavillos Alto), todas pertenecientes al valle de Chancay y a la provincia de Huaral. Sin embargo, su uso debe estar aun más extendido, como lo dejan ver los datos recogidos por Alejandro Vivanco y José María Arguedas. En general, el uso de banderas en los ritos andinos parece ser más o menos común, aunque no posea el grado de sofisticación de las comunidades que venimos estudiando. De todos modos, parece haber una asociación recurrente entre el recorrido por las alturas y este emblema. En otro valle de la sierra de Lima, Santa Eulalia

La bandera es una atribución exclusiva del capitán durante los tres días y cuatro noches posteriores al reconocimiento. En cambio, a partir del día veintisiete (en que se marca el ganado), cada familia ostenta su propia bandera, más modesta que las de los capitanes. Pero, además, existen diferencias notables entre las mismas banderas de los capitanes de ambos barrios.

En todas las conversaciones que entablamos en Viscas acerca del día del reconocimiento nos dijeron siempre que el capitán del barrio Cachir recibía la bandera más hermosa. Cuando presenciábamos la ceremonia del día veinticuatro, preguntamos en varias ocasiones cómo era que distinguían la bandera «más bonita». La respuesta, siempre inmediata, para todos era evidente: «La diferencia es el plumero, pues. No son iguales en cada bandera. La más bonita, la que tiene más colores, es siempre para Cachir. Es así porque el barrio de Cachir tiene más ganado vacuno y tiene más ganaderos que Alto».

Hemos comprobado que las banderas guardan diferencias en cuanto al tamaño del asta, la cantidad de cintas y la presencia de algunos adornos como pequeños espejos con forma de estrellas. Pero la diferencia tenida más en cuenta por los miembros de ambos barrios se refiere a los penachos de plumas que ambas insignias llevan en su extremo superior. Estos emblemas, de cerca de cuarenta centímetros de alto, varían sutilmente tanto en la intensidad como en el ordenamiento de sus colores. Mientras una de ellas tiene plumas de colores más vivos (como azul y rojo), los tonos de la otra se mantienen en un espectro mucho más tenue (celeste y rosado, por ejemplo). Pero, además de ostentar tonalidades con mayor o menor contraste entre sí, los penachos también muestran una diferencia notable en cuanto a la distribución de los colores. Las plumas más tenues poseen un orden que las agrupa según el color: una región del penacho es amarilla, mientras que otra es rosada y la otra celeste. En cambio, en el otro penacho, de colores más contrastados, es difícil discernir grupos de un solo color predominante debido a la gran dispersión de sus colores.

(provincia de Huarochirí), las autoridades ascienden a las alturas, durante la fiesta del agua, provistos de «varas de mando, adornadas con cintas de colores y cascabeles» (Vargas 1990: 202). En la peregrinación del *qoyllur rit'i* (provincia de Quispicanchis, Cuzco), varios grupos de jóvenes disfrazados de osos (llamados *ukukos*) portan una bandera en el momento de su ascenso a los nevados. Aquí también, pues, se trata de jóvenes con una prerrogativa exclusiva que consiste en el ascenso a las alturas y de un emblema asociado a esa misión. El uso de banderas peruanas en muchos ritos andinos —en los que aparentemente están fuera de contexto e incluso son puestas al revés— puede explicarse como una transformación de antiguos emblemas. En el caso de la comunidad de Pacaraos, por ejemplo, a fines del siglo XIX, la directiva comunal propuso reemplazar «antiguos ornamentos prehispánicos, bajo pena de multa» por la bandera nacional (Degregori y Golte 1973: 12).

El resultado es pues un penacho de colores tenues y demarcados, y otro de tonos contrastados y completamente dispersos. Y es este penacho de colores contrastados y difusos el que corona la bandera más hermosa, aquella que recibe el capitán de la parcialidad de Cachir.

Ahora es el turno de los alcaldes. Cada uno recibe, en el mismo orden que los capitanes, la cruz y el tamborcillo de su barrio. Esta vez no se pronuncian discursos largos, pero todos están atentos a las palabras del presidente y a los gestos y movimientos de los alcaldes. La cruz mide más de un metro de alto y, como dijimos, no posee ningún adorno. Sin embargo, a medida que transcurra el tiempo, irá adquiriendo algunos distintivos. El alcalde la pintará de verde e inscribirá —a lo largo de sus brazos y con tinta roja— el nombre de su barrio. El día del despacho de los vasallos, se le anudará una manta con diseños de listas de colores y decenas de collares colgarán de ella.

A diferencia de la bandera del capitán, la cruz y la *tinya* que los alcaldes reciben son emblemas provisionales y no exclusivos de sus cargos. Deberán entregarlas a dos vasallos escogidos por el capitán. Uno de ellos llevará la cruz hasta los límites del territorio de Viscas[34] (el día de la reunión del ganado en las alturas) y el otro utilizará el tamborcillo para velar las reses agrupadas en el redil de la comunidad (el día del descenso del ganado al pueblo). Sin embargo, el alcalde hará un uso muy especial e importante de la cruz hasta el día veintiséis de agosto. Y, cuando se deshaga de ella, asumirá el papel de guardián y sus distintivos propios, o portará una bandera de menor categoría que la del capitán.

iii) Los vasallos del capitán, su peligrosa y única misión, y el fin del reconocimiento

Después de que los capitanes han recibido sus emblemas, el presidente de la directiva entrega a cada uno la nómina de sus vasallos. Los vasallos o «personales» son quienes reunirán las reses dispersas en las alturas de la comunidad. Cada capitán recibe una lista confeccionada por la directiva comunal que está integrada por los jóvenes de más reciente inscripción en el padrón de comuneros (véase cuadro n.º 14). Pero estas listas no son excluyentes y pueden sumarse a ellas todos los mozuelos con ánimo de aventurarse por las altas estepas donde mora el ganado. Al final, el número de vasallos asciende alrededor de veinte,

[34] Las celebraciones en torno a la identificación del ganado en esta comunidad incluyen, pues, ritos de reafirmación del territorio. Ceremonias muy difundidas en los Andes y que suelen realizarse en fechas exclusivas. Tal es el caso de las recientes descripciones de Borea (2001a y 2001b) y Pérez Galán (2001) en el departamento de Cuzco.

Cuadro n.º 14
Cargos y comuneros designados durante el reconocimiento de las autoridades
(San Juan de Viscas, 24 de agosto de 2000)

Barrios	Cargos	Participantes	Funciones o sectores de arreo[35]
Cachir	Capitán	Alfonso Florecín García	Autoridad máxima de Cachir
	Alcalde	Efraín Muñoz Obispo	Subordinado del capitán de Cachir
	Regidores	Severo Obispo Florecín Bacilio Verástegui Florecín	Confección y entrega de emblemas del barrio Cachir
	Vasallos	Antolín Quinteros Rojas	Shumuna y Copahuanca
		Alberto Obispo	Carguacuchán y Mayway
		Juan Obispo	Choclococha y Chunka
		Mesolino Rojas Naupa	Cachir y Urcu[j]tama
		Santiago Naupa Barrientos	Achan
		Juan Vargas Alvarado Primitivo Obispo Naupa	Colcapampa Acuchama
		Arcadio Sarmiento Obispo Urbano Obispo Florecín Norberto Florecín Mateo	Ruruy y Tunauco
		Alfredo Florecín	Chaclacocha
		Florencio Naupa Obispo	«Pone Cruz». Frontera entre Viscas y Coto
		Edilverto Sarmiento Naupa	Vigilia en el gran redil («Portero»)
		Ivan Florecín Ureta	Recolección de «flores» («Florero»)
		Severo Obispo Florecín Bacilio Verástegui	Cocinero: preparación de alimentos en las alturas
		Total de vasallos: 13	
Alto	Capitán	Teófilo Obispo Rojas	Autoridad máxima del barrio Alto
	Alcalde	Elvis Alvarado Florecín	Subordinado del capitán de Alto
	Regidores	Elvis Alvarado Florecín Abraham Florecín Verástegui	Confección y entrega de emblemas del barrio Alto
	Vasallos	Abraham Florecín Verástegui	Cocinero
		Pompeyo Rojas Verástegui	San Cristóbal
		José Ureta Florecín	Ayar ruruy
		Favio Naupa Obispo	Lijlicancha y Ja[ra]pampa
		Joel Obispo Florecín Oliver García Florecín	Pantituna Lushguañunga
		Roberto Ureta	Lijlicancha y Laguna vieja
		Román Florecín Verástegui Víctor Flores Alvarado	Recolección de «flores» de las alturas («Florero»)
		Favián Naupa Rojas José Florecín [Ahondo]	Cambio de cruz en frontera con Pacaraos («Pone Cruz»)
		Epifanio Ureta Obispo	Vigilia en el gran redil («Portero»)
		Felipe Paredes Florecín	Aprovisionamiento de agua
		Total de vasallos: 16	
		Total de vasallos de Cachir y Alto[36]: 29	

[35] Hemos incluido en esta columna las funciones específicas de cada cargo. En el caso de los vasallos que reúnen el ganado en las alturas, consignamos solo el sector donde cumple su misión.

[36] Sumando los vasallos de los barrios de Tapas y Callas (35 en total) el número de personas involucradas en la reunión del ganado asciende a 64.

entre comuneros nuevos, muchachos ansiosos de conocer sus avatares y jóvenes parientes. Pero, sea cual sea su motivo, el vasallo suele ser joven y soltero y siempre está sometido al mando del capitán de su barrio. Aunque hay excepciones: muchos hombres casados y hasta algunas viudas comparten la misión del vasallo. Sin embargo, estas mujeres y hombres maduros no están agrupados en torno a los barrios de Cachir y Alto y solo acopian el ganado de las «moyas» (dehesas boyales) cercanas al pueblo.

Después de entregar la nómina de vasallos a los capitanes, el presidente vuelve a tomar su lugar detrás del escritorio. Los capitanes observan los nombres en sus listas mientras el presidente se dirige a los comuneros reunidos en el salón para dar fin a la ceremonia. Si el capitán, en discusión con su alcalde, resuelve que su número de vasallos es insuficiente, puede intervenir entonces en son de queja. Sin embargo, la directiva tiene la última palabra y decide si acepta o no el reclamo del capitán. De una u otra forma, al final del cabildo los capitanes toman las botellas de «quemadito» que dejaron sobre la mesa y comienzan a escanciarlas para todos los presentes. Cada capitán comienza sirviendo a los miembros de la directiva comunal y continua con los comuneros que corresponde a su barrio. Cuando terminan de recorrer las filas de bancas de su barrio, ambos capitanes se cruzan en el extremo opuesto del salón. Invitan de su botella a todas las personas agolpadas allí, quienes reciben sin premura el ofrecimiento del capitán, beben de un trago y dan las gracias. El ambiente de los jóvenes es más risueño, en contraste con la seriedad de los comuneros mayores. Las muchachas solteras evitan beber a menos que el capitán sea un viejo amigo o pariente suyo y, entre risas, se lo proponga. El tramo final del trayecto de los capitanes son las líneas de asientos que ocupan los miembros del barrio opuesto al que pertenecen. Así, cada capitán termina su propio recorrido en el mismo lugar en el que su par comenzó el suyo.

Una vez que los emblemas y la nómina de vasallos han sido entregados, todos los asistentes comienzan a vitorear a los capitanes, con preferencia hacia aquel a cuyo barrio pertenecen. Algunos cantan ya los famosos *takis*: canciones propias del rodeo en honor a las reses o a sus dueños (que idealmente pueden ser las familias, las juntas, las cofradías, los barrios o la comunidad). Se trata de un canto entonado con voz muy aguda y son las mujeres, acompañadas de una *tinya*, sus más conspicuas ejecutoras. Pero en este momento predominan los cantos más espontáneos, alternados, completados o corregidos entre distintas personas. «¡Hay que echar wahe! ¡Huajii! ¡Aajejee!» —dicen todos mientras toman las calles del pueblo en direcciones opuestas—.

Cada barrio se enrumba a la casa de sus capitanes. Una vez allí, la pareja de anfitriones ofrece una recepción en el patio de la casa o dentro de ella. «Allí



Fotografía n.°1. Bandera del barrio Cachir (San Juan de Viscas, 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía.



Fotografía n.° 2. Bandera del barrio Alto (San Juan de Viscas, 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía

sacan su traguito, se dan su guasqueada y se reconoce[37] que ellos son los que enfrentan esa fiesta». La reunión de un barrio en la casa de su capitán posee un ambiente de camaradería que contrasta con la tensión del reconocimiento donde ambos capitanes y barrios están presentes. Sea en un patio o en una habitación, todos forman un amplio círculo dentro del cual el alcalde bate constantemente su *tinya* y el capitán agita su bandera contra el suelo por primera vez. Los gritos se suceden a cortos intervalos mientras todos comienzan a beber y a bailar sin miedo al brusco descenso de la temperatura en las noches de agosto. La división del pueblo en dos polos se ha manifestado con toda su fuerza, al mismo tiempo que ha comenzado el rodeo del ganado familiar. En adelante, pero solo hasta cierto punto, los acontecimientos estarán marcados por este mismo hecho. Muchas veces, las celebraciones de los barrios tienen lugar, además de la casa del capitán, en la casa de su alcalde. Entonces, en medio de la oscuridad completa, un grupo compacto de personas adultas recorre las calles susurrando y riendo bajo la potente luz de sus lámparas y linternas. En el camino, algunos de ellos sonríen oyendo los graciosos gritos de las muchachas que huyen y las cortas risas de los mozos que embisten, todos envueltos en sus gruesos ponchos.

2.7. El despacho de los vasallos y el comienzo de su peligrosa e inaudita misión (25 de agosto)

i) Primer movimiento: la reunión de los vasallos

Amanece el día veinticinco de agosto y los breves tamborcillos del rodeo resuenan en manos de los alcaldes. De este modo, los capitanes invitan a desayunar en sus casas a todos los criadores de sus respectivos barrios. Poco a poco, los comensales entran a la casa de su anfitrión en el mismo orden en que partieron de los festejos de la anoche. Sin miras de sueño, cruzan el umbral del patio, saludan en voz alta a todos y hacen una reverencia especial al capitán. Él sujeta su bandera, de pie en un ángulo del patio, mientras sus invitados toman

[37] Los visqueños parecen gustar mucho de este término, «reconocimiento», del cual aprovechan hasta tres posibles acepciones para referirse a la ceremonia que tratamos: 1. «reconocimiento» como establecimiento de una identidad (en tanto que se asume determinado cargo: «ser reconocido como alcalde»); 2. «reconocimiento» como aceptación de una obligación legítima (en tanto que el comunero debe asumir el cargo como parte de sus obligaciones: uno reconoce que «le toca ser capitán»); y 3. «reconocimiento» como la obligación de gratitud debida por ciertos beneficios obtenidos (se reconoce «la voluntad de un comunero de pasar un cargo» percibido como oneroso).

asiento sobre los poyos cubiertos con mantas y reciben, de manos de su esposa o hijas, un gran vaso de «quemadito» o ponche caliente.

Luego de este dulce y embriagante aperitivo, la esposa del capitán sirve el mismo tipo y número de platos a todos los visitantes. Estos pueden consistir, sucesivamente, en un desayuno en sentido propio (tazas de té y panes), un tentempié (por lo general mote) y un plato contundente (entre los que predominan los tallarines). Algo alejadas de los hombres, las mujeres están sentadas cerca de la cocina, charlando y riéndose de sus propios comentarios: «¡En el rodeo lloras, cantas, te acuerdas de todo!» —afirma una—.«¡Qué será todo lo que te acuerdas!» —le responden—.

Son cerca de las nueve de la mañana y la animación dentro de las casas contrasta con el espectáculo de las calles. Allí, no solo no se oyen bandas de música ni se ven pasear emblemas, sino que aun sus pocos transeúntes parecen callados y con cierta prisa.

Los criadores beben aguardiente y *chacchan* coca después del desayuno. En medio del círculo de hombres se extiende una manta sobre la cual se ha esparcido delicadamente una buena cantidad de hojas de coca. Cuando otro hombre cruza desde el espacio atendido por las mujeres hacia el de los hombres, el capitán agarra un puñado de hojas con ambas manos y se lo ofrece. Se vive un ambiente sosegado en el que se entablan conversaciones entre contiguos y donde todos —a excepción quizá del capitán y su alcalde— pueden moverse y desplazarse con soltura. Los capitanes retocan los adornos de su bandera y los alcaldes pintan la cruz con delicadeza.

Algunos de los presentes están más animados que otros. Medio ebrio, uno de los más jóvenes lanza alaridos de alegría y se ocupa en chancear al resto. Va y viene sin tregua. De improviso, uno de los burlados lo sujeta de los brazos. Otros se acercan de inmediato y cogen sus piernas primero, y luego sus pies. Entre risas todos comienzan a gritar: «¡Su cuatro! ¡Su cuatro!».

Entonces, el alcalde —que hasta ese momento solo ha mirado la escena sonriendo—, levanta su látigo. El capturado, levantado de pies y manos por sus compañeros, agita su cuerpo en el aire mientras es acomodado para su breve azotaina. Recibe los cuatro moderados azotes del alcalde y es soltado sobre la hierba. Se incorpora tan ágil como antes y sonríe frotándose las nalgas. Los demás ríen de buena gana, retan al inquieto a seguir con la misma actitud y le prometen otro «cuatro». El azotado afirma que no ha sentido nada y que está pensando irse a otro barrio, «donde haya más cariño».

Cada capitán hará hoy dos «visitas»; es decir, recorrerá por dos veces todas las casas de los criadores del pueblo. El primer recorrido comenzará poco después del desayuno, a media mañana; y el segundo no se emprenderá sino

hasta después del almuerzo, a media tarde. En ambas visitas, los capitanes dirigen el desplazamiento de la comitiva formada por algunos miembros de su barrio. No lo acompañan todos los criadores de su barrio, sino solo sus más allegados (por vínculos de parentesco o por la contigüidad de sus querencias). El resto de criadores espera en su casa, alistando con sus esposas los agasajos que brindarán durante el despacho de la tarde. En esta primera salida, el capitán visita todas las casas de los vasallos que la directiva comunal listó para su barrio. Así, uno a uno, los irá reuniendo hasta el fin de la mañana. Dentro de la casa de sus padres, los jóvenes vasallos esperan al capitán de su barrio. A partir de entonces deberán unirse a su comitiva y seguir sus órdenes durante toda la misión que se les ha encomendado.

Antes de partir, el alcalde reúne cuidadosamente las hojas de coca que no han sido repartidas entre la comitiva, y las envuelve en la misma manta sobre la que fue puesta en medio del círculo. Este lío (a veces llamado por su nombre quechua: *qipi*) es atado alrededor de los brazos de la cruz. De un modo muy similar a los bultos que las mujeres de la sierra suelen llevar sobre sus espaldas. El alcalde coloca sobre sus hombros esta cruz pintada, inscrita y provista de su propio cargamento de coca, y sigue al capitán y su comitiva.

Pero, además de la bandera y la cruz, se utiliza también el tercer emblema entregado durante el reconocimiento: la *tinya*. Cada uno de los recorridos de este día posee una música distinta. A diferencia de la segunda visita, en la primera se debe usar solamente la *tinya*, sin ningún otro acompañamiento. El encargado de tocar este tamborcillo, a veces, es ya el vasallo que tomará la función de portero el día del descenso del ganado. Pero también puede aporrear la *tinya*, este día, cualquier comunero entusiasta. En ambos casos, el elegido deberá ser un hombre joven y aun soltero, pero también debe manejar a la perfección el difícil arte de prorrumpir los agudos *wahes* a los que, como a un director de orquesta, los demás responderán con otros al unísono. Rodeados de gritos triunfales y del sonido duro y constante de la *tinya*, y bajo la alta bandera multicolor, la comitiva avanza a través de las calles del pueblo. Cuando esta se acerca a la casa de uno de los vasallos de su barrio, quien toca el tamborcillo sopla en su silbato con toda la fuerza de sus pulmones: es la señal de su inminente arribo al patio de la casa donde espera el vasallo. Cuando la comitiva cruza el umbral del patio, el dueño de casa y el vasallo están ya esperándolos. Entonces, la criandera (casi siempre la madre del vasallo) sale de su pequeña cocina y les ofrece algunas bebidas o fiambres. Uno de los miembros de la comitiva, especialmente designado para ello, llena, a través de un embudo, la bebida donada en un depósito que porta con ese fin. Así, parte del ponche o «calientito» es reunido para la noche del día veintiséis de agosto en que los vasallos pernoctarán en las alturas. Después

de beber e intercambiar algunas palabras, la comitiva vuelve a partir, incluyendo al nuevo vasallo. Así, el grupo, dirigido siempre por su capitán e incrementado en cada visita, no deja de bailar, comer y beber durante toda la mañana.

Una vez que han terminado de visitar todas las casas de los vasallos, la comitiva vuelve a la casa del capitán. Allí, algunos están sentados en la hierba, conversando. Son, sobre todo, los vasallos. La mayoría de los comuneros mayores, en cambio, almuerzan sobre las grandes mesas puestas en el patio. La comida servida está en consonancia con el estilo de los platos de esos días: como entrada, una ensalada de betarraga con salsa de mayonesa; luego, un caldo de res y un plato de carapulca (guiso de papa deshidratada); finalmente, el postre: una porción de mazamorra. Mientras estos platos se suceden sobre la mesa, se vuelven a llenar las jarras de ponche y las fuentes con humitas de chuño. A medida que los comensales terminan de comer, las mesas se renuevan con la presencia cada vez mayor de los jóvenes vasallos. Quien ya terminó de comer, busca un lugar sobre la hierba, cerca de algún grupo de conocidos. Puede intervenir en su conversación o limitarse a escucharla llevándose a la boca un puñado de las hojas de coca que el capitán ha ofrecido a todos los presentes.

Solo a partir de este momento, la banda de música comienza a tocar. Los hombres hacen bromas, cantan, beben y ríen. Alguien se anima a tocar un contrabajo. Todos comienzan a hacer pedidos según sus preferencias, otros critican, otros se admiran del conocimiento del músico. Las mujeres, también sentadas sobre la hierba pero separadas de los hombres, se ocupan de servir a los que llegan y de retirar y lavar los platos usados. Todos comparten las bromas en voz alta y lanzan reclamos a los que intentan salir del patio después de haber comido. «¡De aquí nadie se va!» —advierte la capitana a un hombre que intenta salir por la pequeña puertecilla del patio—. «¡La capitana se quiere asegurar!» —comentan los demás hombres, riendo, desde el otro extremo—.

Otro hecho notable se produce en este primer momento del día. Subiendo y bajando por las ondulantes calles del pueblo, grandes grupos de niños bailan imitando los ruedos que los adultos solo emprenderán el día veintisiete. Sus rostros son alegres y entusiastas, y los más atrevidos me piden que los fotografíe. Ningún adulto los dirige o siquiera los vigila, pero reproducen a la perfección, sin siquiera saberlo, la danza probablemente más antigua del Perú: la *kachwa*. Sujetados todos de las manos (de modo que a una niña le sigue un niño y a este otra niña y así sucesivamente) bailan en círculos alrededor de una o dos pequeñas banderas. Las insignias no tienen más de dos metros de alto y están hechas de carrizos y unas cuantas toquillas, cintas y sonajas, todas primorosamente dispuestas. Son los mayores de la banda quienes las confeccionan y

portan. Ellos ocupan el centro de la ronda, agitando sus banderas en medio del griterío. Otro niño, también de los mayores, se ha conseguido un silbato y una gorra estilo militar. Y ahora da vueltas alrededor de la ronda —como el guardia disfrazado de la comparsa que acompañará al ganado en su descenso al pueblo—, vigilando el buen desenvolvimiento de los hechos. Estas rondas de niños cruzan todo el pueblo, de un lado para otro y bajo la sonrisa de los mayores que avanzan presurosos por las calles. Sin embargo, a medida que avanza la tarde, los niños dejan estos juegos para presenciar el acontecimiento más grande de ese día: el despacho de los vasallos.

ii) Segundo movimiento: el despacho

Ahora que los vasallos se encuentran reunidos, comienza el despacho propiamente dicho. La comitiva, considerablemente más grande que en la mañana, parte en el mismo orden que la vez primera. Un antiguo comunero, de sesenta años de edad, nos presenta la dinámica de este recorrido:

> Los vasallos de cada barrio salen a visitar a los crianderos de todo el pueblo. ¡Ahora visitan con batería! ¡Con todo! ¡La bulla no termina! Cualquiera puede ir. No te van a decir: «¡Oiga, no vengas, ándate!». Es la fiesta. El que quiere se tira su trago, el que no, no. Algunos ya no pueden ¡Porque se van a todas las casas, pues! Dos copitas, dos copitas, dos copitas... ya agarró en una casa, ya en otra ¡Y son tantas!

En esta segunda salida, pues, los vasallos recorren las casas del pueblo al son del tono de su barrio que toca la banda de música. El recorrido se inicia usualmente en la parte alta del pueblo (la más antigua). Las comitivas de ambos barrios, con sus vasallos, autoridades, emblemas y música propios, atraviesan las calles deteniéndose en todas las casas de los criadores de Viscas. Al cambio de instrumento y de música, se agrega otra diferencia: ahora no se recorren solo los hogares del propio barrio, sino de ambos. En cada casa reciben un agasajo. Los criadores salen a la puerta de su casa a recibir a la comitiva con provisiones para los vasallos, sobre todo bebidas. Uno de los jóvenes visqueños que residen en la ciudad de Lima nos dijo:

> Bebidas, anisado, pisco: cada uno, dependiendo de sus posibilidades, da. Los vasallos reúnen bastante para la noche del veinticinco y para todo el veintiséis. Juntan para consumir la noche que van a pasar en la altura. Algunos se sirven, otros no. Los que se encargan de reunir las bebidas ya están nombrados, están agarrados de la botella con su embudo. Ahí lo echan.

Pero destaca un elemento nuevo en esta segunda visita de las comitivas de los capitanes: el collar del rodeo (o *wallchapa*[38]) donado por los criadores. La *wallchapa* es una suerte de guirnalda o collar[39] de varios productos entre los cuales predominan los panes y biscochuelos, los pequeños quesos añejos (que son puestos a secar sobre los techos de las casas durante una semana), las naranjas y las limas. Los días en que el ganado desciende al pueblo y es marcado también se usan estos vistosos collares (que son puestos incluso a las reses). Pero existe un elemento que solamente lucen el día del despacho: las flores de los jardines de las casas o de las inmediaciones del pueblo. Estos productos son atravesados con una gruesa aguja (llamada «aguja de arriero») y un delgado cordel.

Son las esposas de los criadores, ayudadas por sus hijas, quienes confeccionan las *wallchapas* y las colocan alrededor de los cuellos de los vasallos y del resto de la comitiva. En todas las casas visitadas, las autoridades y los hombres de mayor edad reciben las primeras y mejores *wallchapas;* los vasallos, en cambio, reciben unas menores en extensión y en variedad de productos. En el caso de que los niños, que deambulan entretenidos por las calles, sean también «enflorados» (ataviados de collares), ellos lucirán pequeños cordeles con dos o tres panecillos. Una noche de abril, al calor de la leña encendida en la cocina, un fuerte y lúcido anciano de Viscas, criador él mismo de varias decenas de reses, nos habló así: «Si eres criandero, tienes que implorar a los capitanes y a los vasallos. Con sus *wallchapas* tienes que rogarles».

La cruz del alcalde también es «enflorada» por las mujeres. Alrededor de sus brazos se envuelven un collar tras otro. Al mismo tiempo, los criadores agregan un puñado de hojas de coca en el pequeño atado de la cruz. El ambiente es más festivo que en la mañana: criadores y vasallos bailan en el patio de la casa y exhortan a los crianderos a cantar su *taki.* Los comuneros de Viscas nos

[38] El término quechua más conocido para este particular elemento del rodeo es el de *walqa*, que también reseña el léxico del quechua de Pacaraos de Adelaar (1982: 97). Al parecer, la denominación existente en Viscas *(wallchapa)* aún no ha sido consignada en ninguno de los diccionarios contemporáneos de las distintas variedades del quechua. Según Mendizábal, estos collares serían una herencia hispana: «[...] al toro de San Marcos "las mugeres suelen ponerles guirnaldas de flores, y roscas de pan en cabeza y hastas" como refiere el P. Feijóo». (1964: 119).

[39] Aunque *walqa* suele traducirse por «collar», es necesario anotar que la noción de *wallchapa* parece guardar una fuerte connotación de regalo u ofrenda. Como ha sugerido Marie-France Souffez, la raíz *wal-* proveería a muchos otros términos quechuas de la misma connotación. Hipótesis sustentada además por los estudios de lingüística andina —de los que Souffez es además una de sus más creativas precursoras— que parecen encontrar en el quechua un idioma antiguamente monosilábico.

explicaban que la palabra *taki* quería decir tanto canción como baile o contoneo. «*Taki* es baile y canción» —nos repetían—. El *taki* se baila formando un ruedo y al compás de la *tinya*. Los cantos del *taki* se componen de versos que cada criandero se ocupa de crear según su ingenio y sentimiento. Cada criador debe tener una composición propia para cada una de sus reses y siempre distinta de los *takis* de los demás criadores. La inspiración de estas composiciones gira usualmente alrededor de las reses y su querencia, el provecho y las penurias que significan para sus dueños, y la fiesta del rodeo en la que ambos, reses y hombres, participan. Un mismo *taki* puede ser repetido a lo largo de varios años. Existen algunos muy famosos, conocidos por todos los habitantes de una comarca y difundidos a través de grabaciones artesanales hechas en la ciudad. Sin embargo, el ingenio y la improvisación son considerados las mayores virtudes de los criadores (véase el último apartado de esta primera parte). Un informante de bastante edad nos lo explicó así:

> Cuando vienen los vasallos tienen que hacer bailar a los crianderos. «¡A ver! ¿Cuál es tu *taki*? ¿Cuál es tu tono?». O, mejor dicho, «tu danza». *Taki* es el tono de la vaca, con el que uno le adula y le canta en el rodeo. Cada vaca tiene su tonito. Y cada uno de los crianderos tiene su propio *taki* para sus vacas.

Después de pasar por la última casa, cerca de las cinco de la tarde, comienza la despedida de los vasallos. La comitiva se encamina a las afueras del pueblo, seguida por los criadores y por todo aquel que quiera despedirlos antes de que emprendan el ascenso a las cumbres más cercanas. Adultos, jóvenes y niños salen del pueblo sin dejar de bailar. Cada uno de los barrios sigue su propia melodía, aunque su cercanía parece confundirlas y entremezclarlas. Hasta las afueras del pueblo, ambas comitivas avanzan juntas. A partir de allí toman direcciones distintas: el barrio Cachir enrumba por el camino de las ruinas de Cachirmarca; y el barrio Alto, hacia las estancias de Carapampa.

a) Primera alteración de los nombres

Una vez que cada barrio ha recorrido un corto trecho por separado, las comitivas se detienen. Entonces, todos los seguidores de los vasallos comienzan a llamarse con palabras cariñosas. «Todos van un poco guasqueaditos, pues» —nos decía un viejo comunero de Viscas—.

Dicen «Ñesta» a quien se llama Ernesta y «Mesho» a quien se llama Nemesio. A Samuel ya no lo llaman sino «Shamo». Pero, además, anteponen dos vocablos a los nuevos nombres: «pachi», en caso de los hombres; y «machi», para las mujeres. Casi con la noche encima y en las afueras del pueblo, el despacho

se vuelve una especie de reencuentro en el que se escucha por todos lados: «pachi Mesho», «machi Ñesta», «pachi Shamo».[40] Pero esta alteración de los nombres no se detiene allí, sino que amplía su campo. Los vasallos dejan de ser pachi Shimo (Simón) o pachi Mañuco (Manuel) y toman dos nombres nuevos: uno colectivo y otro individual.

El primero aparece cuando el capitán se dirige a sus vasallos: «¡A ver, mis banderas! ¡Mis insignias! ¡A formar! ¡Voy a pasar lista!». Las «banderas» no se agrupan en columnas sino en semicírculos sobrepuestos una tras otro frente al capitán y su alcalde. A pesar de la repentina seriedad que este adopta, un ambiente lúdico y expectante contagia el ánimo de todos. El capitán comienza a leer la lista. Al primer nombre, todos ríen: los vasallos son llamados a través de jocosos sobrenombres que burlan características o hábitos conocidos más o menos por todos. En medio de la risa general, el capitán intenta mantenerse serio con muy poco éxito. Erguido sobre un promontorio del camino, trata de no perder el equilibrio apoyándose en su alcalde. Se calma y continúa: «¡Juanito saco largo![41] ¿Está o no está?»

Las risotadas no se hacen esperar y otra vez pareciera que el capitán terminará de bruces contra el suelo. Pero su alcalde lo sostiene y logra incorporarse y mirar hacia donde se encuentra el aludido. Casi todos saben de quién se trata y esperan que responda. Por un instante, la confusión asalta al aludido y a sus compañeros más cercanos. Se produce un intercambio de miradas y gestos: si nadie responde, el apodo podría ser atribuido a cualquiera de ellos. La resistencia del aludido termina siendo vencida. Entonces deberá responder, no por medio de la palabra usual en estos casos, sino a través de una alteración de ella: «¡Prisinti!».[42]

La risa, menguada por unos segundos, se redobla. Cuando un buen grupo de vasallos ha contestado, el capitán comienza a señalar los sectores donde reunirán el ganado: «¡Tú vas a ir para Shumuna! ¡Tú para Copahuanca!».

---

[40] Según la joven profesora de la escuela, de familia y nacimiento visqueños, hasta hace dos décadas *pachi* y *machi* eran términos comunes y de uso cotidiano de adultos y niños. En su opinión, la oposición de los profesores de entonces a que los niños usaran estos vocablos habría sido la principal causa de su desaparición. Tenemos noticia de vocablos similares usados en contextos parecidos en las comunidades de San Juan de Coto y San Pedro de Pirca: pale y male; y chito y chita, respectivamente.

[41] Subordinado a la esposa

[42] Es decir, «presente». Aquí, como en el caso de pachi y machi, se trata de una imitación de los hábitos propios de la lengua quechua. La distinción entre los fonemas [i] y [e] del castellano, no pertinente en el quechua, ya lo es para muchos de los visqueños, cuya castellanización probablemente date del siglo XVII.

b) Una terna de vasallos y sus funciones específicas

El capitán designa entre sus vasallos a quienes cumplirán tres funciones especiales. La primera de ellas estriba en llevar la cruz que porta el alcalde hasta los confines del territorio de la comunidad. Cada vasallo escogido para esta misión deberá ir hasta la frontera entre Viscas y otro pueblo. Si es del barrio Cachir, caminará hasta el límite con la comunidad de San Juan de Coto (distrito de Veintisiete de Noviembre); en cambio, si pertenece al barrio de Alto deberá llegar hasta el lindero entre Viscas y la comunidad de Pacaraos (en el mismo distrito). Esta distribución obedece a que el hito entre Coto y Viscas está dentro del territorio del barrio Cachir, mientras que el término con Pacaraos pertenece a los pastizales del barrio Alto. Los vasallos deberán pues caminar con la cruz a cuestas hasta llegar a unas enormes piedras en forma de columnas. Sobre estas rocas, llamadas *huancajirca*, se levantan ya otras cruces. Cada 25 de agosto, los vasallos, después de caminar durante horas, reemplazan la viejas cruces por otras nuevas y las traen de regreso al pueblo.

Otro vasallo tiene la misión de buscar plantas que solo crecen en las alturas de la comunidad (arriba de los 4 000 metros). En Viscas se prefieren la *vira-viray*[43] y la *huamanripa*.[44] Ambas son usadas en los collares que las mujeres confeccionan el día del descenso del ganado. El nombre que dan al vasallo encar-

---

[43] Cf. nota 20.

[44] Brack señala que se trata de «una de las hierbas más vendidas en los mercados de la sierra y de la costa» y que el nombre de *huamanripa* se refiere a varias especies de plantas (1999: 453). Las seis posibilidades de identificación de esta planta, según este autor, incluyen a tres familias.

De la familia Ranunculáceas: 1. *Laccopetalum giganteum (Wedd.) Ulbrich* (también llamada *pacra-pacra*). Crece de modo silvestre por encima de los 4 200 metros y es utilizada como antitusígeno, contra las afecciones pulmonares, contra el soroche y «para fecundidad del ganado (las flores mezcladas con sal)». Sin embargo, solo se la señala como propia de la sierra de los departamentos de Cajamarca y Ancash (1999: 283).

De la familia de las Saxifragáceas: 2. *Saxifraga magellanica Poiret* (también llamada *puchuppus* y «siempre viva»). Crece sobre los 2 000 metros y es de uso medicinal (1999: 448).

De la familia de las Asteráceas: 3. *Senecio violaefolius.* Crece por encima de los 4 400 metros y es usada como pectoral y «para tratar empacho o empastamiento del ganado: el jugo de la planta con aceite y sal por vía oral» y «para combatir endoparásitos: la infusión de la planta y dar de beber al animal de un cuarto de botella o más» (1999: 454). 4. *Senecio hyoseridifolius Wedd* (no llamada *huamanripa* sino por su traducción aproximada «condor-ripa»). Crece por encima de los 4 000 metros y es usada como antirreumático (1999: 453). 5. *Senecio tephrosioides Turcz* (llamada también «huaman hembra» y «*huamanripa* verdadera»). Crece entre los 3 000 y 4 500 metros y es usada como pectoral reputado y como bebida, «para preparar el "chinguirito" (ron de caña con huamanripa para calentar el cuerpo)» (1999: 454). 6. *Senecio Culcitiodes* (llamada tanto *huamaripa* como *vira-vira*). Véase nota 20.

gado de esta misión es el de «florista», que proviene a su vez del nombre que los habitantes del pueblo y de los alrededores dan a estas plantas: «flores».[45]

El último cargo especial es el de cocinero. El vasallo que lo ocupe será el responsable de preparar las comidas de los vasallos. Mientras su expedición mantenga a los vasallos alejados del pueblo, ninguna mujer podrá acompañarlos. Las provisiones corren a cargo del capitán quien, ayudado por sus familiares, las transporta hasta las alturas. Pero, en este caso —y a diferencia del banquete que otros pueblos suelen llevar a las alturas el día de su reunión con el ganado—, no se trata de comida preparada: el cocinero no recibe sino los ingredientes y utensilios necesarios para disponer la merienda de los vasallos.

Después de leer la jocosa lista de vasallos y de asignar a cada uno de ellos la querencia a la que deberá partir, el capitán lanza su arenga: «¡Vayan a recorrer todo nuestro territorio! ¡Nada tiene que hacer un barrio en el territorio del otro!».

El capitán y toda su séquito permanecen detenidos, observan. Los vasallos de su barrio comienzan el ascenso por una larga cuesta que los llevará a la pequeña estancia levantada detrás de la colina. Llevan los collares puestos, varios galones de licor y todos los regalos recibidos. Como los arcos o los árboles que suelen adornarse en las fiestas, avanzan con el cuerpo cubierto de manjares. En su primera noche en las alturas, no les hará falta pues alimento ni bebida. Si no llevan ya consigo las vituallas necesarias para los siguientes días, el capitán las hará llegar, a más tardar en la madrugada del siguiente día, a su nueva residencia. Quienes caminamos hasta las afueras para despedirlos, regresamos al pueblo antes de que el frío de la noche arrecie. En el camino algunos criadores nos advierten que a partir de esa noche «el pueblo queda silencio» hasta el descenso del ganado; es decir, durante todo el día 26.

[45] Esta denominación parece ser propia del rodeo de muchas regiones andinas. Sin embargo, en contextos cotidianos, como la venta de medicamentos tradicionales en plazas y mercados, estas mismas plantas son llamadas «hierbas» por quienes las ofrecen y las compran. No hemos podido averiguar en qué época específica del año florecen dichas plantas —cuya variedad es mucho mayor en el valle del Mantaro, donde también son llamadas flores—. Pero parece claro que no sucede durante los meses en que suele festejarse el rodeo, es decir, a fines de la época de sequía. De todos modos, la denominación de «flores» alude a un conocimiento de su ciclo biológico más allá de la época de su recolección en el rodeo.

2.8. La reunión del ganado y los hombres (26 de agosto)

i) La reunión del ganado por los hombres

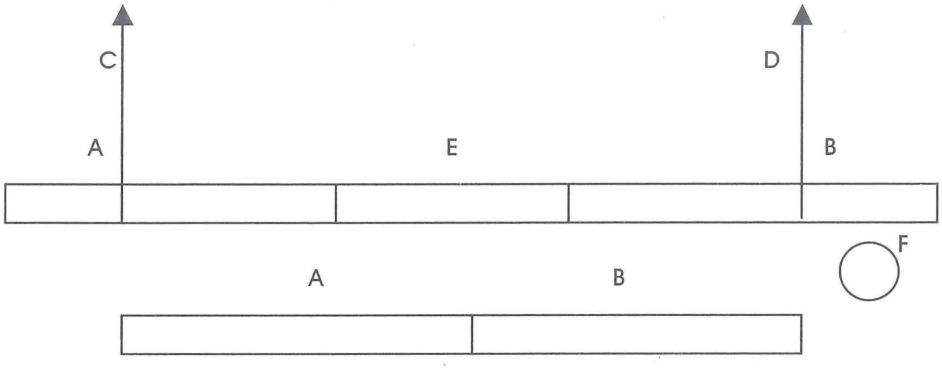
a) La aparición de Callas y Tapas

La mayoría de los jóvenes del pueblo han partido y las calles están menos pobladas y bulliciosas que los días anteriores. Las mujeres adultas están ocupadas en los preparativos del banquete que se ofrecerá al día siguiente. Y no es para menos: de la variedad, abundancia y riqueza de los platos servidos ese día, dependerá el buen nombre de su barrio y su familia. Los hombres, luego de desayunar, concurren a la asamblea celebrada, no, como todos los meses, en la casa comunal, sino en el amplio llano de la escuela. En este terreno, que llaman «estadio», los equipos de fútbol de Viscas y los pueblos vecinos compiten durante las celebraciones de las cofradías, y aquí también, el día veintisiete, se enfrentarán las comparsas de los dos barrios del pueblo.

Cerca del abismo y sobre la hierba seca, los hombres toman asiento formando dos filas paralelas al borde del estadio. Las hileras no son iguales. La más larga se encuentra de espaldas al abrupto despeñadero, separándolo de la columna más pequeña que tiene enfrente. Además, allí están las autoridades del rodeo y del pueblo. Los capitanes sostienen sus banderas en los extremos y son los únicos que se mantienen de pie, además de aquellos que momentáneamente toman la palabra. La directiva comunal se ubica en el centro, rodeando a su presidente. Entre los capitanes y la directiva toman asiento los demás comuneros, que también ocupan toda la fila de enfrente. Entre ambas hileras se deja un espacio de dos metros sobre el que se extiende una manta con hojas de coca flanqueada por varias botellas de aguardiente y draque. Se hallan presentes, además, las viudas de antiguos comuneros. Ellas toman asiento a pocos metros de los capitanes, conversando distraídas mientras los hombres entonan efusivos discursos, de pie entre ambas filas (véase figura n.º 5).

Es el momento de ventilar pleitos. Algún criador dice haber perdido su ganado, otro reclama por los daños ocasionados a su chacra particular, un tercero cree injustas las multas que se le imputan. Frente a un pleito particular, muchos se pronuncian exigiendo u ofreciendo soluciones generales que los eviten en el futuro. Finalmente, el presidente se pone de pie, mira rápidamente a ambos lados y sentencia sobre las cuestiones no resueltas por sus subalternos. Una vez que los problemas cotidianos han sido solucionados, el secretario se levanta con solemnidad. Carraspea y anuncia que ha llegado el momento de fijar el saldo que los criadores pagarán a la comunidad por cada res de su propiedad que los vasallos reúnan. Al breve vocerío alzado, sucede de inme-

Figura n.º 5
Distribución espacial durante la asamblea comunal en el estadio
(San Juan de Viscas, 26 de agosto)



Donde	Representa
A	Miembros de la mitad Cachir
B	Miembros de la mitad Alto
C	Bandera del capitán de Cachir
D	Bandera del capitán de Alto
E	Directiva comunal
F	Orador de turno

diato un largo silencio. Uno tras otro, los comuneros se ponen de pie, piden la palabra e intentan sustentar su opinión. Solo se oyen dos pareceres: o que el monto disminuya «porque la situación está difícil para algunos», o que se mantenga igual «para que siga el progreso de la comunidad». Si bien nadie parece considerar la posibilidad de que el pago suba con respecto al del año anterior, esta, como cualquier otra, depende de la decisión de la asamblea comunal. Después de casi una hora de largas exposiciones más o menos monótonas, el presidente dice, adoptando un tono conciliador, cuál será la cantidad exigida a los criadores que son miembros de la comunidad. Para quienes poseen ganado, pero que no se han inscrito en el padrón de comuneros, los llamados residentes, el importe es siempre el doble.[46]

[46] La cuota de pago es de diez soles por cabeza de ganado para un comunero, y de veinte soles para un residente (U.S. $1 = S/.3.5).

Cuadro n.º 15
Distribución de los vasallos de las parcialidades rituales de
Tapas y Callas por dehesas familiares
(San Juan de Viscas, 26 de agosto de 2000)

Número	Nombres de vasallos	Dehesas
2	Aquiles García Pastrana Andrés Florecín Fermín	Huarucancha
4	Simón Verástegui Florecín Claudio Florecín Petronila Alvarado Obispo Zoila Leandro	Agusaca
2	Severo Obispo Pastrana Modesta Obispo	Concul Quipacocha y Ocurín
3	Rosario Ureta, Elvira García Humberto Naupa	San Pedro
2	Nieves García Celestina Pastrana	Huascaytama Huacalpuquio
1	Dominga Alvarado	Shajsha
2	Antonio Vilca Páez Rosario Florecín Fermín	Pantituna
1	?	Huayipucro
1	Antonio Verástegui	Pacla y Guanincancha
2	Rómulo Velásquez Aurelio Obispo	Chupas Chahuán
2	Abelardo Alvarado Evergisto Sarmiento Alvarado	Lupá [la]Cotawasín
2	Celsa Naupa de Obispo Aniceta Barrientos de Naupa	Suico
2	Manuel Florecín Juan Primero Florecín Vilcas	Huachancay
2	Saturnino Obispo Naupa Luis Medrano Alvarado	Shimaytuna Cullicruz
2	Antonio Alvarado Obispo Celina Vargas Alvarado	Pampacocha
1	Érica Verástegui Florecín	Guchapampa
1	Mercedes Sarmiento	Shupopucro Huayepucro
3	Gabriela Florecín, Hilario Florecín y Josefa Vilcas	Huangle
Total = 35		

Cerca del mediodía, el secretario —por orden del presidente— abre su cuaderno de anotaciones y comienza a leer. Todos oyen con atención. El nombre de un criador es seguido por el nombre de una dehesa en que pasta el ganado privilegiado por los criadores en virtud de su dedicación a la producción de queso. Este ganado permanece en los pastos y alfalfares particulares sembrados por los criadores en las cercanías del pueblo. El trato que se les concede tiene dos fines principales: obtener un buen precio por su carne en los camales de la costa y mantener una producción continua de quesos que cada criador vende por separado en los mercados de Lima y Huaral. Esta diferencia de residencias del ganado en los meses previos al rodeo obedece a la prolongación de los meses sin lluvia que obliga al ganado a ascender en busca de pasto fresco. Así, a medida que avanza la estación de sequía, el número de reses en las cercanías del pueblo disminuye hasta limitarse casi solo a aquel ganado destinado a fines inmediatos. Estas reses, algunas de raza *Brown Swiss* o *Holstein*, son conservadas en dehesas ubicadas a la misma altura que el pueblo y a una o dos horas de camino. Quienes acuden a reunirlo y arrearlo en dirección al redil de la comunidad son llamados igual que aquellos que fueron despachados a las alturas. Sin embargo, en este grupo predominan de modo visible los hombres casados mayores de treinta años. El número de mozos, en cambio, es solo un poco mayor que el de las viudas (véase cuadro n.° 15).

Estos vasallos también están divididos en dos grupos o barrios: Tapas y Callas. Pero no me fue posible definir las relaciones entre estos barrios y los capitanes de Cachir y de Alto invitados a la ceremonia. Ninguno de ellos recibe la lista de los vasallos de este día. No los dirigen ni tampoco los despachan. Se limitan a ocupar el lugar que les corresponde en las filas de comuneros, como si se tratara de una formalidad, de una necesidad inexplicable o de un vago recuerdo. La ceremonia en el estadio tampoco tiene la pompa ostentada el día anterior: no hay bandas de música, ni tamborileros, ni collares, ni comitivas. Pero las diferencias más notables entre los vasallos despachados el día anterior y los que parten hoy estriban en la edad y el sexo. Por un lado, las mujeres, excluidas de la expedición a las alturas, integran los grupos que parten a las dehesas. Por otro lado, a pesar de que los viejos comuneros tienen suficientes ánimos para las duras faenas de la comunidad y el trabajo en sus propias chacras, todos nos confesaron que les parecería inapropiado subir a las alturas en busca del ganado: «¡Eso es para los jóvenes! Nosotros acá nomás requisamos, no tenemos que ir tan lejos».

En las charlas que entablaba con los visqueños sobre el rodeo de su pueblo, estos olvidaban a menudo nombrar los barrios de este día. Sin embargo, en los testimonios de los más ancianos escuchaba que Tapas y Callas tenían antes una

banda de música y un «tono» (melodía) diferentes. Intrigado, les preguntaba si recordaban cómo era ese tono. Obtuve siempre la misma respuesta: el tono de Tapas era el de Cachir; y el de Callas no era sino el tono del barrio Alto.

b) La construcción de los arcos

Con la misma circunspección con que partieron, los vasallos de Tapas y Callas vuelven al pueblo al atardecer, a solas o en grupos. Arrean el ganado hacia el redil de la comunidad bajo la atenta mirada de la directiva que se cerciora de que todos los vasallos cumplan con la misión encomendada. Cuando los vasallos regresan encuentran a los hombres de los capitanes y de la directiva construyendo la arcada sobre la ruta que seguirá el ganado en su descenso del día veintisiete. Dos arcos se ubican en la estrecha callejuela ubicada entre la explanada de Suico, entrada de las reses al pueblo. Cada uno de estos arcos (llamados «rejas») es construido por encargo del capitán de un barrio. El tercero, en cambio, es levantado por la directiva comunal en el umbral de su redil. El día del descenso, los arcos de los capitanes son instalados en el mismo orden en que descienden sus manadas. El arco del barrio Cachir está pues en su sitio. El arco del barrio Alto, en cambio, permanecerá apoyado sobre el muro de una calle lateral hasta que todo el ganado de Cachir haya atravesado la planicie. Solo entonces será el momento de su montaje

Los comuneros de Cachir y Alto se esmeran en que sus arcos sean los mejores. A veces entrelazan y amarran grandes ramas de ciprés dándoles la forma de una herradura de cuatro metros de alto por tres de ancho. Pero lo más común es que formen dos columnas de madera, paralelas entre sí, y unidas por una gran tela de forma rectangular y algunas ramas ocultas detrás. De una u otra estructura, cuelgan pequeños y oscuros quesos añejos, grandes botellas de bebidas gaseosas y alcohólicas, atados de naranjas, limas y manzanas, bizcochos y rosquillas, decenas de globos y serpentinas azules, amarillos, rojos y verdes, y hasta algunas codiciadas prendas de vestir (polos de renombrados equipos de fútbol o con dibujos de famosos personajes de la televisión). Los arcos de los capitanes llevan, además, el nombre del barrio al que pertenecen —generalmente inscrito con globos o cintas de colores—. Mientras que el compuesto por la directiva comunal suele ostentar una bandera peruana rodeada de bizcochos y botellas.

El ganado de las dehesas cercanas es reunido en el corral del pueblo y los arcos festivos son montados sobre la ruta del ganado. Pero mientras los criadores del pueblo organizan estas actividades en torno a Callas y Tapas, los vasallos de Cachir y Alto no han cesado de reunir el ganado en las alturas.

ii) La reunión del ganado en las alturas

La noche del día veinticinco, una vez solos, los vasallos emprenden el penoso ascenso a las estancias de sus barrios. Es necesario conocer muy bien los estrechos caminos de herradura que comunican el pueblo con las alturas. De lo contrario, el riesgo de extraviarse es muy alto en esa profunda oscuridad, apenas quebrada por las débiles luces eléctricas del pueblo. Además, quien no tenga la experiencia suficiente para andar por esos senderos probablemente caerá. Pero no sobre el «camino de zorro» —llamado así debido quizá a sus escasos veinte centímetros de ancho—, sino fuera de él, rodando varios metros abajo hasta ser detenido por alguna mata o piedra de considerable tamaño. Ocultados por la noche, los muchachos mayores cuentan chistes en voz alta, se burlan y fastidian entre sí. A veces, toda la columna ríe. Hasta que alguien resbala y todos callan de repente. Los vasallos que lo precedían siguen subiendo durante unos instantes, pero los de atrás se detienen de inmediato. «¿Johnny? ¿Estás vivo o estás muerto?» El caído responde a los gritos solo con un murmullo y se incorpora con rapidez. Si tarda un poco en volver a su puesto, el caído es pasto de las burlas de sus compañeros. «¡Apúrate! ¡Parece que ya quieres volver! ¡Para qué subirán estos cojudos!»

A lo largo de todo el ascenso, las columnas de vasallos lanzan los agudos y penetrantes gritos del rodeo. Si la columna de un barrio oye estos gritos, lejanos, desafiantes, sus miembros contestarán con mayor ímpetu, varias veces, hasta acallar al bando contrario. Y cada vez que uno de los dos vuelve a comenzar, el otro responde de igual manera.

Los chistes de los mayores, y las disimuladas caras de sorpresa de los que ascienden por primera vez, continúan hasta llegar a las estancias: Shuilshilca, del barrio Cachir, y Quipararpa, del barrio Alto. Allí están los amplios rediles circulares hechos de piedra y llenos de forraje, la pequeña choza de muros de piedra y techo de paja, llena de pieles de carneros y de leña seca. Todo ha sido dispuesto por el capitán con varios días de anticipación. El forraje es necesario para que las reses reunidas en el corral no intenten escapar antes de su descenso hasta el pueblo. Una buena cantidad de leña y pieles y el buen estado de la choza son indispensables para que los vasallos puedan dormir lo suficiente antes de su larga caminata del día veintiséis. Dentro de algunas horas llegarán las provisiones y los instrumentos de cocina necesarios.

Mientras tanto, los vasallos se alistan a pasar la noche. Entran en la pequeña choza —que no tiene más de siete metros cuadrados— y dejan sus collares del rodeo sobre las pieles, en señal de que esas pieles y ese lugar les corresponde. Luego, algunos se encargan de componer el cerco de piedras y de acomodar el forraje dentro de él. Mientras tanto, otros extraen la mitad de la leña apilada en

la choza y encienden con ella una gran hoguera. En poco tiempo, todos están sentados alrededor del fuego intentando combatir el frío, que, sin embargo, aumentará sin cesar hasta bien entrada la madrugada. Entonces abren los recipientes llenos del aguardiente donado por los criadores y comienzan a beber. Si bien el grupo no posee un líder claro, son los mayores, los que han sido vasallos más de una vez, quienes adoptan las principales decisiones en caso de duda o necesidad. Mientras no esté el capitán, que es el conductor indiscutible de los vasallos.

Alguien alimenta el fuego de vez en cuando. Los jóvenes conversan animadamente. Hablan de muchachas, de sus expectativas y de sus recuerdos. Algunos mencionan incluso sus nombres. Los demás responden con exclamaciones y risas. Otros aluden, en un tono aparentemente bromista, a personajes de la noche como los degolladores que descuartizan a los hombres para extraerles la grasa de su cuerpo en las cuevas que habitan, o como el *Inishpaw,* un hombre condenado a la muerte en vida por el llanto excesivo de su esposa. Logré grabar una versión de este último relato:

> Una señora era viuda. No tenía a nadie para que le ayude a regar. Más abajo, a un maizal llamado Rapacán, esta viuda había ido a regar sola. En Viscas, el pueblo estaba de fiesta. Ella tenía una cortadita —surco— de habas y maíz. Cada vez que iba con el agua a la cortada, esta se secaba. Entonces, igual a su esposo, baja un hombre del cerro con un costalillo. El aparecido llega hasta la laguna donde la mujer trata de sacar el agua. Ella le dice: «¿Dónde estabas? ¡Dicen que te habías muerto!» Y él le responde:
> — No, yo no estuve muerto. Estuve trabajando por la costa. ¿Qué haces mi amor? ¿Estás regando? ¡Ahora yo voy a regar!
> — ¡No! ¡Ya me falta una cortada nomás! —le responde la mujer.
> Pero de todas maneras regaron. La señora había ido con uno de sus hijitos, el último de todos. Como era temporada de choclos, cocinó una porción para invitarle a su amor. Pero él no quiso probar. Terminan de regar y suben de Rapacán para acá. En una curva del camino hay una cueva. Dicen que, como él le pidió, se pusieron a acampar en la cueva. «¡Desvístase!» —le dice el hombre—. La señora ya comenzó a tener miedo. Cuando la señora se desnudó, los dos se echaron y, como la señora estaba desnuda, sintió que los pies del hombre le arañaban. Como le arañó, la señora pensó que a su esposo lo había enterrado ella misma ¿Cómo iba a estar vivo, pues? Sería tonta la señora. Entonces le dice:
> — Voy a orinar.
> — ¡Cómo te vas a ir! ¡No! ¡Vamos, te acompaño!
> — No, quiero ocuparme sola, le responde la mujer.
> — ¡Ah ya! ¡Entonces que se quede el bebe!
> — Bueno, que se quede —aceptó ella.

— ¡No! ¡Tú te vas a ir! ¡Me vas a dejar aquí, durmiendo solo! ¡Después de tiempo que nos encontramos! —le dice el hombre que llaman *Inishpaw*, o también demonio.
— No me voy a ir. Si quieres agárrame de mi marate (faja) —responde la mujer.
Antes usaban unas fajas grandes, dicen que las traían de Huancayo. Gruesas, de colores, con bordados de llamas. Él agarra la faja y la mujer sale de la cueva. Entonces, afuera ella amarró su faja a una planta que se llamaba *kushipilkay*.[47] Y comenzó a correr hacia acá. Ella sabía que para este lado del cerro, en las ruinas de Chupas, vivía una señora que era su madrina.
El *Inishpaw* salió, «¿Por qué no viene?», diciendo. Y encuentra la faja amarrada. El chiquito comienza a llorar: dicen que el *Inishpaw* lo desvistió. Ella venía gritando: «*¡Inishpaw!, ¡Inishpaw!*», pensando que había gente regando cerca. Pero no había nadie que la auxilie en ese momento. Él también respondía: «*¡Inishpaw! ¡Inishpaw!*». Ella está volteando la otra colina y el demonio atrás de ella. Cuando ya le va a alcanzar, llega a la casa de su madrina. Ella tenía dos gatos negros. Llega el *Inishpaw* y comienza a gritar:
— ¡Ábranme! ¡Ábranme!
— ¿Qué ha sido? —le dice su madrina— ¡Para qué traes a tu amante por acá! —le reclama, pensando que el *Inishpaw* era un hombre.
Este entra a la casa forzando la puerta. Pero su madrina le avienta sus gatos. Dicen que los gatos mataron al *Inishpaw*. Dicen que era un chivato, un chivo viejo. Otros dicen que era un buitre. Por varios días no quisieron tocar su cadáver. Hasta que su madrina le dijo a la mujer: «¡Anda bota a tu amante!». La viuda tuvo que botarlo. El *Inishpaw* presumía que ella era su mujer. Por alcanzarla no mató al bebe, pero lo había desvestido, calatito (desnudo) estaba. De tanto llorar se había cansado el bebe. Y, ya al otro día, se había quedado dormidito. Cuando fueron a rescatarlo estaba vivo.

El fuego es alimentado de vez en cuando. Las voces que rodean el fuego y la luz que inunda los cuerpos parecen ahora la única señal de vida en ese mundo negro, frío y silencioso. Pero no es la única: a lo lejos, dos o tres cerros más allá, otra luz, alimentada por otros jóvenes, desafía toda la noche que llena el universo. Pienso que si alguien pudiese vernos desde el pueblo, solo vería dos pequeñas lumbres, como dos velas negras encendidas en un cuarto oscuro. Si las vituallas del cocinero no han sido traídas por los vasallos, este permanece de pie oteando el precipicio y haciendo señas con una antorcha. La misión de cocinero consiste, primero, en disponer todo para la preparación del desayu-

[47] Cuando preguntamos de qué tipo de planta se trataba, un joven nos respondió que era «una enredadera que trepa la pared».

no que los vasallos tomarán la madrugada del día veintiséis. Así, mientras todos los demás, vencidos por el frío o por el sueño, entran en la choza de la estancia y se aprestan a dormir, nuestro cocinero aun se mantiene despierto. Solo después de la medianoche, las hogueras son apagadas y el calor crece dentro de la casa de los vasallos, tendidos sobre las pieles y cubiertos con sus mantas de lana. La noche es corta.

Allí arriba, detrás de los cerros que rodean al pueblo, los vasallos se levantan antes de que el sol aclare la tierra. La noche ha sido corta para ellos. No solo porque han debido madrugar, sino por los festejos que siguieron a su despacho del día anterior. Solos o en pequeños grupos, caminarán hacia estepas aun más frías y lejanas que esta cima en la que aun no amanece. El vasallo nombrado cocinero no ha dormido sino tres o cuatro horas levantado. Antes que todos, debió reavivar el fuego, preparar un pequeño horno de barro y colocar encima una gran olla con agua. Los humeantes platos de patache (sopa de cebada o de trigo) están listos en menos de dos horas. Todos reciben su plato de comida según el orden en que se han levantado y comen sentados sobre el pasto. En medio del círculo de vasallos, o a un lado, el cocinero recoge los platos vacíos y los vuelve a llenar con el gran cucharón que saca del perol. Los últimos en levantarnos nos sumamos al círculo bajo la protesta graciosamente airada de los demás. Yo no percibo gran cosa además del frío. Tomo asiento y recibo con ansia un plato de fierro enlozado que dejo de inmediato sobre mis rodillas. El ardor de las puntas de mis dedos, desprotegidos por los mitones, se calma poco a poco. Algo incómodo por mi postura y por el breve silencio que hacen los vasallos ante mi llegada, pruebo la sopa caliente que me reanima igual que al resto. En un momento todos vuelven a conversar sobre las querencias a las que irán. Yo termino mi primer plato y, mientras espero el segundo, aspiro el aire seco. Desde nuestro redil no es posible ver la pequeña villa de Viscas. La mirada percibe solo un amplio llano, verde y oscuro, bajo un cielo que pasa imperceptiblemente del azul al celeste. Salpican aquí y allá, como leves pinceladas en un cuadro, líneas y puntos del mismo color amarillo propio del pasto seco de los bajíos. La primera noche y el primer amanecer en las alturas han terminado.[48]

Después de desayunar, el cocinero entrega a todos su fiambre: habas sancochadas, mote y un poco de aguardiente. Los floreros y el portador de la

[48] En mis entrevistas escuché a más de un criador afirmar que, en los últimos años, los vasallos estaban acostumbrándose a dormir en el pueblo la noche del despacho. Y que solo partían a las alturas en la madrugada del día veintiséis de agosto, después de desayunar en la casa del capitán. Cuando preguntaba a qué podía deberse este cambio, los criadores solo atinaban a responder que eso dependía de lo que el capitán dispusiese, pero que hasta hace dos o tres décadas los vasallos siempre dormían en las alturas.

cruz son los primeros en partir. Los demás vasallos convienen en formar grupos de partida que irán dividiéndose solo a medida que avancen a través del páramo. Salen antes quienes deben ir hasta las querencias ubicadas a varias horas de camino. Pero tienen una recompensa: el ganado que allí mora no es tan abundante como el que deberán reunir quienes visiten las estancias más cercanas. Existe un sistema de acopio que los vasallos no acuerdan entre sí pero que siempre cumplen. Las manadas son arreadas por rutas más o menos establecidas. De este modo, los vasallos que regresan arreando las reses de los lugares más distantes coinciden en algún momento con aquellos que conducen el ganado menos apartado. Esta coincidencia parece corresponderse con la opinión, usual entre los criadores, de que el número de cabezas de ganado en una querencia es inversamente proporcional a su distancia del pueblo. Cuando dos grupos de vasallos se encuentran a cierta distancia, se llaman con silbidos y con los chasquidos de sus látigos. Entonces reúnen sus manadas y continúan su camino a través de una breve hondonada que los protege de fuerte viento de las alturas. De tiempo en tiempo, mozos y reses seguirán acumulándose hasta su regreso final al redil de su barrio, al final de la tarde.

Sin embargo, aquellos vasallos que fueron a los lugares más remotos no volverán sino hasta el día veintisiete en la mañana. Ellos dormirán en alguna de las estancias donde habitan los pastores de puna encargados del cuidado de cientos de ovejas, también propiedad de los criadores del pueblo. Una vez reunido el ganado y encerrado en los corrales vacíos de las estancias, los vasallos pasarán la noche en las pequeñas casas de los pastores, en espera de la madrugada. Solo entonces recorrerán el tramo final hasta el redil de su barrio.

El ganado que los vasallos reúnen no pertenece solo a los criadores de su barrio. Si bien Cachir y Alto se reparten los extensos pastizales de la comunidad de un modo más o menos preciso, las reses no están distribuidas de acuerdo al mismo criterio. Un criador puede formar parte de un barrio y tener su ganado en el territorio del otro. Aunque este hecho es visto como una excepción, parece estar, sin embargo, bastante generalizado. Esta situación parece estar relacionada con la diferencia entre «pertenecer» a un barrio y tener «simpatía» por él, expresión usada más por aquellos criadores que reconocen menos de dos generaciones de vinculación con su barrio.[49]

[49] Es el caso del comunero Humberto Naupa, presidente de la comunidad durante 1999, cuya familia «siempre perteneció al barrio Alto». Sin embargo, él ahora tiene sus reses en el territorio de Cachir. Don Humberto Naupa me confesó —ante mi asombro por sus lágrimas y sollozos— que eso le causa mucho pesar cada vez que se acuerda «de cómo hacían sus padres la fiesta para el barrio Alto».

Por otro lado, si los vasallos no recogen todo el ganado de un criador, este solo pagará por las reses traídas al redil. En cierto modo, resulta beneficiado. Sin embargo, el ganado dejado constituye también una preocupación. El criador tendrá que subir a las alturas en su busca, sobre todo si tiene reses en edad de ser marcadas o señaladas. Pero también para cerciorarse de que no ha transgredido los límites de Viscas y ha sido capturada por los vasallos de algún pueblo vecino.

La mayoría de los vasallos regresan al redil el mismo día veintiséis. A medida que llegan, el cocinero —que por fin ha descansado una horas— les entrega una buena porción de caldo de carnero. Yo vuelvo a tomar asiento en el pasto y presumo un gran cansancio y un gran apetito. Veo a todos esos mozos que vuelven cansados del más desierto de los caminos: aquel océano verde amarillento que parece rodearlo todo y que todos surcan en esa etapa de sus vidas. Ahora que el ganado ha sido encerrado en el redil, se vive un ambiente festivo. Entonces, los vasallos —y no solo el cocinero— usarán las provisiones de los capitanes para hacer una pachamanca. Harán un hoyo en la tierra de más de un metro de profundidad, sobre él calentarán un horno de piedras que tumbarán cuando estén blancas, y depositarán allí abundantes presas de carne y papas. Después de cubrir el hoyo con un montículo de tierra de un metro de alto, esperarán durante una hora. Todos se mantienen cerca de la hoguera encendida al lado del redil: algunos comen los bizcochos o frutas de sus collares, otros beben el aguardiente que parece inacabable. Cuando destapan el hoyo, el aroma de la carne y la papa anima a todos. Todos se sirven sobre los mismos platos que usaron para la sopa. Pero ahora todos comen con las manos, ansiosos pero siempre contando, entre risas, anécdotas o alusiones sobre sus viajes o sus amores. Llega la noche que todos volverán a pasar juntos sobre esa loma cercana al pueblo, pero mucho más alta y desprotegida que este. Pero ahora no duermen todos al mismo tiempo. Siempre un grupo vigila el ganado acumulado: los vasallos del barrio opuesto podrían haber planeado una incursión nocturna para sabotear la empresa de sus contrincantes. O tal vez para llevar a su redil el ganado que ellos han reunido con tanto esfuerzo.

Abajo, en el pueblo, los preparativos necesarios para «el gran día» han sido realizados y los capitanes solo esperan la madrugada del día veintisiete para visitar a sus vasallos. Sin embargo, el ambiente no está muy tranquilo: un concurrido baile social se lleva a cabo dentro del edificio de la comunidad ubicado en la plaza.

iii) Un flamante baile social

Durante mis primeras semanas en San Juan de Viscas, allá por el año 1999, sostuve muchas conversaciones con los ancianos el pueblo. Yo escuchaba complacido sus relatos, sobre todo cuando tocaban el tema del rodeo. Pero cuando presencié por primera vez el rodeo de Viscas, noté que una escena había sido simplemente omitida por los ancianos —y también por la mayoría de los comuneros adultos—. Se trataba del baile social del día 26 de agosto. La omisión de los comuneros jubilados y la parquedad de los adultos aun activos me sorprendió mucho más cuando asistí al baile y pude ver la gran concurrencia de mozos y la tremenda importancia que ellos parecían darle a los acontecimientos. Días después reanudé las pesquisas, siempre cuidándome de tocar el tema, y me percaté de que solo los jóvenes, y sobre todo quienes vivían en las ciudades, se referían espontáneamente al baile. Un asiduo asistente al baile social nos introdujo al tema con las siguientes palabras: «El veintiséis mismo, por la noche, es el baile social. El baile es del pueblo y de todos los que van de la capital. Allí se reúnen hasta la amanecida. Va más la juventud, pero algunos señores también van a divertirse».

En las primeras jornadas del 26 de agosto, visitaba a señoras absortas en cocinar sus más exquisitos platos; observé, un poco apartado, la reunión de los criadores en el estadio; y acudía a parte de la magnífica expedición de los vasallos. Pero en ninguno de esos espacios observé ni me preocupé por los jovencitos y señoritas que, a juzgar por la cantidad de modernos automóviles que llegaban de la costa, habían comenzado a inundar el pueblo. Sin embargo, era muy fácil toparse con ellos en algún momento del día, sobre todo a la hora de comer en casa de mis anfitriones.

Fue pues cuando me disponía a almorzar cuando me topé con ellos. Mientras esperaba, junto con los niños y el dueño de casa, que su esposa nos sirviese un caldo de gallina, un muchachito de diez años irrumpió en la cocina gritando: «¡Tía, la Carol ha llegado!»

Todos salieron de inmediato y no tuve más remedio que seguirlos. Los ómnibuses y autos que venían de la costa pasaban frente a la casa. Cuando llegué, la señora estaba ya abrazando a sus dos sobrinos, Carol y Michael, al lado de sus padres y en medio de toda la gente que allí bajaba de los vehículos o esperaba a sus parientes. Después de los abrazos, los parientes entraron en la casa. Dejaron su equipaje sobre las camas que ocuparían y acudieron a la cocina donde todos nos reunimos y fui presentado como un joven de la universidad que venía a ver las costumbres del pueblo. Entonces, sentados en la mesa o sobre un poyo, todos recibimos un caliente plato de sopa. Yo notaba que el muchacho que acababa de llegar tenía un semblante demacrado —comprensi-

ble por el brusco ascenso de casi cuatro mil metros en cuatro horas de viaje—, al que nadie parecía darle mucha importancia. Pero cuando todos íbamos por la mitad de la comida y él apenas había probado su plato, la señora de la casa le ofreció un mate de hierbas. «Parece que te ha chocado el viaje» —le dijo—. «¿Sigues mal? ¡Ni a tu hermana le ha chocado y tú te pones así!» —agregó el padre—. El chico solo sonreía —quizá algo intimidado por mi presencia— y su tía mandó a uno de sus hijos a traer un puñado de flores de *piriulla,* cuyo aroma es bueno para combatir el soroche.

Los dueños de casa comentan mi intención de subir a las alturas con los vasallos. Los nuevos invitados muestran cierto asombro, pero resuelven pronto que ya estoy aclimatado. Los nuevos invitados se repondrán del viaje dentro de la casa, la reconocerán y comentarán con sus parientes los hechos del último año. A nadie se le ocurre —al menos no muy en serio— la posibilidad de que los muchachos de la ciudad participen en la aventura de los vasallos. Pero sí se espera que el día veintisiete, cuando los dos barrios se enfrenten en el estadio, apoyen a sus familiares para «quedar bien en la fiesta» y hacer ganar a su barrio. Hasta entonces falta mucho y queda tiempo para acudir a la celebración del baile social.

Poco antes que anochezca, la plaza del pueblo adquiere cierto movimiento inusual. Algunos puestos rodantes de «calientito» rodean la plaza. Grupos de muchachos conversan y beben en los alrededores. A un lado, alumbrando débilmente la oscuridad de la plaza, la casa comunal muestra aun más animación. Muchos todavía no se deciden a entrar y deambulan alrededor esperando que la sala se llene un poco más. Sin embargo, la banda de música ya está lista sobre el estrado, en un extremo del salón. En el extremo opuesto se amontonan altas torres de cajas de cerveza listas para venderse. Dos hileras de bancos se apoyan en las paredes más largas del salón. Al lado de la única puerta, cuidada por dos muchachos, se venden las entradas para el baile social. «¡Cuando estoy aquí no conozco a nadie!» —dice, en voz alta, el muchacho que pide las entradas al grupo de mozos apostados en la puerta—.

Severiano, de veinticuatro años, pastor, estudiante eventual y amigo mío, se ha vestido para la ocasión. Resaltan sus zapatillas blancas con una gran frase en inglés, su casaca *jean* en cuya espalda destaca un enorme y colorido estampado con el nombre de un popular grupo norteamericano de rock. Su impaciencia por entrar a la fiesta es, quizá, un poco más notoria que en el resto de jóvenes.

De un momento a otro, el salón se llena repentinamente y aumenta el volumen de la música en el equipo estéreo. La mayoría de los asistentes, alrededor de ochenta, son jóvenes entre los diecisiete y veintiocho años de edad venidos de las ciudades de Huaral y Lima. Los jóvenes del pueblo son en

cambio mucho menos. El grupo de las chicas parece tener, en general, menor edad que el de los muchachos. Algunas parejas de adultos están esparcidas (quizá con la intención velada de vigilar a sus hijos) entre los concurrentes. Pero, en ningún caso, la edad de los asistentes sobrepasa los cincuenta años.

Severiano, un amigo suyo de veintiocho años, y yo hicimos un círculo aparte. Bebíamos cervezas. Mientras el amigo de Severiano nos contaba que trabajaba en una mecánica de autos en la capital y que había dejado a su esposa allá, noté la marcada distribución entre hombres y mujeres. Las hileras de bancas apostadas contra la pared son ocupadas solo por las muchachas. Ningún hombre —a excepción de algunos adultos que acompañan a sus esposas— está sentado. Todos los muchachos se mantienen de pie, bebiendo y charlando en pequeños o grandes círculos agrupados en el extremo opuesto al estrado, al lado de las cajas de cerveza. La distribución es pues más o menos como la representada en el figura n.º 6.

Ninguna mujer se acerca en ningún momento, ni sola ni acompañada, a los grupos de varones. Dentro de su círculo, ellos se mantienen discutiendo —con cierta soberbia— sobre sus gustos y posibilidades de sacar a bailar a las muchachas. No pasará mucho tiempo para que, al inicio de una canción, atraviesen el salón en dirección a ellas. Entonces, pasando del arrojo a la timidez, sonríen y preguntan a la muchacha elegida si están dispuestas a bailar. Si acepta, saldrán al centro y bailarán discretamente. Otros —rezagados, indecisos o interesantes— permanecen mucho más tiempo en su círculo, bebiendo y charlando. Sin embargo, los cálculos parecen ser precisos: no observé ningún rechazo durante toda la noche. Pero una chica puede aceptar y, al mismo tiempo —nos lo explicaba el amigo de Severiano—, no «atracar»: ser fría, no responder a las preguntas, mantener mucha distancia entre los cuerpos, etc. Severiano parece ser un caso intermedio entre la demora y el apuro. Casi sin avisarnos, él sale de nuestro breve grupo, provisto de la botella de cerveza. Se detiene frente a la muchacha de la fila que más confianza le inspira: la hija de la prima materna de su madre, que pasa largas temporadas en el pueblo. Sabe que ella no le rechazaría un trago de cerveza. Pero no parece ser ella quien le interesa. Aunque nada nos ha confesado, así parece, ya que lo vemos llenar su pequeño vaso de plástico cinco veces más y ofreciéndoselo a todas las amigas de su «prima». El amigo de Severiano comienza a insultarlo. Yo lo escucho: el muy tonto está regalando «nuestra» cerveza. Me propone ir, a ver si por lo menos podemos sacar a bailar a alguna. Acepto y comenzamos a atravesar el salón. En los primeros pasos, noto que Herbert —es el nombre del amigo de Severiano— se rezaga un poco, y ya en medio del salón siento que se desvía definitivamente hacia la puerta. Yo continúo y llego hasta Severiano. Él me mira con ojos casi

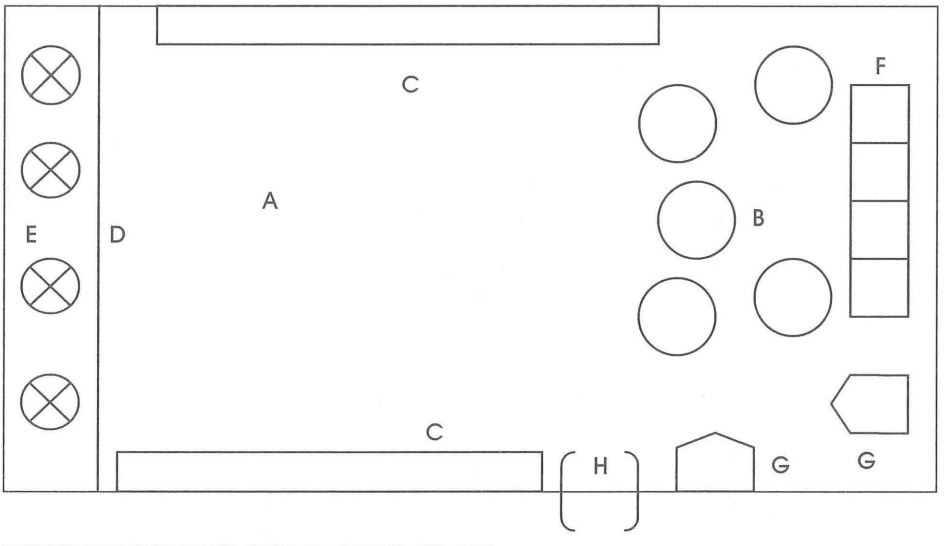


Fotografía n.° 3. Niños imitando la danza del rodeo (San Juan de Viscas, 2000).
Foto: Juan Javier Rivera Andía.



Fotografía n.° 4. *Mamalas* y guardián durante el descenso del ganado (izq.) y el entierro de las señales (der.) (San Juan de Viscas. 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía.

Figura n.º 6
Distribución espacial durante el baile social
(San Juan de Viscas, 26 de agosto)



Donde	Representa
A	Pista de baile
B	Círculo de muchachos de pie
C	Fila de mujeres sentadas
D	Estrado
E	Banda de música
F	Venta de cajas de cerveza
G	Equipos de sonido
H	Puerta de entrada

desorbitados y me presenta de inmediato a todas las muchachas: «¡Es un universitario!» —les dice—.

Le explico que su amigo salió a orinar afuera. Entonces comienza otra canción y Severiano —y entonces me doy cuenta de que ese era su plan inicial— se acerca de inmediato a la muchacha escogida y le pide que bailen. Ella acepta y yo me veo, de pronto, solo y al lado de cuatro señoritas a las que he besado en la mejilla y dicho mi nombre. No tengo pues más remedio que imitar a mi amigo pastor, ahora convertido en galán de barrio nuevo de la

ciudad. Herbert nos mira incrédulo, solo en la misma esquina que hace unos cuantos minutos ocupábamos los tres. El tema termina, agradecemos a las chicas y todos volvemos a ocupar nuestros lugares.

«Tú eres raro, Juan Javier. Todos esos que están allá no son nada. Solo porque vienen de Lima se creen la gran cosa. Pero tú eres universitario. ¿Por qué no les dices a todos que eres universitario? Si las chicas supieran —mira a Herbert sonriendo—, podrías bailar con todas las que tú quisieras». Yo me río, cansado y con frío. «Sí» —agrega Herbert—.

No pienso volver donde las chicas. Así que las más de las veces me quedo solo, de pie en nuestro rincón. Trato de observar la etiqueta, más o menos estricta, que siguen los jóvenes para beber. La primera regla tácita es que cada uno tiene un turno para comprar la cerveza. Sobre todo en los grupos pequeños, el orden de compra se establece por contigüidad. Si mi compañero de la izquierda trajo la botella que bebemos; seré yo quien traiga la próxima; y quien esté a mi derecha, la siguiente. Todos beben de una botella por vez y utilizan un solo vaso. Quien se sirve, debe dar la botella a quien está a su lado y no olvidar decir «¡Salud!». Dársela a cualquier otra persona sería considerado una afrenta por quien fue ignorado. Existe incluso un nombre especial para una de estas formas de ofensa: «hacer puente» (esto es, obviar al contiguo y pasar la botella al que le sigue). Quien recibe la botella, debe mantenerla consigo hasta que su compañero haya terminado de beber y este vacíe sobre el suelo la espuma restante en el vaso. Entonces aceptará el vaso, aunque —a modo de broma— puede aducir que no se le dijo «¡Salud!», y entonces quien ofrece el vaso tendrá que servirse de nuevo y cuidarse de no volver a omitir esa palabra.

Ocurre algo similar con los cigarrillos. También se utiliza solo uno. Pero sí puede ser compartido en más de una dirección y entre menos personas. Tiene además una clara diferencia con la cerveza: más que esperado, es solicitado a quien lo tiene en su poder. Entre el consumo de hombres y de mujeres podemos observar, también, una diferencia muy nítida. No es usual, y quizá no muy bien visto, que las muchachas beban o fumen en grupo. Sin embargo, los muchachos parecen sufrir al respecto cierta contradicción. No considerarían muy bien a una muchacha que viesen beber, pero invitarles un vaso de cerveza es una de las técnicas más usadas para abordarlas en las fiestas. En todo caso, el ambiente, con ser alegre, es bastante tenso. Muchos jóvenes —como Severiano— parecen sentir que los acontecimientos dentro de ese salón tienen una gran importancia. Las conversaciones y los gestos —sobre todo entre los más jóvenes— muestran una tremenda preocupación hacia el grupo de sexo opuesto.

El baile dura hasta el amanecer, pero la banda toca solo durante la primera hora. Entonces es reemplazada por un potente equipo de sonido. Al folclore

—que incluye algunos esbozos del *kiwyu* que se bailará al siguiente día— le suceden los ritmos de salsa y cumbia. A partir de las dos de la mañana, los grupos de jóvenes comienzan a retirarse. Primero las muchachas, acompañadas por algún pariente en grupos. Finalmente, los chicos, siempre en grupos más o menos amplios. Estos grupos muchas veces continúan juntos, bebiendo y charlando hasta el día siguiente.[50]

2.9. Un atropellado descenso y un grave jolgorio (27 de agosto)

i) El reencuentro de los vasallos

El día 27 de agosto el ganado de las alturas ingresa al pueblo. En la fría y oscura madrugada, los capitanes, provistos de sus banderas, parten a las alturas. Los acompañan un grupo de parientes encargados de arrear las mulas con las nuevas provisiones de los vasallos. Esta vez predomina el silencio: nadie baila ni toca ni vocifera. Ni en el pueblo del que parten los capitanes, ni en los cerros donde han pernoctado por segunda vez los vasallos. Entre mi primera y segunda experiencia del rodeo conversé con varios de los integrantes de la expedición de los vasallos. Visité a uno de ellos en uno de los mercados populares de la capital —donde vive y trabaja—. Allí, detrás de puestos de frutas y verduras, este joven, sobrino de una de las criadoras del pueblo, resumió los acontecimientos de esta mañana del siguiente modo:

> En la mañanita van, a eso de las cuatro, a su sitio a donde le toca ir a cada barrio. Se van lejos, al cerro. Se van el capitán más cuatro personas acompa-

[50] Este es un párrafo de José María Arguedas dentro de su descripción de la herranza celebrada en una de las más recientes y progresistas ciudades de los Andes peruanos: «La herranza se realiza en los barrios de la ciudad de Huancayo con orquestas mestizas (arpas, violín, clarinete, saxofón, *tinya*). Un hecho muy importante deseamos hacer resaltar a este respecto. En la fecha de la herranza se organiza en la ciudad un gran baile social, con invitaciones que son cuidadosamente distribuidas entre las familias que forman la buena sociedad de Huancayo. Unas cien parejas asisten al baile. Cerca de la medianoche, las parejas salen a bailar en «pandilla» a las calles; llegan hasta el hotel «Huancayo» (llamado de Turistas) y vuelven a la casa de la familia que organiza la fiesta. Todos los invitados visten trajes «huancas» [...] aparte de este distinguido grupo, salen otros, que tampoco intervienen en ninguna herranza; un «Caporal» paga una orquesta; los que desean intervenir en la «pandilla» abonan su cuota y salen a bailar a las calles.» (1953: 265). El baile social de San Juan de Viscas no es pues un hecho único ni nuevo en las fiestas de los Andes (o, al menos, en sus rodeos). Se trata más bien de una señal del grado de urbanización y migración que, con un dinamismo quizá nunca antes igualado, vive esta comarca andina. Sobre este fenómeno en el valle del Mantaro cf. Romero 1989 (donde se incluye además una breve pero precisa bibliografía al respecto).

> ñado. Esas personas llevan alimento y una olla. Arriba en el cerro, cocinan, hacen caldo. Mujeres no van, solo hombres, y hacen un caldo de carnero. Todo el día se pasan ahí, hacen una reunión, tienen su costumbre. Llevan las hojitas de coca, se hace una rueda entre todos y se ponen a chacchar su coca, a tomar su anisado. Puros hombres nomás.

En los rediles, algunos mozos despiertan. Quienes permanecieron en vela, sentados al lado del fuego, se acuestan entre las pieles y las mantas de la choza: dormitarán allí una o dos horas antes que el día claree por completo. Yo despierto con la mayoría: siento todo mi cuerpo frío y corro al fuego. El cocinero, despierto desde hace varias horas, nos sirve grandes y calientes platos de caldo de carnero. Cerca del fuego, se encuentra una olla caliente con algunas humitas y papas del día anterior. Esperamos a los que pasaron la noche en las estancias más alejadas. Nos alegramos del calor que la comida infunde en nuestros cuerpos. Conversamos. De vez en cuando, se oye decir que viene un vasallo. Todos observan la estepa y los comentarios no se hacen esperar. Algunos dicen que es solo una piedra; otros, que efectivamente alguien viene pero que no saben de quién se trata; en fin, la mayoría, que es tal o cuál de los ausentes. Ajeno a nuestras especulaciones, el cocinero alimenta el fuego para evitar que el caldo se enfríe; y cuenta, removiendo el fondo de la olla con un gran cucharón, el número de presas disponibles. Cuando el vasallo llegue al redil, recibirá, además de los alegres saludos de sus compañeros, un plato caliente de caldo: así «recuperará su fuerza».

El capitán llega cerca de las nueve de la mañana. Después de que sus ayudantes entregan las provisiones al cocinero, este es interrogado por el capitán sobre sus funciones. ¿Han comido todos? ¿Ha faltado algo? El cocinero recibe además las instrucciones sobre lo que ha de preparar ahora y los nombres de sus nuevos colaboradores: es necesario apresurarse, pues no falta mucho para el descenso del ganado. Los vasallos de mayor edad informan al capitán que solo faltan los vasallos que fueron hasta Gupachacua. Sin ordenar nada en voz alta, el capitán se sienta en una piedra plana. Los vasallos adoptan la misma posición a su lado: pero no forman una fila, sino un círculo. Una vez que todos están sentados, el capitán pide una manta a uno de sus ayudantes. Este se dirige hacia las mulas y vuelve con una manta rectangular muy parecida a la usada el día del despacho. Se trata de una *lliklla* de un metro de largo y ochenta centímetros de ancho, dividida en dos campos claramente definidos. En el centro lleva un rectángulo más pequeño y de un solo color: esta vez es un rosado muy encendido. Alrededor del cuadrilátero monocromo, en cambio, se dibujan enormes flores de varios colores sobre un fondo negro. En medio

de mi agotamiento, me es difícil apartar la vista de este conjunto de colores. El encargado extiende la manta en el centro del círculo, cuidando de no derramar las hojas de coca que contiene. Comienza a repartir las hojas de coca a todos los vasallos, comenzando por el capitán, quien hasta ahora no ha tenido que ordenar nada. Cada uno de los mozos recibe las hojas con ambas manos y comienza a formar los pequeños bolos de coca que conservarán bajo sus carrillos hasta el momento del descenso.

Entonces se realiza la entrega de la cruz vieja. Esta cruz —puesta hace un año sobre la enorme piedra que marca los límites de la comunidad— es traída por el vasallo al que se encomendó la tarea de reemplazarla por una nueva: el «Pone Cruz». Todo esto declara el joven y fuerte vasallo al tiempo que deja la cruz en manos del capitán. Se trata, en cierto modo, de la prueba irrefutable de que ha cumplido su misión. El capitán muestra su complacencia con voz lacónica pero alta. Ahora es el turno del tercer vasallo al que señalaron una función especial: el florero. Este saca de su bolso lleno un manojo de *huamanripa*[51] y de *vira-viray,* las hierbas que ha recogido en las faldas de las cumbres más alejadas de las tierras de Viscas. La cantidad recolectada —que debe bastar para la confección de los collares de todos los miembros de su barrio— es también una prueba evidente de su empeño. El capitán agradece y entrega la cruz y el atado de hierbas a dos de sus ayudantes. Después de la breve ceremonia, los integrantes del círculo entablan conversaciones paralelas entre grupos de dos o tres vecinos, consumen las hojas de coca, beben y conversan. Mientras tanto, los otros dos ayudantes del capitán terminan de contar las reses dentro del redil para informar al capitán del trabajo de los vasallos.

La hora del descenso se aproxima. Antes, todos comerán el guiso preparado por el cocinero y sus nuevos colaboradores. Abajo, en el pueblo y en las explanadas a mitad del cerro San Cristóbal, una multitud ha comenzado a reunirse.

ii) Los preparativos en el pueblo

Las reses que los barrios Tapas y Callas reunieron de los alrededores del pueblo ahora son arreadas por sus dueños fuera del redil comunal, llamado Shihualpucro. Cada ganadero debe pagar a la directiva comunal una cuota de

[51] Dos especies de esta planta son utilizadas para curar el ganado. *Senecio violaefolius* de la familia Asteráceas (ubicada por encima de los 4 400 metros) tiene dos usos específicos: 1. «para tratar empacho o empastamiento del ganado: el jugo de la planta con aceite y sal por vía oral» (Brack 1999: 454), 2. «para combatir endoparásitos: la infusión de la planta y dar de beber al animal de un cuarto de botella o más» (Brack 1999: 283).

quince soles por cabeza de ganado de su propiedad. Luego, lleva sus reses —que aun son pocas— hacia su propio redil, a donde pronto será conducido también el ganado traído por los vasallos.

Por su parte, las criadoras alistan las viandas que ofrecerán el día veintisiete en el estadio. Observé los afanes y preparativos dentro de sus casas gracias a una compañera de hospedaje, Nirma Saavedra, vendedora en una céntrica ferretería de la ciudad de Lima y natural de la comunidad de Lampián (capital del distrito del mismo nombre), quien nos invitó a la casa de su hermana: Dora Saavedra, esposa del entonces vicepresidente de la comunidad de Viscas, don Líder Florecín. Pero Nirma no ha venido sola —y esa parece ser la razón por la que se hospedó fuera de la casa de su hermana—. La acompaña su pareja: David, un muchacho de veinticinco años, natural de la provincia de Concepción (departamento de Junín), que vive y trabaja en Lima donde, nos cuenta, conoció a Nirma en una discoteca de un populoso barrio de la ciudad.

Cerca del mediodía, nos dirigimos a la casa donde se encuentran, además de la hermana de Nirma, su madre, sus cuñadas, y la madre de Líder; ocupadas todas en los quehaceres de la cocina. Líder ha partido a recoger su ganado del redil comunal. Han venido, además, los dos hijos de Líder que estudian en Lima y los amigos de su barrio invitados por ellos. A pesar de que todos han desayunado muy temprano y de que nadie volverá a comer hasta el banquete del estadio (entre las cinco y seis de la tarde), la madre de Líder nos ofrece a Nirma, a David y a mí, un breve almuerzo. Mientras comemos y charlamos con ella en la pequeña cocina de su casa, afuera, en el patio, los demás miembros de su familia van y vienen: una mujer muele hierbas y ají en un batán de piedra, otras matan y despluman varias gallinas, otra más enciende una radio portátil y la sobrina sale de una habitación con los accesorios para la confección de la insignia familiar. Por momentos, en medio de todas estas mujeres, aparecen algunos hombres. Pero entran y salen rápidamente, provistos de una soga o un chicote que les ayude a conducir sus reses a los corrales o a organizar el ascenso de los barrios a las lomas por donde aparecerá el ganado de las estancias.

Después de nuestro almuerzo, Nirma insiste en que «no es posible llenarse con tan poca comida siendo hombres», así que nos conduce a una casa muy próxima y sin techar. Allí, la esposa del tesorero de la comunidad prepara sus viandas para el banquete. Estas viandas ya casi están listas. Y su sola presencia parece ser el único requisito para ofrecernos varios platos de comida y vasos de chicha. Nirma sonríe y declara una y otra vez que «así es siempre en las fiestas» y que eso la motiva a venir: «La gente te invita todo lo que quieras, aunque tú no la conozcas».

De todos modos, parece inusual que alguien coma a esa hora. En nuestra mesa solo observamos algunos viejecillos que, algo mareados, se reponen comiendo, mientras nos miran en silencio y risueños.

iii) El ascenso de los barrios

Mientras algunas familias aun se afanan en la cocina, otras parten rumbo al cerro San Cristóbal. Allí, cada barrio tiene su propia cuesta donde sus criadores se agrupan en espera de los vasallos, quienes aun permanecen a media hora de camino detrás de la cruz que se levanta en la cima del enorme cerro. Cuidando el ganado reunido en las majada de sus barrios, los vasallos esperan que el capitán ordene el descenso para arrear el ganado a través de las lomas que los separan del San Cristóbal y bajar al pueblo desde allí. En medio de este descenso, los criadores se unirán a los vasallos de su barrio. La mitad Cachir se reunirá en el lado hacia donde se encuentra la comunidad de Coto, y la mitad Alto en el extremo opuesto, que mira hacia la comunidad de Pacaraos. La distancia que separa ambos lugares es de trescientos metros aproximadamente.

No todos los criadores del pueblo acuden a formar parte de estos grupos en las explanadas del cerro. Solo van aquellos ganaderos más «agradecidos» por su bonanza económica y algunos invitados entusiastas. Cada grupo, ninguno de los cuales ve al otro, reúne cerca de setenta personas, entre hombres, mujeres, jóvenes y algunos ancianos. Algunos ganaderos se dirigen a las explanadas portando las banderas propias de su familia. Los comuneros explican que esta es una forma de expresar «el agradecimiento y alegría hacia el barrio de uno» por el buen estado del ganado propio. Las familias llegan por separado, pero siempre antes de las cuatro de la tarde. El resto de los habitantes espera delante del arco instalado en las afueras del pueblo: los niños que esperan recoger los preciados bienes que guardan los arcos, las mujeres encargadas de lanzar dulces al cielo y los ganaderos, todos de pie, miran el cerro San Cristóbal cuyo color verde pálido se tornará negro con la aparición de las bestias.

A las cuatro de la tarde, aproximadamente, comienzan los preparativos para el descenso. Arriba, los músicos de la banda tocan prolongados e insistentes tonos afinando sus instrumentos (aunque, por momentos, esos mismos sonidos parecían responderse unos a otros y ser tocados en concierto). Los capitanes aparecen en la cima del cerro. Regresan de los corrales de su barrio cuidados por sus vasallos, donde ya han coordinado el momento en que su barrio descenderá, y las formas debidas para «quedar bien» en la competencia. Llevando su bandera en posición vertical, llega hasta el grupo de criadores, habla con su esposa y su alcalde, y vuelve a subir, presuroso y siempre con su bandera en la mano. Nadie, excepto los capitanes y sus colaboradores, puede

subir hasta donde esperan los vasallos. El alcalde permanece en el grupo de ganaderos cuidando que todo esté listo: vasallos y criadores —separados por varios kilómetros— deben estar alertas para entrar simultáneamente al pueblo. Todos esperan en sus lugares llenos de una cierta ansiedad.

Las mujeres mayores preparan los collares del descenso del ganado. Los collares usados en este día contienen elementos distintos de los que usualmente están presentes en las *wallchapas* del rodeo. En vez de panes, rosquillas, quesos y frutas, estos collares contienen «flores» (hojas) de *huamanripa* y de *vira-riray*. Son los capitanes quienes reciben estas plantas de altura de manos de sus vasallos —sobre todo de aquel llamado «florista»—, y las entregan a su esposa. Ella y sus parientes femeninos más cercanos atarán las hierbas con delgados hilos de lana, alternándolas. A medida que su trabajo avanza, otras mujeres toman los collares y los distribuyen. Mientras los atan alrededor del cuello de todos los asistentes, recomiendan, sobre todo a los invitados, que las conserven después de las celebraciones, pues la *huamanripa* y la *vira-viray* curan las afecciones respiratorias y protegen de las enfermedades de la «altura» y del «frío».

El capitán desciende por última vez: porta su bandera y encabeza un pequeño grupo de músicos que subieron con él para «alegrar a los vasallos». Pasea su bandera constantemente, como respondiendo a los *wahes* de su comitiva, observando a sus integrantes. Llama a su alcalde para informarse del estado de los preparativos: si ya todos lucen los particulares collares del rodeo, o si ya se han disfrazado los «viejos».

iv) Guardianes y *mamalas*

El personaje que se disfraza primero es el «guardián» o «jefe» cuya función es «cuidar el orden».[52] Lleva un quepis azul sobre su cabeza cubierta por un pasamontañas marrón que deja al descubierto sus ojos, nariz y boca. Porta un látigo (llamado «ley» o «chicote de tres puntas») con el que amenaza jocosamente a todos los presentes. Ostenta, además, un rabo hecho de las mismas hierbas utilizadas en la elaboración de los collares: *huamanripa* y *vira-viray*. El guardián gusta alardear de su fuerza y hacer piruetas: de golpe, se tira boca abajo sobre el suelo y comienza a hacer gimnasia en posición de plancha. Las risas de

[52] Algunos informantes afirmaron que el guardián no era un personaje «propio de Viscas». Pero no dieron más detalles al respecto. En el rodeo de 1999, las funciones del guardián del barrio Alto fueron realizadas por un hombre venido de la comunidad de Lampián (capital del distrito del mismo nombre), conocido, según nos dijeron, por su particular destreza. En el año 2000, en cambio, todos los personajes fueron ejecutados por miembros de la comunidad.

los demás parecen incentivarlo. Mientras se ocupa de estos menesteres, algunos muchachos —que prefieren esperar en la entrada del pueblo para recoger los dulces que se lanzarán o los regalos colgados de los arcos— se atreven a salir del grupo apostado en el cerro. Comienzan a bajar la cuesta, caminando disimulada pero rápidamente a través del estrecho camino. Pero no falta quien advierta al guardián: «¡Mientras tú dices que haces ejercicio la gente se te escapa!» —se burlan—.

Dejando atrás los reclamos por su descuido y fanfarronería, y los gritos de quienes advierten a los fugitivos que el guardián los alcanzará y les pegará con su látigo, comienza a perseguirlos. Los muchachos salen del camino corriendo velozmente, levantando la tierra de las chacras. Corrieron tanto que el guardián —al fin y al cabo, un hombre de cincuenta años— cayó de bruces en la tierra. Desde arriba, todos miramos el espectáculo, muchos ríen y comentan el castigo que los jóvenes hubiesen recibido si el guardián los hubiera alcanzado: los habrían «arreado» de vuelta al grupo. Cuando el guardián finalmente volvió, avergonzado, molesto y muy agitado —había corrido más de sesenta metros en medio minuto—, aseguró que nadie más se escaparía, e ignoró las chanzas y reproches que todos le dirigían. Además del guardián o viejo, aparece otro personaje:

> En ese grupo hay dos varones disfrazados: uno se disfraza de policía, y el otro se disfraza de mujer. A la mujer le llaman *mamala*. Es una abuelita: lleva unos pollerones grandazos, sombrero, a veces máscara de vieja también. Carga una muñeca que aparenta ser su hijo. Esas dos parejas, la *mamala* y el guardián, van en cada barrio. Y ellos son los que toman más, porque ellos tienen que deleitar a la gente como si fueran cómicos.

Este otro personaje, llamado *mamala* o «viejecilla», es un hombre vestido con prendas femeninas. El guardián señala personalmente quién oficiará de *mamala*, y supervisará que se disfrace correctamente.[53] Deprisa, varias personas, entre las risas más o menos reprimidas de todos los participantes, se ocupan de «vestir a la *mamala*». Los componentes de su atuendo —con ligeras variantes debidas al criterio y esmero de los capitanes— son los siguientes: varias faldas sobrepuestas —a veces rotas y desteñidas; otras, de colores más

[53] Parece ser más o menos difícil, en un inicio, que alguien se comprometa a disfrazarse de *mamala* (e incluso hemos presenciado cierta resistencia en el momento mismo de ser disfrazado). Sin embargo, una vez disfrazado y contagiado de la algarabía general, estos hombres muestran gran entusiasmo por su papel.

bien intensos: fucsia o rojo indio—, una desgreñada peluca de mujer (con o sin trenzas), un viejo sombrero de paja, una manta de lana —que lleva completamente raída sobre su espalda—, y una muñeca —colocada del mismo modo en que las mujeres de los Andes suelen llevar consigo a sus hijos más pequeños—. Lleva, además, enredado alrededor del torso, la trenza hecha de paja de puna con que se elaboran los moldes de queso. De esta suerte de soga se sujeta un cuajo —el estómago de las cabras recién nacidas utilizado para separar el queso del suero— que gustan llamar «cántaro» o «bolso». Finalmente, se aplica maquillaje sobre su rostro. Se pintan, con un lápiz labial de color rojo, los labios y las mejillas, en las que dibujan dos círculos rojos que imitan los pómulos enrojecidos típicos de quienes habitan en zonas muy frías: las «chapas».[54] Ataviada así, la *mamala* concita la atención y chanzas de todos. Alguien le grita: «¡Ese niño que cargas es el hijo que yo te hice!». Y la *mamala* responde: «¡No! ¡Este niño es producto de una violación!». Sin embargo, las burlas cesan a medida que pasa el tiempo. Pronto se desinteresan, a menos que ella les llame la atención con sus piruetas.

Algunos informantes, sobre todo los de mayor edad, hablaban del guardia y la *mamala* como de una pareja, «el viejo y la vieja», cuyos movimientos deben realizarse en coordinación. «El viejo y la vieja tienen que bajar abrazados, disfrazados, y deben emborracharse hasta el último».

A pesar de que ambos personajes suelen andar emparejados, suelen ocupar espacios diferentes en el momento del descenso. En las grandes rondas que entonces se forman, la *mamala* permanece dentro, bailando con el capitán o con cualquier otro miembro notable del barrio. Estos encuentros con el capitán —bailando o gritando— son más bien esporádicos y pueden llevar a la *mamala* fuera del círculo. Mientras que el guardián permanece la mayor parte del tiempo fuera de la comparsa, rodeándola para cerciorarse que todos bailen. Quien no lo haga así, recibirá un breve pero contundente azote...

v) Los demonios felices

Una vez listos los «viejos» y repartidos los collares, los capitanes anuncian a los vasallos que es hora de descender y se suman a sus respectivos barrios. Las dos bandas, que juntas suman un total de cincuenta músicos, comienzan a tocar. Deben hacer lo mejor que pueden, pues los dos barrios «van al ganar»: la competencia estriba en el número y elegancia de los participantes, en el ingenio de los

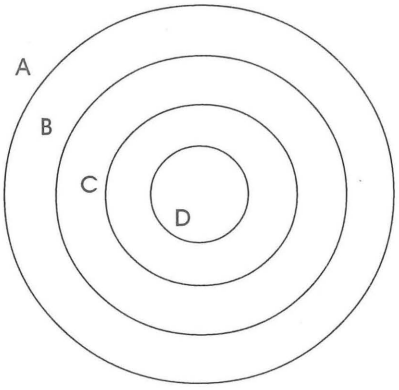
[54] La notoriedad de este rasgo provoca que las mujeres que habitan en zonas como el altiplano puneño sean llamadas «chaposas» por los habitantes de zonas más cálidas.

disfraces del guardián y la *mamala,* en la cantidad y eficacia de los petardos que hacen detonar en el cielo, y, por supuesto, en el número de ganado con que acompañen su descenso.

El uso dispone que el barrio Cachir descienda primero. Una gran mancha negra comienza a inundar la cumbre del cerro. A su alrededor, los vasallos lanzan gritos y agitan sus látigos. En ese instante, siguiendo la orden del capitán, las comitivas de los cerros forman dos grandes círculos. Las rondas solo admiten una sucesión intercalada de hombres y mujeres: nadie puede coger las manos de alguno de su mismo sexo. Las más ancianas del barrio son las únicas dispensadas de bailar. Su labor consiste en ofrecer licores mezclados con la infusión de las mismas hierbas que llevan los collares. Sosteniendo la botella entre sus manos, se acercan a los danzantes y vierten el líquido —ligeramente verde— en un pequeño vaso que inclinan de inmediato sobre los labios de su convidado. Sonrientes, repiten esta operación no solo en las pausas del baile, sino también durante su ejecución. Entonces, se acercan parsimoniosamente a uno de los bailarines y, siguiendo su paso, llevan el vaso lleno —o a veces el pico de la botella— a sus labios; lo inclinan y se aseguran que la persona beba durante un tiempo prolongado. De esta manera, quien recibe el licor no puede dejar de beber mientras la anciana no retire la botella —ya que tiene las manos sujetas por los que bailan a su lado—: si lo intentara se bañaría en alcohol y ocasionaría su pérdida. Tal forma de invitación es practicada sobre todo con los músicos y los visitantes.

En medio del círculo, la *mamala* baila con el capitán, quien momentáneamente ha dejado su bandera en manos de su esposa, la capitana. Es la única persona, además del capitán, que puede ondear la insignia dentro del círculo, pasando las decenas de cintas sobre las cabezas de los danzantes y agitando el mástil como si asestara golpes contra el suelo. La capitana gira alrededor de la *mamala* y su pareja. Sujetados de las manos, los integrantes de la ronda encierran a los tres personajes. Podemos observar, además, unas figuras adicionales dentro de este círculo que no cesa de girar: las viejecillas que dan de beber el particular aguardiente de sus botellas. El guardián es el único personaje que permanece fuera del círculo. Provisto de su látigo y sujetando su quepis, rodea constantemente el círculo de danzantes, amenazando con bromas y ademanes a todo el que intente retirarse, detenerse, o dejar de bailar bien. El efecto final es una serie de círculos concéntricos que giran cambiando de dirección inadvertida y constantemente (véase figura n.º 7), y que, al mismo tiempo, descienden por la escarpada ladera del cerro San Cristóbal.

Figura n.º 7
Trasfondo geométrico de los ruedos durante el ingreso del ganado al pueblo
(San Juan de Viscas, 27 de agosto)



Donde	Representa
A	El «guardián» o «jefe».
B	El ruedo de danzantes de hombres y mujeres intercalados.
C	La esposa del capitán a quien él le ha cedido la bandera.
D	La pareja de baile conformada por el capitán y la «mamala».

vi) El encuentro sobre la hierba

Los círculos se detienen (primero el de Cachir y luego el de Alto) sobre una pequeña explanada del cerro. Allí, a medio camino del pueblo, las bestias y los hombres se confunden por un momento. Luego, el ganado es reagrupado y arreado de modo que su descenso preceda a la comparsa de los hombres. Mientras los vasallos conducen la manada cuesta abajo, todos continúan bailando al son de la banda y se suceden sin tregua las exclamaciones, las risas, la música y los explosivos. Los «coheteros» corren con grandes canastas de paja de donde extraen los explosivos y los apoyan sobre cercos de piedra. En segundos, los cohetes surcan el cielo dejando una estela de humo cuyo extremo superior termina en una pequeña nube que anticipa la detonación.

A cada explosión, el guardián y la *mamala* corren el uno al otro y se abrazan temblando como niños asustados. Dicen palabras entrecortadas, se



Fotografía n.° 5. Esposa del capitán durante el descenso del ganado al pueblo (San Juan de Viscas, 1999). Foto: Juan Javier Rivera Andía.



Fotografía n.° 6. Ruedos de los barrios durante el descenso del ganado (San Juan de Viscas, 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía.

tambalean. Otras veces aparecen alejados del círculo, aparentemente ausentes de la algarabía, mirando el pueblo, los arcos. Entonces, bajo el ruido de los explosivos, siguen con parsimonia la música y bailan solitarios; pero siempre son devueltos al ruedo. No debe haber sosiego ese día: es necesario bailar, descender, girar. Mientras transcurre el turno del barrio Cachir, la comitiva del barrio Alto observa desde arriba. Ven la mancha negra de reses levantando polvo hasta cubrir la comparsa y, en medio, la bandera moviéndose incansable, como si una fuerza sobrehumana la moviera.

vii) Los arcos de las alianzas

El ganado y las rondas ingresan al pueblo a través de la ancha calle llamada Suico. Algunos metros más allá, una muchedumbre cierra el paso a la manada que es desviada por una estrecha callejuela en dirección al redil comunal. El apretado grupo de personas —formado por hombres, mujeres, niños y ancianos— conduce el ganado de modo que este se agolpa frente al arco que el barrio Cachir ha colocado sobre la pequeña calle. Espantan a las reses animándolas a cruzar bajo las botellas de licor, juguetes, bizcochos y dulces que penden de los arcos y que pronto serán arrancados.

En medio de su indecisión las reses son alcanzadas por el círculo. La enorme mancha negra muge completamente rodeada de hombres. La euforia es ahora general. Los criadores que esperaron en Suico lanzan al aire cientos de caramelos, confites, monedas antiguas y actuales. La ansiedad contenida de los niños se desborda por fin. Corren gritando de alegría, en grupos o solos; se agachan y saltan; van de un lado a otro o se quedan esperando en un lugar y recogen todo lo que pueden, aun entre las mismas patas de las reses. Otros esperan pacientemente y se concentran en un objetivo: el arco lleno de dulces. Pero no solamente los niños están atentos a la caída del arco. Sino también los jovencitos que pronto serán vasallos o que han llegado de las ciudades de la costa. Ellos codician, más que los dulces, las prendas de vestir, los quesos, y las botellas de licor y bebidas gaseosas.

Una vez que el ganado ha cruzado bajo el arco, es seguido de inmediato por la comparsa de sus dueños. La manada desemboca en el estadio del colegio y es desviada por un empinado camino de tierra que los llevará hasta el gran redil del pueblo. Mientras las reses descienden cuidando de no caer por el polvoriento camino, el círculo se detiene en la gran explanada del estadio y comienza a girar. Cuando el ganado ha desaparecido tras la nube de polvo que las reses levantan con su atropellado trajín, la comparsa se interna en ella rumbo al redil ubicado aproximadamente ciento cincuenta metros más abajo.

Cuando el barrio Cachir cruza el arco, el barrio Alto inicia su descenso. Y cuando aquel deja el estadio, este baila sobre el llano a medio camino de Suico. A diferencia de Cachir, que bajó del lado del cerro San Cristóbal orientado hacia las comunidades de los bajíos, Alto desciende del lado donde se encuentran las más grandes cumbres del valle (entre ellas, Gupachacua o Copachacua a 4 944 metros de altura). Cuando el ganado del barrio Alto ingresa al pueblo, ya se han desmantelado los últimos vestigios del arco de Cachir y se ha colocado el nuevo arco del barrio Alto. Ahora le toca al segundo grupo de hombres y bestias recorrer el mismo camino y afrontar las mismas vicisitudes.

viii) Los niños como bestias

En los días previos al rodeo, comentábamos con los comuneros, entre otras impresiones, la temeridad que los niños mostraban para recoger los dulces que caían entre las patas de las reses. Entonces, algunos padres sonreían y nos respondían que hasta hace dos décadas, los niños también se disfrazaban —y que ahora solo lo hacían esporádicamente, dependiendo de la «voluntad» de los capitanes—, y representaban animales salvajes: «¡Los niños se vestían de zorro, de león, de buitre, de cóndor!».

Estos disfraces eran confeccionados y alquilados por comuneros particularmente diestros en cazar y disecar animales silvestres. Así, los niños podían llevar sobre sus brazos, a modo de ribetes cosidos, grandes alas de cóndores (llamados «buitres» en la región); o bien podían sostener sobre sus espaldas el cuerpo entero del ave cuyas alas abiertas se extendían sobre sus brazos. Las pieles de zorros disecados, por su parte, eran portadas sobre uno de los hombros. En años recientes, los niños parecen haber ampliado sus disfraces con los atuendos y máscaras vendidos en las ciudades: es el caso del león. Ataviados así, los niños no acompañan el descenso rotatorio de los criadores, solo participan del arreo de las reses desde Suico hasta el redil comunal. Aparentemente, son los niños varones quienes más se disfrazan de este modo. Las niñas, por contrapartida, «se visten con polleras», a modo de pastoras. Algunos niños las acompañan disfrazados «de poncho y sombrero, como viejitos»: entonces danzan acompañados de una «bandera especial» que probablemente sea la misma que los niños usan durante sus juegos del día 25.[55]

[55] Algunos criadores insinuaron un personaje adicional de este día: el «doctor». Aunque no hemos obtenido más detalles al respecto, nos recuerda un personaje muy popular entre las comparsas que asisten a la peregrinación anual de *Qoyllur rit'i* (provincia de Quispicanchis, departamento de Cuzco): se trata de un doctor con mameluco blanco y un botiquín en la mano, que asiste sobre todo a los «heridos» en las escenografías del *auka chileno* y la *contradanza*.

ix) La reunión en el gran redil

A partir de Suico, el círculo se debilita cada vez más. Muchos danzantes desertan sobre todo en el último y empinado trecho que lleva al redil: más de una señorita, venida de Lima al pueblo de sus padres, prefiere esperar. A pesar de las personas que el círculo deja a su paso, este permanece mediano, bajando de una u otra forma por el camino polvoriento hasta llegar frente al arco del redil comunal. Los demás criadores del barrio no tardan en llegar. El arco, levantado por los miembros de la directiva comunal, también está adornado con golosinas, bebidas, tiras de serpentina y globos de carnaval. Poco tiempo después que las reses del barrio Cachir han terminado de ingresar al redil, arriban los criadores del barrio Alto, y arrean sus bestias en medio de los explosivos y la algarabía incesantes.

Cuando todos se hayan reunidos frente al redil, donde el ganado ha sido encerrado, los vasallos se unen a los círculos de danzantes y estos crecen considerablemente. Ambos barrios bailan como muestra de su «evidente victoria» sobre el otro, y de su propósito de «seguir ganando» en el estadio. Los bailarines hacen «barra» a sus propios barrios: gritan que ellos son los que recolectaron más reses, que ellos tienen más adeptos... «¡Alto!» —gritan unos—. «¡Cachir!» —responden los otros—.

El incremento del orgullo y el entusiasmo parece responder al encierro del ganado. En medio de la gran polvareda que se ha levantado, los guardianes blanden su látigo, alertas al baile de los criadores de su barrio.

Ya han transcurrido dos o tres horas desde que las comitivas se reunieron en las lomas, y el sol se ocultará pronto: son las cinco de la tarde. Después de un breve descanso, los barrios emprenden el retorno al estadio, mientras los guardianes permanecen en los alrededores del redil para asegurarse de que nadie se rezague o intente huir disimuladamente. Solo los porteros pueden permanecer vigilando las reses que ahora están ocupadas en comer el forraje acumulado en el redil comunal. Pero el guardián no es el único que se ocupa de la vigilancia: cualquiera que vea a alguien alejándose, se lo recriminará.

Se respira un ambiente general de compromiso con la fiesta: todos «deben participar». Los criadores suben caminando en grupos pequeños, conversando y sin música.

x) Bailar, cantar y gritar

Todo el pueblo parece reunido en el estadio. Las mujeres comienzan a extender sobre el suelo, al lado de sus grandes ollas, limpias y coloridas mantas de colores: son las «mesas» donde convidarán a todos los asistentes las viandas que han preparado. Una al costado de la otra, las criadoras rodean casi todo el

perímetro del estadio. Pero comer en este momento es una idea tan remota como la de retirarse: la fiesta recién comienza. Los círculos de ambos barrios vuelven a formarse: están ahora más cerca que nunca, uno frente al otro; y son también más grandes que nunca. Además de los vasallos, ahora se suman aquellos que se limitaron a esperar en Suico para desviar el ganado, para instalar los arcos o para aprovechar del derroche de delicias. En cada círculo bailan más de cien personas. Uno al lado del otro, los dos inmensos círculos giran sin cesar, siempre dentro del cuadrilátero del estadio, en medio de la música y la algarabía. Las mismas bandas de música —que ejecutan las melodías propias de su barrio— son ahora envueltas por los círculos.

El objetivo de cada barrio es exhibir un círculo más grande que el de su contrincante. Pero cuanto más gente entra en el círculo, se hace más difícil que mantengan el mismo ritmo y sentido. Así, largos segmentos del círculo se ven simultáneamente arrastrados por un lado y detenidos por el otro. Todos los que bailan luchan por no soltarse de sus compañeros. Pero muchos son arrastrados o empujados repentinamente en direcciones contrarias. Basta que alguien caiga de bruces sobre el suelo, para que se produzca la caída de muchos otros. La *mamala* es completamente engullida por el alboroto: ebria, grita y ríe, uniéndose al círculo o separándose de él. El guardián intenta evitar que el círculo se rompa, busca coordinar y dirigir a los bailarines. En medio de la confusión y la alegría, aparecen algunos «colaboradores» espontáneos y, a fin de cuentas, más estrictos que el risueño guardián. Estos hombres, que a veces lucen pasamontañas multicolores,[56] se detienen al borde de los círculos, agitan los brazos y gritan a los danzantes menos diestros o animados: «¡Bailen, carajo!».

Es necesario demostrar al otro barrio que la parcialidad de uno puede bailar sin cesar. Pero, a largo plazo, lo que más cuenta es la resistencia. Con el paso del tiempo, los círculos adquieren mayor estabilidad y la danza puede continuar por más de una hora. Este largo tiempo es interrumpido momentáneamente por las repentinas caídas, o por orden del capitán. La banda deja de tocar y todos buscan lanzarse sobre la espalda del otro. «¡Churr!» —exclaman—.

Antes que oscurezca por completo, los capitanes dan la orden, cuando todo está preparado, para el inicio del banquete.

---

[56] Es de notar el parecido de estas máscaras, tejidas de lana, con las que usan las comparsas de *capac qollas* en el sur andino (Cánepa 1992: 20-21). No nos fue posible averiguar el modo cómo habría llegado tal emblema a esta región, aunque sabemos que algunos de los «yernos» (esposos de las hijas de los criadores de Viscas) que vienen a la fiesta son naturales de esa región —sobre todo del Cuzco—.

xi) El banquete en el estadio

Es necesario que las «mesas» (los largos manteles tendidos sobre el suelo) estén servidas para que los danzantes puedan separarse del círculo. Algunas mujeres tienden, a modo de manteles, finas mantas bordadas que en ese caso son separadas del suelo por medio de costales y forros de plástico. Cada ganadero, cada criador de ganado, debe participar según la cantidad de reses que posea. Quien más ganado posea, más viandas debe ofrecer. La proporción aproximada es de un convidado por cada cinco reses. Así, si un criador posee cincuenta reses, deberá traer viandas para un mínimo de diez personas. Una criadora de ganado vacuno prepara, además de varios peroles de comida —que pueden ser tres y consistir, por ejemplo, en un estofado, un guiso y tallarines—, una porción grande de bocados —varios maíces y camotes sancochados— que no reparte sino que deja sobre la mesa. Sobre las mantas se colocan, además de las ollas y platos de bocados, abundante ají y sal. En el lado opuesto al de los comensales, detrás de la mesa y al lado de las ollas, la criadora y sus hijas —sobre todo las solteras que, después de ayudarle a cocinar, ahora le ayudan a servir— están sentadas sobre el suelo. «¡Primer servicio!» —dicen las ganaderas en voz alta—.

Cada una servirá sus platos a los comensales que rodean su mesa, sentados, como ella, en el suelo. Los potajes son copiosos. Cuando uno se acerca, lo primero que le ofrecen es un choclo, un camote o un pedazo de queso «para que vaya comiendo». Luego sirven una entrada: puede ser una papa a la huancaína. Después, un caldo de carne. Más tarde, un segundo: un picante de cuy, un asado o un escabeche, por ejemplo. Como porción final se sirven tamales y humitas de maíz o de chuño.[57] Al centro de la mesa, se colocan botellas de anisado o jarras de chicha de maíz: es el aperitivo final. Todos comen con premura para evitar que el aire, que empieza a correr violentamente, enfríe la comida ya servida. No es muy bien visto que alguien devuelva su plato con algún resto de comida. Los criadores invitan sus potajes a todos los presentes, sin mostrar ninguna preferencia, a menos que uno de los comensales sea un forastero o «yerno de Viscas» (el esposo de la hija de un criador). A ellos, dicen los visqueños, se los debe atender mejor y con cierta prioridad.

«¡Segundo servicio!» —exclaman las señoras cuando ya se ha acabado una fuente de comida completa y comienzan a servir de otra—. Y siguen hasta que la comida se acabe por completo:

---

[57] Las humitas son hechas del maíz o chuño molidos y mezclados con manteca, chancaca y pasas. Esta mezcla es puesta luego dentro de una envoltura hecha con las mismas hojas del maíz, donde será sancochada en una olla con agua o dentro de un horno de pachamanca.

> Por ley tienes que terminar todito, no te tiene que quedar nada en las ollas. Es al ganar. Te dicen: «¡Ya señores!». Y te llevan para su mesa hasta que se acabe todito. En caso de que no hubiesen muchos comensales, hay que buscarlos, hay que llevar a comer aunque sea a los mismos muchachos de uno o del vecino.

Cada una de las mesas, que suman un total de sesenta aproximadamente, atiende a un promedio de diez personas. Los platos son entregados y devueltos constantemente. «¡Tercer servicio!» —vuelven a exclamar para que los encargados por la directiva tomen nota—.

Es considerado un deber que todas las mesas sirvan absolutamente toda la comida que llevaron al estadio. La cantidad y calidad de comida ofrecida por los ganaderos son reguladas por la directiva comunal. El presidente en persona y sus encargados recorren las mesas observando los platos y el número de comensales de cada una. La distribución de los comensales entre las mesas, en cambio, no parece estar regulada: cualquiera puede visitar tantas mesas como desee, sin importar a qué barrio pertenece o simpatiza. En este momento, las distinciones de barrio parecen atenuarse y la comensalidad es general o —como gustan decir los visqueños—: «uno puede probar del sabor de las mesas que quiera».

xii) Reaparición de los círculos e incursión de la «vaca loca»

Después de la pausa impuesta por el banquete —de menos de una hora— se renuevan los bailes en ronda. A campo abierto, la temperatura comienza a descender rápidamente. Pero el baile está tan desatado que nadie parece siquiera notarlo. La ronda gira frenética y en aparente desorden, los dos barrios gritan y se retan: «¡Ijaa! ¡Ijaa! ¡Jujuii!».

Los círculos pueden chocar, entreverarse. Antes de volver a separarse, se hacen bromas, desafíos cara a cara. Con la oscuridad casi completa, cortada por los débiles resplandores de los distantes postes de luz, comienzan los fuegos artificiales y el juego de la «vaca loca».

Un toro negro asciende de entre los bailarines y comienza a despedir fuego de sus narices. Todos quedan a la expectativa. El toro arremete contra los grupos de personas, las espanta con sus chispas y destellos de luz. Los bailarines tienen que quitarse rápidamente de su camino para evitar ser atropellados por la inmensa res. Los grupos se dispersan y reagrupan. Todos esperan a la bestia, y corren de ella. Esta gira y gira sin cesar por todo el estadio. Parece buscar los grupos más grandes y densos para arremeter contra ellos. Su cuerpo se ilumina cada vez más: miles de pequeñas luces son despedidas de sus cuernos, de su grupa y de sus flancos. Corriendo en medio

de la oscuridad, sus patas se vuelven dos círculos multicolores de luz y fuego, que comienzan a girar vertiginosa y temiblemente. En la noche circundada por la negra silueta de los cerros, su dominio óptico es tan absoluto como fascinante.

Esta aparición es común a muchas fiestas propias de los Andes. Algunos le llaman el «torito», otros la «vaca loca». Se trata de una estructura de carrizo a la que se da la forma de un toro y que se forra de papel oscuro. Según los criadores más antiguos, antes de que la carretera hacia la costa fuese abierta, las vacas locas eran cubiertas con el mismo cuero de las reses. Una vez cubierto, el armatoste es provisto con dispositivos de fuegos artificiales. Cuando la oscuridad es suficiente para resaltar su artificio, la estructura de carrizo es levantada en hombros por un joven cuya cabeza desaparece dentro de la armadura. Así, casi ciego, el hombre comenzará a correr en medio de la muchedumbre, que se dispersa y reúne, ríe y grita. En la actualidad, son las «pirotecnias» semiclandestinas de la ciudad de Lima los proveedores masivos de «vacas locas»; y los pueblos de las provincias andinas, quienes más las buscan.[58]

xiii) Una pandilla de *kiwyus*

La fiesta continuará hasta el amanecer. Pero a medida que oscurece, el baile del enorme círculo es alternado, cada vez más, con un repentino cambio de pasos y posiciones de danza. Comienza con esbozos —como las demostraciones espontáneas del «baile social»— y breves alusiones. Cuando la oscuridad sea completa y llegue el momento de realizar las visitas a las casas de los criadores, se formarán definitivamente las comparsas de *kiwyus*.

---

[58] En un breve trabajo de campo entre las pirotecnias semi-clandestinas del cono norte, obtuvimos estos datos. El precio de una «vaquita» varía según la cantidad de fuegos artificiales («ruedas») que contenga y el tiempo de su duración. Así, el más barato de todos, un torito de dos «ruedas» y con una duración aproximada de 8 minutos, cuesta 80 soles ($25). Uno de cuatro ruedas vale 100 soles ($30). Pero si se quiere una duración prolongada (de hasta 20 minutos, por ejemplo) y «que bote fuego por los cachos y por la cola» puede llegar a costar hasta 225 soles ($65). Los meses de menor venta de las «vaquitas» son enero, febrero y marzo, en los que no se vende más de dos por mes. A partir de abril, la demanda comienza a subir hasta alcanzar su punto más alto: agosto. En este mes, que es el mismo en el que se celebra el rodeo en Viscas, se puede llegar a vender hasta 30 «vaquitas» por día. La curva de demanda se mantiene alta durante octubre y noviembre. Y vuelve a bajar en diciembre, casi hasta el mismo nivel de los primeros meses del año. Según los dueños de las «pirotecnias», los compradores provienen en su mayoría de los pueblos de las provincias de la sierra, a donde suelen llevar las «vaquitas». Las provincias de Apurímac, Ayacucho, Huancayo, Huaraz, Canta, Arequipa y Oyón, y las festividades de vírgenes y de la Cruz de Mayo, son las más comunes del mercado.

Dejaremos los problemas de identificación de esta ave para la segunda parte de este libro. Aquí solo daremos algunas referencias obtenidas en Viscas, donde casi todos sus habitantes afirman haber visto alguna vez al *kiwyu*. Se trata, según dicen, de un ave de tamaño similar al de una gaviota o una gallina (de poco más de diez centímetros de alto), de pico negro y de color gris, según unos, y verde oscuro, para otros: este último color los volvería difícilmente distinguibles en medio de los pastos de las alturas. Habitan, en grupos de siete u ocho, cerca de las lagunas más altas de la comarca, debido, sobre todo, a que «les gusta el agua». El *kiwyu* comparte el hábitat de las vicuñas silvestres y del ganado vacuno que es festejado en el rodeo (muchos afirman que el *kiwyu* se ha «familiarizado» mucho con él). Cualquiera que camine en los extensos pastizales en busca de su ganado, que descanse mientras pastan sus ovejas, o que las conduzca a algún abrevadero o laguna, probablemente se encontrará con un grupo de *kiwyus*. Entonces, de seguro, podrá observar su particular baile. Los visqueños gustan de describir la comparsa de los *kiwyus*.

> Cantan una hora por lo menos. Hay cantidad en los cerros. Sus huevos son como los del pavo. El huevo y el *kiwyu* son de color verde gris. Usted va para su lado y no lo encuentra. Andan en manchitas [grupos]. En un cerrito, en una pampa, empiezan a cantar. Forman un círculo y en el medio va el macho. Después que terminan, unos a los otros se suben. Las hembras se tiran sobre el macho. De ahí han sacado el baile, es la churreada. Bailan abierto las alas.

Las aves forman, pues, un círculo en cuyo centro se coloca una de ellas (para algunos, esta posición es ocupada siempre por un ave macho). Con esta disposición, las aves comienzan a moverse en un mismo sentido, haciendo girar el círculo, y levantando una de sus patas. Así, ejecutan el baile solo con un pie, dando extravagantes pasos tanto hacia adelante como hacia atrás: «siguiendo las órdenes del que está en el medio». Cuando el baile está a punto de terminar, cada una de las aves se lanza sobre la que tiene adelante y busca picotearla emitiendo un particular sonido: «¡Churr!». El motivo por el que las aves realizan este baile es interpretado de tres maneras distintas —pero no necesariamente excluyentes— por los visqueños: para algunos, una de las aves morirá pronto; otros afirman que los *kiwyus* se están apareando; y, para otros, las aves notan un cambio en la naturaleza, un cambio que representa «una alegría». Es este extraño baile el que imitan los círculos de criadores (tanto el día veintisiete como el veinticinco): «En los últimos años se pierde la exactitud

del baile. Antes solo esta comunidad sabía bailar el *kiwyu,* era una curiosidad. Ahora ya nos han visto y se han copiado».

En Viscas, la danza de los *kiwyus* casi ha dejado de ser ejecutada. Sucede lo mismo en el resto de las comunidades de la cuenca alta del valle de Chancay. Nuestra observación de este baile es pues limitada, y ha sido motivada por nosotros —de modo expreso o indirecto— más de una vez. En estos tres años hemos atisbado no pocos ejemplos de lo que pudo haber sido esta danza: ofrecemos aquí una síntesis que intenta ser fiel a aquellas visiones y testimonios.

> Es una fiesta costumbrista que se lleva a cabo desde la época colonial. Ahorita no han apreciado lo que era antes. Antes era más organización, más disciplina, había orden. Los jóvenes o visitantes que venían de aquí o de afuera, ellos respetaban a los netamente vaqueras y vaqueros que eran del pueblo. Los vaqueros y vaqueras, hace tres o cuatro años atrás, bailaban lo que se llama la danza del *kiwyu*. En una fila, agarraban puros hombres, en la otra, puras mujeres. En las alturas hay unas aves silvestres que tienen un singular apareamiento diciendo *¡Kiwyu! ¡Kiwyu!* Sacan la danza del *kiwyu* porque los llamados vasallos, nombrados por la comunidad, se van hasta la última colina del territorio para juntar la última res.

Según los visqueños, las pandillas de vasallos ejecutan el «baile de los *kiwyus*». Una pandilla se forma de dos columnas rectas y paralelas (véase figura n.° 8): una de mujeres y otra de hombres. Las columnas están separadas por una distancia de dos metros. Uno detrás de otro, los bailarines avanzan con las manos en la cintura y las piernas flexionadas. Luego giran sobre sus pies de modo que los miembros de las diferentes columnas terminan frente a frente. Enseguida todos dan una vuelta completa en sus mismas posiciones, con una mano en la cintura, y la otra sobre la espalda. Una vez que los danzantes de ambas columnas vuelven a encontrarse frente a frente, comienzan a mover los pies hacia delante. Levantan alternadamente ambos pies, «como si estuvieran pateando», saltan y apoyan sus manos sobre la cintura, «porque el *kiwyu* abre las alitas».

El capitán, sujetando su bandera, encabeza las columnas que forman su pandilla, y ordena los movimientos de los danzantes. De cuando en cuando pasa —con un movimiento similar al de un torero y su capote—, sobre las cabezas de los danzantes, las cintas de colores que cuelgan de su insignia. A una señal del capitán, la música se detiene y hombres y mujeres se lanzan rápidamente sobre las espaldas de los integrantes de la columna opuesta. Es un instante de incertidumbre e hilaridad en el que cada uno busca a alguien del sexo opuesto. Al menor descuido, exclaman: «¡Churr!». Y saltan, sin ningún aviso,

Figura n.° 8
Trasfondo geométrico de las pandillas de *kiwyus* en el estadio
(San Juan de Viscas, 27 de agosto)



Donde	Representa
H	Columna de hombres
M	Columna de mujeres

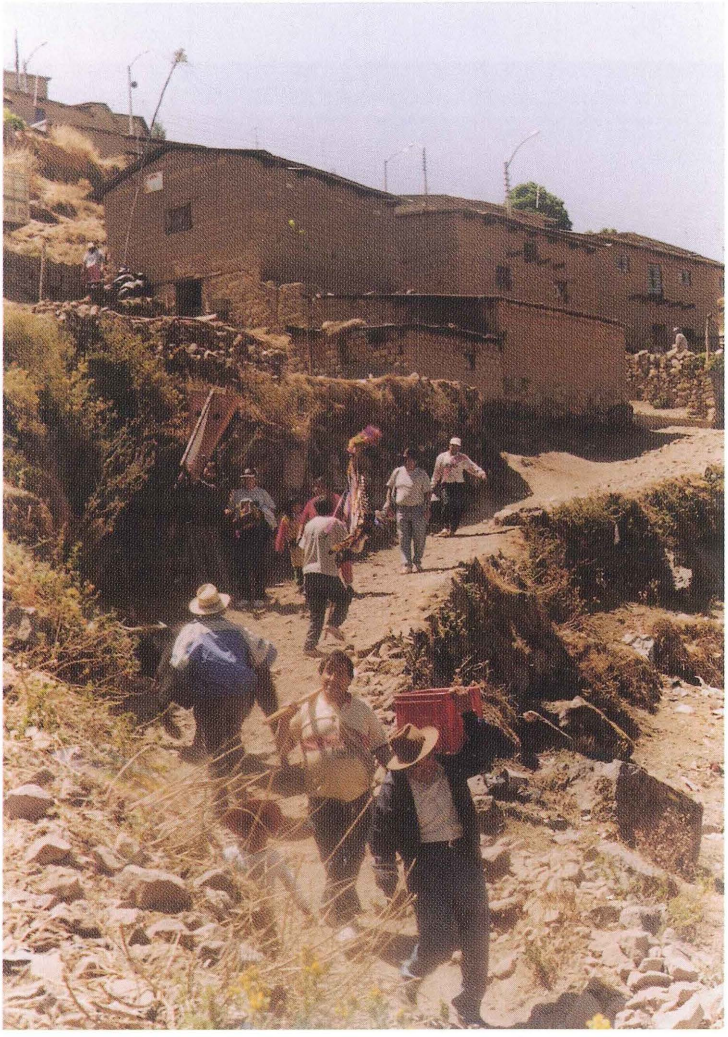
en la espalda de quien deberá, con todas sus fuerzas, evitar que ambos caigan de bruces al suelo. Entonces se suceden los descuidos y las arremetidas: se busca distraer más a los que todavía se libran de la «churreada». Pero quien más deberá cuidarse de los repentinos asaltos es el capitán. Son sus espaldas a las que la mayoría de las mujeres buscan encaramarse. Las alusiones y bromas sobre este momento del baile muestran connotaciones sexuales.[59] Solo los más extrovertidos realizan este último acto del *kiwyu*. Sin embargo, todos parecen contagiados por el ánimo de competencia. Algunos jóvenes, al describir el baile, comentaron: «Debes tener agilidad, porque te cansas rápido. Y a los que se cansan les dicen: «¡No puedes, no puedes!». Es un desafío, una competencia. El que dura más, el que es más ágil, gana».[60]

[59] La profesora de la escuela nos contó la historia de una profesora anterior «muy blanca» y poco tímida, a la que le encantaba particularmente este salto: «Ella corría y gritaba: "¡Chur!". Era la primera en aparecer sobre la espalda del capitán». Según la misma maestra, el capitán, que a pesar de su autoridad no puede evitar que se lancen sobre él, se limitaba a decir: «¡Ahora qué dirá mi mujer! ¡Mis hijos seguramente van a salir gringuitos (blancos)!».

[60] Nuestros informantes más jóvenes de Lima solían comparar esta parte del baile con la polca rusa, «sacuden igual los pies», agregaban. La participación y las actitudes de los jóvenes hacia este baile, y el rodeo en general, podrían ser materia de un estudio aparte, uno de cuyos materiales podría ser la denominación que algunos de ellos dan a esta danza: *techno-kiwyu*.



Fotografía n.° 7. Danza del *kiwyu* (San Juan de Viscas, 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía.



Fotografía n.° 8. Familia en dirección al redil (San Juan de Viscas, 1999). Foto: Juan Javier Rivera Andía.

Las columnas recorren las calles del pueblo visitando a todos los criadores. Tocan las puertas de sus casas «exigiéndoles su voluntad». Frente a sus viviendas, cada ganadero recibe la visita de las dos comparsas de *kiwyus*. La comparsa de un capitán es integrada por aquellos que pertenecen a su propio barrio: «su gente, los que ese día le han ayudado ha encerrar sus reses en el corral». El guardián sigue vigilando que los danzantes no se retrasen o dejen de integrar las pandillas: el intenso frío que inunda las calles, o el exceso de alcohol, invitan a hacerlo (es usual que, a medida que la noche avance, solo permanezcan bailando los hombres). «La gente no dura hasta la amanecida. La mayoría se cae borracha, toman cerveza, anisado. A las tres, dos de la mañana ya está solo la mitad de la gente. La gente se escapa».

Pero antes de ser finalmente burlado, el guardián se afana en castigar a los presentes: quien camine en vez de imitar los pasos del *kiwyu* probará de su látigo. Esta es la canción que entonan mientras recorren las casas:

Canción del *kiwyu*

Botella en la mano
fáltar gamunalá.
Cuarenta, cincuenta litros
fáltar gamunalá.

¡Urria, mama! ¡Urria, mama![61]

Botella en la mano
fáltar gamunalá.
Cuarenta, cincuenta litros
fáltar gamunalá.

Kiwyula, kiwyula, kiwyu
Kiwyula, kiwyula, kiu
¡Churr! ¡Churr! ¡Churr![62]

---

[61] Según la señora Rojas, visqueña de 70 años, los danzantes, en el momento de esta exclamación, tocan un pito que llevan colgando del cuello y giran sobre sus pies. Hemos visto un instrumento de igual denominación en la comunidad de San Miguel de Páriac-Huayopampa, donde su poseedor afirmó que pertenecía al baile de los *huancos*, danza tradicional del valle de Chancay.

[62] Según la misma informante, la canción hace alusión a que el criador visitado debe salir con «una botella en la mano», con su «*voluntad*», su «*cariño*», su aporte —licor, coca, cigarrillos— para los visitantes.

En cada casa, el dueño debe «sacar su voluntad»: puede ser una caja de cerveza o bien dos o tres botellas de anisado; además de una buena cantidad de coca. El licor tiene que ser bebido en ese momento, y no puede ser guardado como en el día del despacho de los vasallos. Las hojas de coca sí son guardadas, sobre todo por los comuneros mayores: «Algunos, como ya tienen esa manía, llevan su bolsa. Reciben la coca y la ponen en su bolsa no más. Lo juntan, van juntando y al final ya tienen bastante».

Luego de recibir sus dádivas, se invita a la pareja de ganaderos a bailar con los integrantes de la pandilla. La banda deja momentáneamente el *kiwyu* y toca uno o dos huaynos para que los esposos bailen con aquellos hombres hasta entonces pájaros.

En noviembre de 1999, una visqueña, en una charla entablada con nosotros y el presidente de la comunidad de entonces, nos aseguró que el *kiwyu* era el único baile propio del rodeo, y que los círculos de danzantes alternados entre hombres y mujeres no se habrían realizado sino recientemente. El presidente asentía, pero sin pronunciarse. El baile del *kiwyu* era, además, mucho más complejo. Era ejecutado solo por hombres (pero no solo mozos)[63] que cambiaban los pasos de baile según las ordenes del capitán que les gritaba: «¡Zapatu, mama! ¡Escobilla, mama!».

Cuando los vasallos se formaban en dos columnas paralelas, el capitán describía círculos en el espacio entre ambas columnas, agitando su bandera y gritando constantemente: «¡Orden, mamaku!».[64]

Pero había otra ordenación practicada durante el despacho de los vasallos del día 25 de agosto. Los vasallos formaban un círculo rodeando la bandera sostenida por el capitán. Cada uno sujetaba en sus manos un látigo[65] cuyo extremo opuesto era enredado en el mástil de la insignia del capitán. Como las manecillas simultáneas de un mismo reloj, los vasallos debían girar alrededor del mismo centro y en el mismo sentido. La señora Victoria Medrano aludió además a un disfraz usado por los danzantes, pero no supo describirlo más que como la imitación de la ropa vieja de los pastores.

[63] Este testimonio coincide con la frase recogida por Adeelar (1982: 41) de boca de los últimos hablantes del quechua de Pacaraos: *kiwyuktáp qachwarinmi ulqukuna*. Que traduce por «los hombres bailan *kiwyu*». Pero tomando «hombres» en el sentido de varones, ya que *ulqu* se traduce por: «s. Hombre, persona masculina; adj. masculino» (Adelaar 1982: 92).

[64] Escuchamos que los informantes traducían espontáneamente «mamaku» por «señor».

[65] Según el testimonio de Alejandro Ortiz, los zurriagos de cuero de res eran usados, por los vasallos de Pacaraos, para provocar aspavientos entre las mozas que corrían asustadas ante su visión y ruido. Más adelante veremos que los vasallos de Vichaycocha son expertos, desde muy jóvenes, en chasquear sus chicotes en el aire de modo que su sonido compita con el de las detonaciones de pólvora que acompañan su descenso.

xiv) La segunda imposición de los sobrenombres nocturnos

Antes de que la pandilla de *kiwyus* parta hacia otra casa, comienza un rito similar al que pudimos observar durante el despacho de los vasallos. Pero ahora no es el capitán quien lee la jocosa nómina de vasallos, sino uno de los integrantes de la pandilla. Los sobrenombres han sido propuestos por los mismos vasallos mientras cuidaban el ganado en las alturas. A cada uno de los integrantes de su barrio se le apodará resaltando algún defecto o alguna circunstancia bochornosa y conocida. Esta tradición también parece estar dejando de practicarse. No nos ha sido posible escuchar esta lista, pero muchos informantes nos aseguraron que había dejado de hacerse recién en 1998, y que probablemente reaparecería. Escuchemos a uno de nuestros informantes de mayor edad:

> Hacían lista de apodos en la puna. Una nómina en la que a sus vasallos ponían mil cojudezas [tonterías]; pero le ponían a los vasallos, a la viejita, al capitán, a los crianderos. Ponían sus nombres cambiados, pues. ¡Era chistoso! En cada casa tenían que leer los nombres que habían inventado. Y cuando les llamaban, respondían:
> —¡Prisinti mama!
> Pero si ya no estaba presente, respondían otros:
> —*¡Wañukushan, mama! ¡Wañukushan!*[66]
> ¡Era bonito! Todos tenían que responder, si eran doce, doce nombres; si eran quince, quince nombres. Llamaba el vasallo que tenía su bandera, o el más curioso de todos:
> —¡Que Rosita Tal!
> —¡Que viejito Cual!
> ¡Era de matarse de risa! Llamaban a todos, como decir si está completo o no su gente. Los apoditos eran, pues, con lujo. Por ejemplo, del capitán decían:
> —*¡Mama-saphitan, varampa, varampa, mikhukuq!*[67]
> —¡Eres borracho perdido!
> —¡Eres especialista de la universidad de la burrología!
> Y otros mucho mejores.

Después de visitar las casas de todos los ganaderos, ambas pandillas se dispersan. La mayoría se dirige a su casa, donde la mañana los encontrará

---

[66] La respuesta «*¡Wañukushan, mama! ¡Wañukushan!*» («¡Ya se ha muerto, madrecita, ya se ha muerto!») es dada a quien llama lista cuando el aludido no está presente, debido, como dijimos, al natural agotamiento de las prolongadas horas de baile, bebida y frío.

[67] Esta frase resulta enigmática: «*¡Mama-saphitan, varampa, varampa, mikhukuq!*» Significaría, según nuestro informante, «el capitán come de la vara de la "mama"», o «el capitán recibe de la "mama"su vara, lo mismo su viejita».

dormidos. Algunos persisten en continuar las celebraciones, junto a otras familias amigas, dentro de sus casas, donde las parejas seguirán bailando hasta el amanecer.

> Cada uno se reúne con su familia, entre compadres y sobrinos. Ya han contratado un arpista y un violinista, una orquesta, para que toquen todo el día y toda la noche. Aunque las orquestas vienen así no estén contratadas. Previo trago, previa coca, y dependiendo del gusto de cada uno. Así amanecen hasta el día veintiocho.

Antes de concluir este apartado sobre las actividades relacionadas con el descenso del ganado al pueblo, presentaremos el testimonio de Simón Verástegui Florecín, uno de los comuneros de mayor edad e informante de Alejandro Vivanco en 1963. Su descripción, grabada por nosotros en enero de 2001, muestra sobre todo las diferencias más saltantes entre el rodeo actual y el de su juventud: el traslado de la población de Viscas a las alturas —donde se identifica el ganado y se realiza el banquete con la población dividida en dos grupos—, [68] la predominancia de los chicotes sobre los explosivos, y la aparente ausencia de bandas de música.

> Estas costumbres antiguas del rodeo se hacían hasta, por lo menos, el año de 1935. Aunque positivamente no recuerdo qué año puede haber sido. Yo todavía era muchacho cuando hacíamos allá. La música, cuando hacíamos el rodeo en las alturas, era solo con instrumentos de viento, no había orquesta. Antes no solo los vasallos amanecían en las alturas. También ese era el lugar de los capitanes. [Los del pueblo] nos reuníamos lejos, no se juntaban las reses en el pueblo. Han cambiado ahora porque el corral de las alturas no se abastecía para tantas reses, era muy reducido. A veces se han salido, hasta se han matado las reses entre ellos, por tumbarse de un sitio para otro y por pelear.
>
> El 28 de agosto era la marcación del ganado, arriba, en Shulshuylca (o en San Cristóbal, no me acuerdo), de los barrios Alto y Callas. Y en Lashihuañunga, de los barrios Cachir y Tapas. Los dos barrios tenían que

[68] Alejandro Ortiz Rescaniere, quien presenció el rodeo de la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos en 1963, nos dijo que entonces la población peregrinaba a las alturas de su territorio para identificar el ganado. En la actualidad, hemos apreciado que en la comunidad de San Miguel de Vichaycocha el banquete es celebrado en las alturas (dividiéndose los comensales en dos grupos); y que, en el corral de las alturas de Santa Catalina de Collpa, las familias no solo comen sus propias viandas, sino que identifican su ganado con música y bailes especiales.

estar separados, sino se peleaban. Allá se hacía el rodeo, el señalamiento, la marcación, el encintado de las orejas de las vacas. En el señalamiento recibían la sangre de la oreja del animal, y le pintaban a uno y a otro con la sangre.

Después de acabar de señalar, servían la comida. Arriba, el capitán y el alcalde debían tender una mesa para cada barrio.[69] El capitán tenía que hacer un gasto fuerte. La comida más que todo. ¡Cuántas clases de dulce, cuántas clases de comida! Había uno de Coto que sabía cocinar, y uno de aquí. Otro más teníamos que traer de la costa. Cocineros expertos eran contratados con mucha anticipación, no se ocupaba cualquier cocinero. La comida era preparada por ellos y llevada muy lejos. Teníamos que llevar la comida en cuatro cajones, en dos avíos todavía, sin contar lo que la gente se cargaba en la espalda. Se reunían allí por lo menos cincuenta personas, formando un círculo. La bandera era plantada en el centro. Servían distintos platos, comidas especiales, la verdad que ni yo mismo conocía a veces. Pachamanca también. Cada uno de los capitanes tenía que dar un carnero, uno era para la pachamanca y el otro para la noche. Porque había que tomar caldo de carnero toda la noche.

Después seguía el enfloramiento de todos los presentes. Se le ponen bizcochos al uno, al otro, lleno; y al vaquero más todavía. Con un bizcocho en forma de toro en su espalda. Le llaman «wallchapa» o «wallgapa» también. Después comenzaba el descenso al pueblo. Entonces ya cada uno formaba la junta que tenía. Había unos chicotes que sonaban como cohetes. ¡Uy, caramba! Eso sí era competencia. Los chicotes eran trenzados de cuero, de más de una basana,[70] y sonaban como cohetes. Nosotros tirábamos fuerte con el chicote, agitábamos en el aire para que sonara. ¡Al día siguiente el brazo quedaba muy dolorido! Como diez éramos los que tenían chicote. Ahora ya no hay eso, lo que hay son los cohetes no más. En Pacaraos sí hacen siempre, creo. Como se maltrata mucho el cuerpo ya no le gustó a la juventud.

Llegando al pueblo, todos se ponían a jugar a «la vaquita». Era el veintiocho de agosto. Salía un hombre que hace de torero, y salía la vaca. Pero la vaca era una mujer que tiene puestos unos cachos y que buscaba cornearle al torero. Se hacía algo semejante a la corrida de toro, pues.

---

[69] Según un testimonio grabado por Dolmar Montesinos, el 29 de agosto de 2000, los pares de barrios, Cachir y Tapas, y Alto y Callas, también se encontraban separados uno del otro. Cachir y Alto se habrían alejado más del pueblo; mientras que Tapas y Callas se habrían reunido en lugares más cercanos a este.

[70] Sin explicar. Probablemente se trate de una escala de medición.

2.10. La identificación del ganado (28 de agosto)

> El 28 de agosto es la apartación. Todo el mundo, chico y grande, se alegran. Marido y mujer se alegran.

El día 28 de agosto tiene dos actividades centrales. Por la mañana, la distribución del ganado reunido el día anterior entre sus respectivos dueños y, por la tarde, las celebraciones relacionadas con su identificación.

i) La división del ganado y su conducción al redil familiar

Las actividades de este día comienzan con un desayuno en casa de todos los criadores del pueblo. Este desayuno es particularmente abundante debido, en parte, a que no se probará bocado hasta bien entrada la tarde (cuando se haya reunido el ganado en el redil familiar). Incluye, por lo menos, un caldo y un segundo. En muchos casos —sobre todo si se reúnen los miembros de varias familias y no solo los de una— este desayuno incluye un «poncheo», es decir, un convite de vasos de ponche —que puede reemplazarse por cerveza o «quemadito»—.[71] A partir de las diez de la mañana, los ganaderos ya desayunados acuden al gran redil. Allí, la directiva comunal ya ha reemplazado a los porteros que velaron toda la noche y espera a los criadores. Estos entran al redil, reconocen sus reses y las arrean hacia la puerta, donde el secretario cuenta el número de cabezas. Según este número, el presidente establecerá el monto que el dueño deberá pagar a la comunidad antes de salir. Esta suerte de impuesto anual es, pues, calculado de modo similar a la cantidad de viandas ofrecidas en el estadio: está en proporción directa con el número de cabezas que un ganadero posee.[72] La suma total de los pagos efectuados por los ganaderos formará parte de los fondos comunales. Estos fondos son administrados por las autoridades de la directiva comunal y se utilizan en la ejecución de obras públicas o de bien colectivo.

Luego que un ganadero recoge todas sus reses del redil comunal, las conduce a su propio corral. Allí cada familia realizará su propio rodeo, la «fiesta de sus vacas», tan animada como la del día 27. Una ganadera nos lo explicaba así:

---

[71] El consumo de alcohol es uno de los elementos más importantes en todo el transcurso de la fiesta. Hemos visto bajar de cada uno de los autos que llegaban a Viscas decenas de cajas de cerveza.

[72] Debe tomarse en cuenta que se trata de las reses que los vasallos lograron reunir, y que existe la posibilidad —aunque remota— de que algunas no hayan sido encontradas y permanezcan en las alturas. En este caso, las reses dejadas en el territorio de las alturas serán identificadas en los días siguientes.

> Es como festejar su cumpleaños de las vacas. Se festeja cada año. Es la única fiesta del ganado. ¡Esa vaca es la que te da vida! ¡Esa vaca es la que te da leche! De la leche sale el queso, y el queso lo vendes en Huaral, hasta en Lima. ¿Cuánto te da? Ese animal te ha dado vida. Los crianderos le adulan todo eso.

Las orquestas y conjuntos musicales están dispersos. Siguen a decenas de banderas acompañadas de *tinyas*. Todos deambulan interminablemente por las estrechas calles del pueblo, avanzando hacia los corrales familiares. La pequeña villa de Viscas se puebla de música, bailes, canciones y gritos; de distintos tipos de bebidas, comidas y ofrendas. Reducidas y dispersas, las celebraciones continúan.

En los patios de las casas, las mujeres, sentadas al sol, terminan de cortar las cintas de múltiples colores que sujetarán en las orejas de las reses, y preparan los collares que lucirán y las viandas que comerán sus familiares e invitados. Allá preparan ají en un gran batán de piedra. Aquí matan y despluman las gallinas que se cocinarán ese día. Un cuñado afina el tamborcillo de la familia acercándolo prudentemente al fuego. Los más jóvenes se entretienen probando grabaciones de grupos de moda en una radio portátil que colocan sobre la mesa. Otros se dirigen hacia los altos de la casa en busca de los implementos de la bandera: las gruesas y largas cintas de colores (de aproximadamente cuatro centímetros de ancho y un metro de largo), las grandes sonajas de metal, la *garakata*, la *lliklla* y el plumero —todo un poco más pequeño y vistoso que las banderas de los barrios principales—. «Cada criandero tiene su propia insignia. Todas son diferentes, a su gusto del criandero. No es de una sola forma, es al gusto».

Un músico, amigo del ganadero, entona con su bajo los distintos rodeos[73] que se ejecutan en todos los pueblos de la provincia. Los demás, mientras continúan su labor, piden una tonada en especial, escuchan atentos, o emiten juicios sobre la ejecución: «¡Sí, ese es el rodeo de Pacaraos! ¡No, ese más parece el de Ravira! ¿Conoce el rodeo de Coto?».

El músico toca complacido. En las pausas nos dice espontáneamente: «¡Ahora todo es al revés!» —y se ríe—. Y agrega, mirándonos a David y a mí: «En esta fecha todo es al revés. No se anda con los pies, sino con la cabeza; no se saluda

[73] Dos precisiones. Primero, el instrumento conocido en los Andes como «bajo» es un bombardón (el nombre de «bajo» designa en general a cualquier instrumento que produzca, dentro de un conjunto, los sonidos más graves). Segundo, el término «rodeo» designa en este caso la música que acompaña a la marcación del ganado. Sin embargo, hemos podido encontrar hasta tres acepciones de este vocablo: 1. la música propia de los rituales de marcación del ganado; 2. el conjunto de ritos realizados antes y después de la identificación del ganado; y 3. los ritos específicos de la identificación del ganado (que ahora describimos).

con la mano, sino con los pies». Todos se ríen, ninguno lo contradice. «¡Se habla dándonos la espalda!» —sentencia, ríe y vuelve a tocar—.

El cuñado —un comunero venido a caballo desde la comunidad de San Juan de Coto (distrito de 27 de Noviembre)— ha terminado de templar la *tinya* en el fuego y comienza a aporrearla. Notoriamente alegre y algo bebido, lanza al aire agudos gritos *(wahes):* «¡Huajajaii! ¡Huaajaiii!».

Cuando los preparativos de las mujeres están por terminar, la breve banda, compuesta por el bajista y el tamborilero, parte hacia el redil familiar. Los corrales pueden situarse, sobre todo los más grandes, en las afueras del pueblo u ocupar un lugar adyacente a las viviendas de sus dueños.

Encontramos a los miembros varones de la familia en una especie de antesala entre el corral y la vivienda familiar, sentados en semicírculo sobre pequeños troncos de árbol y un pequeño muro de piedra, cubierto con mantas bordadas de vivos colores. En un extremo está el ganadero y jefe de familia junto a sus hijos; al otro lado se encuentran sus familiares más cercanos. Los parientes más lejanos y los amigos venidos de Lima ocupan un rincón del patio junto a los recién conocidos, David y yo, que guardamos silencio. Solo la esposa del dueño está sentada aparte, a unos pocos metros y sobre una manta extendida en el suelo. Se ha trasladado allí para concluir el corte de las cintas de colores y terminar de atar las flores en los collares del rodeo.

Esta es una de las formas de dirigirse al redil familiar: por partes y poco a poco. La otra forma es más ceremoniosa: comienza con una reunión previa de todos los participantes en la casa del ganadero. Desde allí, la comitiva parte, acompañada de un arpa y un violín o de uno o dos bajos, rumbo al corral donde esperan las reses de la familia. El ganadero encabeza la comitiva, bailando y agitando su bandera. De vez en cuando retrocede, mezclándose entre sus familiares, rodeándolos, pasando su bandera sobre sus cabezas. Los parientes transportan una serie de implementos: los collares, la marca, las cintas, el cuchillo, las cajas de cerveza y, en caso de que no se haya contratado una banda, una radio portátil.

Parece haber entre los jóvenes un acuerdo tácito en cuanto a la vestimenta apropiada a los acontecimientos. Los jóvenes — los encargados de atrapar las reses con sus lazos— lucen camisetas con los emblemas de famosos clubes deportivos extranjeros: las selecciones de Chile, Italia, Brasil. Los hombres mayores lucen camisas relucientes. Las mujeres en cambio, y debido quizá a que sus labores de cocina se intensifican, no parecen alterar su vestimenta cotidiana. Mientras conversan, se bebe cerveza, se fuma y se *chaccha* coca. Más de una vez presenciamos el inicio de una ronda de chistes en este momento (véase anexo).

ii) La identificación del ganado

El corral familiar que está al lado del patio tiene aproximadamente veinte metros cuadrados de área y alberga poco más de veinte reses. Un grupo de mujeres trae la bandera familiar y se la entrega al criador: es momento de marcar el ganado. El jefe de familia planta su bandera sobre el suelo en medio del corral. Como en la mayoría de los rediles, usa una piedra llamada *huanca* —con forma de columna y de aproximadamente medio metro de alto— como punto de apoyo para el mástil. Aunque esta es la forma más común de colocar la bandera, no es la única. Otras familias designan a una persona para que sostenga, de pie, la bandera en un lado del redil, de preferencia en la parte más alta del corral —son pocos los corrales cuya superficie no tenga una fuerte pendiente—.

Las reses caminan entretenidas, lamiendo la sal que se les ha dejado sobre piedras planas o cartones dispersos en el corral. El hijo mayor del ganadero —negociante en la ciudad de Lima— es un experto laceador. Anuda una gruesa soga, la hace girar sobre su cabeza unos segundos y la suelta en dirección del toro que ha escogido. Es común que acierte en la primera oportunidad y que sujete los dos largos cuernos del toro. Cuando el animal ha sido atrapado, el laceador se mantiene fuera del campo de visión del animal y, sin dejar de tirar del lazo para que no escape, se le acerca. Una vez que lo alcanza, hace un nudo, a modo de bozal, alrededor de su hocico. Entonces, los demás, que se habían mantenido a prudente distancia y a la expectativa, se acercan. Para sujetarla de los cuernos son necesarios, dependiendo de la fuerza de la res, de tres a cinco hombres. El laceador sujeta la soga con la que ata sus mandíbulas. Si el animal es demasiado indócil, lo sujetará de la nariz con sus dedos índice y pulgar (algunas familias cuentan para ello con una herramienta especial de fierro a la que llaman «nariguera»). Esta última práctica, junto a la técnica de doblar la cabeza del animal hasta que sus cuernos toquen el suelo —previa a la marcación con el hierro caliente—, no es muy bien vista por algunos ganaderos. Muchos nos manifestaban que estas prácticas eran una «falta de consideración» con las reses.[74]

Una vez que el animal es elegido, atrapado y domeñado, se procede a identificarlo. Las mujeres cortan la pelambre del rabo y de las orejas de todas las reses, sin importar su edad. En las orejas de todas las vacas se cambian las

[74] Los visqueños narran las actividades de la identificación del ganado usando diminutivos como «cintita», «señalcito» o «marquita». Hemos percibido, además, un intenso sentimiento de ternura impregnando las actividades de este día. Una anécdota recurrente en los ritos observados en los diferentes pueblos de la región puede mostrárnoslo: los ganaderos solían pedirnos que los fotografiáramos junto a sus reses, mientras nos explicaban que tal era su preferida o que temía que aquella otra se muriese sin que tuviese un «recuerdo» de ella.

cintas viejas por otras nuevas. Rápida y delicadamente, atraviesan las orejas de las terneras con una gruesa aguja que lleva ensartadas dos cintas de colores muy vivos. Una vez que termina y anuda las cintas, la mujer —generalmente una anciana— lanza un grito fuerte, con rostro de triunfo.[75]

Si se trata de un ternero menor de un año, se considera que ha llegado el tiempo de hacer un corte a cuchillo en cada una de sus orejas: es la «señal». Cada familia tiene una forma exclusiva de mutilar las orejas de sus animales (véase figura n.° 9). La sangre que brota entonces es recogida y untada sobre el rostro de todos los participantes. Son, por lo general, las más ancianas quienes pintan las caras de los hombres ocupados en sujetar a las reses, y de todos los espectadores. Si el animal tiene ya cerca de dos años, hechos el encintado y el señalamiento, será necesario marcarlo.

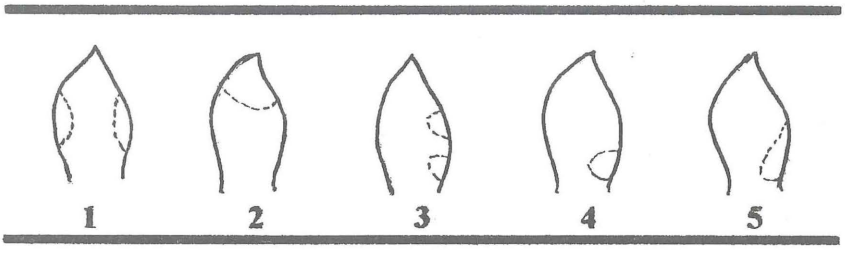
Entonces se les enreda las patas con gruesas sogas. Se empuja cuidadosamente al animal hasta que tropieza o pierde el equilibrio y cae al suelo. El laceador se sienta a horcajadas sobre el cuerpo tendido del animal y los demás sujetan las patas mientras otro las ata firme y rápidamente para evitar que se suelte o patee a alguien. Uno o dos hombres más se sientan sobre la res. Mientras tanto, un hombre designado por el criador trae la marca que ha calentado en una hoguera encendida en una esquina del corral. La marca es una vara de hierro de más de un metro de largo en uno de cuyos extremos lleva las iniciales del criador. Cuando la marca sobre la hoguera alcanza un tono cercano al rojo, es puesta, con fuerza medida, sobre el anca del animal echado. El cuero del animal despide un vapor abundante y denso. La marca es retirada después de unos breves segundos en los que se cuida de presionar todos los bordes de las letras. De inmediato, varios hombres cubren con bosta fresca las líneas rojas que forman dos letras y una herida sobre el anca de la bestia. Cuando el torete se calma, desatan sus patas y todos se retiran rápidamente. El animal se incorpora solo, y se une lentamente a la manada que espera en la esquina del corral. El resto del ganado ajeno a los afanes de los hombres, lame entretenido sus porciones de sal.

Mientras los hombres sujetan, marcan y señalan las reses, las mujeres corren trayendo las cintas con las que adornan las orejas del ganado, pero también tocan sus *tinyas* y lanzan sus *wahes*. Exigen a los músicos que toquen y canten los

---

[75] Muchas familias vuelven a cambiar estas cintas por otras nuevas en una fecha en particular: el Sábado de Gloria de Semana Santa. Existe, además, una excepción a la regla de encintar solamente a las vacas: algunas familias, por iniciativa de sus miembros más jóvenes, colocan cintas en una de las orejas de los toros. Cuando pedimos explicaciones al respecto, nos dijeron que así se estilaba ahora entre los jovencitos de Lima: llevan un arete en una sola oreja.

Figura n.° 9
Tipos de mutilaciones de oreja («señales»)realizadas en el rodeo (San Juan de Viscas. Agosto de 1999).



1. Ambos flor 2. Horqueta 3. Llave
4. Saca bocado 5. Tira

takis (las canciones en honor al ganado) más conocidos o entonan ellas mismas los versos de su familia. Este es el *taki* de Josefa Vilcas, ganadera de Viscas:

Cachirpampa, su estancia...

Cachirpampa, su estancia
de mi *nataysenga*
De la pampa, su comedero
tanque, puquio, su tomadero
Cachirmarca, su comedero
de mi *shulaysenga.*

Shulalanga, shulalanga
piriulla wayta
Shulalanga, tandralalan
putrkula wayta.[76]

No me mojes *piriulla wayta*
porque mi mantita

[76] Parte de esta canción puede traducirse del siguiente modo: Cachirpampa es la estancia / de la que tiene la nariz tullida / La planicie es su comedor / el manantial es su abrevadero / Cachirmarca es el comedor / de la que tiene rocío en la nariz / [...] / Flor de piriulla / [...] / Flor de putrkula / No me mojes flor de piriulla / porque mi mantita está rotocita...

ya está rotocito
no me mojes agüacerito
de la puna.

Shulalanga, shulalanga
piriulla wayta
Shulalanga, tandralalan
putrkula wayta.

Wayrurita colorada
licorcito de Andahuasi
no me lo perturbes
a mis acompañantes.

¡Huay! ¡Huay! ¡Huay! ¡Huay!
¡Viva, viva, mi *nataysenga*!

Cada familia se procura su propia orquesta. Los músicos pueden ser parientes de los ganaderos que habitan en el mismo pueblo, o conjuntos contratados de otras comarcas: sobre todo de Sumbilca (en el distrito del mismo nombre) —quizá el único pueblo de la provincia que compite con Viscas en el prestigio de sus compositores—. Además de las orquestas de arpa y violín, se cuenta con otras dos alternativas: las bandas de alrededor de quince músicos y las grabaciones magnetofónicas artesanales producidas por las decenas de conjuntos musicales de la provincia. Las bandas suelen ser contratadas por los más pudientes o por los parientes directos de sus integrantes.[77] La segunda alternativa —los cassettes— es utilizada por los de menos recursos económicos o por los pretenciosos, que gustan de exhibir sus modernos equipos de música. Los equipos estéreo pueden tocar música moderna —como los ritmos de cumbia logrados con instrumentos electrónicos que tanto gustan en los barrios populares de Lima— o las grabaciones que los mismos visqueños hacen de las bandas

[77] Las juntas de Viscas que cuentan con bandas este día son aquellas donde se incluyen los directores de las dos bandas del pueblo: Luis Florecín, de la Juventud Visqueña y Aquiles García Pastrana, de la Vanguardia Carmelita (uno de los más destacados informantes, y posterior amigo, de Alejandro Vivanco). Las demás familias que contratan músicos tienen solo orquestas, que pueden variar desde uno a tres integrantes (o un arpista solo, o un arpista y un violinista, o ambos con un cantante, etc.). Podemos darnos una idea de los costos si consideramos que un arpista cobra veinte soles por hora, y ciento veinte soles por todo el día (lo que incluye en este caso abundante comida y bebida).

y orquestas de rodeos anteriores. «Nos vamos a bailar el *taki*, a bailar los huaynos, a bailar todo lo que gustas. Nosotros no tenemos dificultad en grabar a los artistas. Todos tenemos grabaciones. Hacemos tocar y, junto con la *tinya*, bailamos hasta cansarnos».

El proceso de identificación toma aproximadamente quince minutos por cada res. Durante las tres o cuatro horas que demora concluir con toda la manada, algunos comerciantes de ganado, venidos de la ciudad de Huaral, aprovechan para acercarse y observar la calidad de sus posibles compras. Estos mercaderes de ganado conocen las fechas de los rodeos de todas las comunidades serranas y aprovechan estas fechas para seleccionar las mejores reses. Un joven de veinticinco años entró en nuestro redil y habló con el dueño de las reses mostrándole su interés en comprar ganado. Una vez que el ganadero ha dado su permiso, el muchacho se acerca al toro más grande de la manada y, como una demostración de sus conocimientos, lo enlaza con gran facilidad y lo domina solo, sin dar tiempo a nadie para ayudarlo. Cuando los demás por fin acuden para sujetarlo, suelta al animal y busca otros. Sin preocuparse de nadie más que del dueño, deambula preguntando precios. Escucha y regatea mientras sacude el polvo de su atuendo: lleva un sombrero estilo vaquero norteamericano, un polo de manga corta con palabras en inglés, una casaca y pantalones, ambos de *jean*.

Un poco antes de que la identificación concluya, una persona designada por el criador se acerca a todos los participantes con una bolsa en la mano. En ella se recogen las pellas de coca que todos los participantes guardan en las canillas. Estos burujos —llamados *cocachus*— no deben ser botados. Cada uno de los presentes que haya tomado la coca del criador, deberá entregarlos a la persona encargada. Las pellas reunidas serán enterradas al día siguiente, junto con los restos de la identificación del ganado (denominados «señales») y otros objetos a modo de ofrendas. Quien no entregue su bola de coca es denunciado de inmediato ante el criador. Según la etiqueta, todos los participantes tienen que llevarse a la boca, en algún momento de la identificación, algunas hojas de coca. Por eso, si alguien no entrega su pella al recolector, todos asumen que la ha dejado abandonada en alguna parte (un muro, una piedra, una chacra, etc.). En ese caso, el castigo que merece el infractor es denominado «cuatro». «¡Su cuatro! ¡Su cuatro!» —comienzan a gritar los más jóvenes—.

El castigo consiste en cuatro azotes dados en el trasero con un látigo de cuero similar al que usan los vasallos el día del descenso. Los inculpados son generalmente conducidos a la piedra *huanca* que sostiene la bandera en medio del redil. Los jóvenes y adultos ríen. Allí, frente a la piedra, son obligados a arrodillarse, mirando a la base de la piedra. Quienes brindan los látigos suelen

ser mujeres; los infractores son en su mayoría hombres. Una tras otra, todas las mujeres presentes en el redil familiar cogen el látigo y azotan con suavidad y aspavientos a los castigados (que también suelen ser llamados «multados»). En medio de las voces que piden mayor rigor a las mujeres, los que reciben los azotes pueden burlarse o alardear: «¡Ese golpe no me duele!» —dijo riendo uno de los esposos de las hijas del ganadero—. Otro intenta levantarse antes de que todas las mujeres terminen de azotarlos. Todos protestan y lo obligan a volver a su lugar al pie de la bandera.

Cuando las reses ya han sido debidamente identificadas, comienza una suerte de juego espontáneo en el que los participantes se marcan entre sí. Cogen las marcas de fierro, enfriadas o sin utilizar, y untan las iniciales con tiza o con la ceniza de la bosta. Así pintada, aplican la marca sobre las nalgas de cualquier desprevenido, de modo que las iniciales del criador queden estampadas sobre su ropa. Esta práctica no tiene un momento fijo, sino que se realiza a lo largo de toda la tarde posterior a la identificación del ganado. Cuando alguien es marcado, suelen decirle: «¡Ahora eres de tal criandero! ¡Anda al cerro con sus vacas!». O, si es alguien que asiste por primera vez a las fiestas, le dicen: «¡Ya estás marcado, ahora tienes que volver siempre!» —en medio de risas generales—.

Las detonaciones de explosivos se hacen más frecuentes e intensas a medida que avanza la tarde y culmina la identificación. «¡Bulla se siente en el corral!» —dicen los visqueños cuando relatan este momento—.

Las primeras sombras aparecen sobre el pueblo, acompañadas de los agudos gritos de los participantes, los *wahes*, y el estrépito de las bandas y equipos estéreo. Las mujeres cogen en sus manos y comienzan a repartir los collares del rodeo entre todos los presentes. No son las mismas *wallchapas* usadas el día anterior (compuestas de *huamanripa* y *vira-viray*), sino, más bien, aquellas que fueron entregadas a los vasallos durante su despacho el día veinticinco. Estas pueden incluir hierbas (como el hinojo), pero abunda en quesos, frutas (como la mandarina o la naranja), panes y flores (sobre todo claveles).

Los primeros en recibir los collares son los ganaderos o dueños del ganado. Estas *wallchapas* incluyen, además de los elementos ya descritos, un enorme pan en forma de toro, en el cual se inscribe el nombre del criador con líneas de caramelo. Este elemento adicional es llamado *apari* por algunos ganaderos y puede adquirir, en el caso de las criadoras, la forma de una mujer. Solo después es distribuido el resto de *wallchapas* —menos ricas que las ostentadas por los ganaderos—. Los participantes suelen lucirlas alrededor del cuello. Los ganaderos, en cambio, las llevan a modo de bandas que cruzan sus pechos y espaldas diagonalmente. Son las mujeres de mayor edad

quienes mejor deben saber qué tipos de collares deben ofrecer a qué tipos de personas. Y hacen estas diferenciaciones en silencio, apenas murmurando algunas palabras de cortesía.

iii) El despacho de las reses

Los *wahes,* los cantos y las detonaciones —que, según los visqueños, «los animales oyen»— se incrementan cuando los familiares abren la puerta del corral y las reses comienzan a ser arreadas hacia las afueras del pueblo. Detrás de la manada van los músicos y los miembros de la comitiva del ganadero, entonando canciones, tocando sus tamborcillos y agitando sus banderas. Las mujeres de mayor edad lanzan al aire confites y caramelos. Los dulces de colores variados caen sobre los cuerpos de los animales como la cerveza que el criador agita en su botella y es despedida en largos chorros blancos. Cuando el patrón y la patrona (nombres que suele darse a los ganaderos[78]) cruzan la puerta del corral, exclaman al unísono el grito extático del rodeo, sonríen y avanzan en medio de la lluvia de gollerías y peteretes. En las cruces asentadas en los caminos que conducen a las afueras del pueblo, la comitiva se detiene y despide a los animales. Al lado de esas capillas —que marcan la separación entre el pueblo y el campo que lo circunda—, la comitiva deja ir solo al ganado. Viéndolas avanzar lentamente y en columnas, los comuneros afirman que las reses retornarán por sí mismas, no solo a las alturas, sino a las mismas querencias de donde fueron traídas por los vasallos:

> La vaca se va solita, no es necesario que la lleves hasta arriba. De la salida del pueblo las vacas se van comiendo, se van distanciando. No es necesario llevarlas, ya conocen. Arriba pastan solas, nadie las cuida. Están sueltos. Después de diez días más o menos los dueños suben a verlos, a ver si siguen en el lugar de siempre. Porque ellos mayormente paran en un sitio nomás, no se van lejos. Llegan a un sitio y allí dan vueltas. Bajan y suben. También bajan solitos a tomar agua en los puquiales del cerro. Duermen al aire libre, las crías también solas andan en el cerro.

El baile continúa unos minutos frente a la capilla hasta que la comitiva entera emprende el regreso al pueblo y a la casa del criador. Una vez dentro, todos se

[78] Algunos informantes hicieron una distinción entre ambos nombres. «Patrones» serían quienes cuidan y administran del ganado. Ahora bien, a menudo el patrón (o administrador) es también el ganadero (el dueño del ganado que llaman «criandero» en toda la comarca). La migración parece haber alterado notoriamente esta situación. Así, el patrón puede administrar un ganado cuyo dueño (es decir, cuyo ganadero) vive en la ciudad.

sientan. Es tiempo de descansar. Algunos beben cerveza o chicha, otros fuman y charlan. Se oyen bromas, risas. Algunos de los jóvenes se retiran pronto. Salen a la calle con las marcas de sangre en su rostro. Entran al corral de otro pariente, ofrecen su ayuda, reciben más cerveza. Faltan pocos minutos para las cinco de la tarde y para el almuerzo que los criadores ofrecen a sus invitados.

> ¡Comenzamos a hacer nuestro ruedo! Sacamos la coca, el cigarrillo, la cerveza, el trago corto, el trago largo, en fin... [risas] Puedes hacer una pachamanca: con carne, papa, oca, habas. Puedes hacer un picante. ¡Cuántos cuyes mueren esos días! ¡Cuántos carneros mueren esos días! ¡Hay humitas de chuño, de papa, de maíz!

2.11. El entierro de las señales (29 de agosto)[79]

El 29 de agosto es el último día de las celebraciones del rodeo. Hoy se enterrarán y desenterrarán los saldos de la identificación del ganado: los pequeños trozos de orejas (que son, en sentido estricto, las «señales»); la pelambre del rabo y las orejas; las cintas de colores reemplazadas por otras nuevas (en los animales y en los instrumentos); y algunos objetos suntuosos: flores, monedas y botellas de cerveza. Primero se recuperan los elementos enterrados el año pasado y luego se entierran los producidos el día anterior.

Las celebraciones de este día son ejecutadas por los grupos de familias (llamados «juntas») más importantes en cuanto a ganadería.[80] Las actividades comienzan con un desayuno —similar al servido en el día anterior— en casa de una familia (o dos, dependiendo del número de hogares que integren la junta). Todos los miembros de la junta acuden al abundante desayuno. Se recibe cordialmente a los visitantes. Ellos reciben los platos que se les ofrecen y ultiman los detalles de las celebraciones que comenzarán en la tarde, después del almuerzo.

---

[79] Algunos informantes nos aseguraron que el entierro de las señales —o, al menos, el modo en que se realizaba ahora— no era parte de las celebraciones del rodeo de hace una o dos décadas. Según un testimonio recogido el 28 de agosto de 2000, las actividades del entierro de señales no tendrían la misma antigüedad que el resto de celebraciones del rodeo: «Tengo más de ochenta años. He visto la fiesta desde los quince años. La fiesta ha cambiado mucho de sentido. No había estas cosas de entierro. Recién la nueva generación ha proclamado esto. Será más de siete u ocho años».

[80] Las juntas son grupos de dos a cuatro familias nucleares emparentadas entre sí por lazos de afinidad. Estas juntas mantienen frecuentes prestaciones de trabajo entre sus miembros (para la construcción de una casa, para la siembra de una chacra o para la herranza de una manada de reses).

Durante toda la mañana reina el silencio. A partir del mediodía, el pueblo comienza a animarse. Se ponen las mesas bajo el sol que alumbra los patios, se tienden los mejores manteles y se colocan encima enormes jarras de chicha. El almuerzo es ofrecido por las familias de la junta que fueron las invitadas en el desayuno de la mañana.[81] El almuerzo sigue el patrón de los platos especiales propios de los restaurantes citadinos de la costa. Aparecen entradas como ensalada de betarraga con abundante mayonesa, guisos, secos, escabeches, tallarines, y postres como gelatina o mazamorra morada. La reunión, sobre la grama de los patios de las casas, y bajo la sombra de los árboles, es amena. Muchas orquestas continúan en el pueblo, se bebe en abundancia. Una ganadera pone el pico de la botella en los labios de un violinista para que pueda beber sin dejar de tocar. Ya anotamos que esta forma de beber impide al invitado controlar la cantidad de cerveza que bebe y que si resistiera, la cerveza se derramaría sobre su pecho y el piso, agraviando a sus anfitriones.

i) El desentierro de las señales

Después del almuerzo, la junta termina de encintar, señalar y marcar las reses que no fueron traídas por los vasallos. Este ganado es arreado por los miembros más jóvenes de las familias involucradas, e identificado por los adultos (las actividades son menos ceremoniales y guardan el mismo patrón que el día anterior). Una vez que se ha terminado de identificar el ganado restante, comienza el desentierro de las señales. Las más de treinta personas, la mitad de las cuales suele provenir de las ciudades de la costa, acuden a la casa donde se enterraron las señales el año anterior (cada año, se entierran las señales en un lugar distinto, de modo que todas las familias de la junta puedan albergarlas en sus casas).

Muchas juntas conservan la bandera bajo la cual han identificado su ganado el día anterior. El ganadero que porta la bandera es el jefe de la familia que más ganado posee en la junta. Si la comitiva se traslada a través de las calles, es él quien porta la bandera; si se detiene en una casa, la deja quieta y en pie. Pero, además del criador y su bandera, aparecen otros dos personajes, ya vistos durante el descenso del ganado: el guardián y la *mamala*. Las *mamalas* siguen divirtiendo a todos con sus gestos afeminados, grotescos y eróticos, usurpan la

[81] Existen algunas excepciones: si, por ejemplo, una de las familias de la junta pierde a uno de sus ganaderos y los hijos habitan en las ciudades de la costa, es probable que, por carencia de mano de obra ya no pueda afrontar los gastos de las actividades. Entonces se mantiene dentro de las actividades, por lo menos, al ganadero sobreviviente, sin que este afronte más responsabilidades que «su presencia y su ánimo».

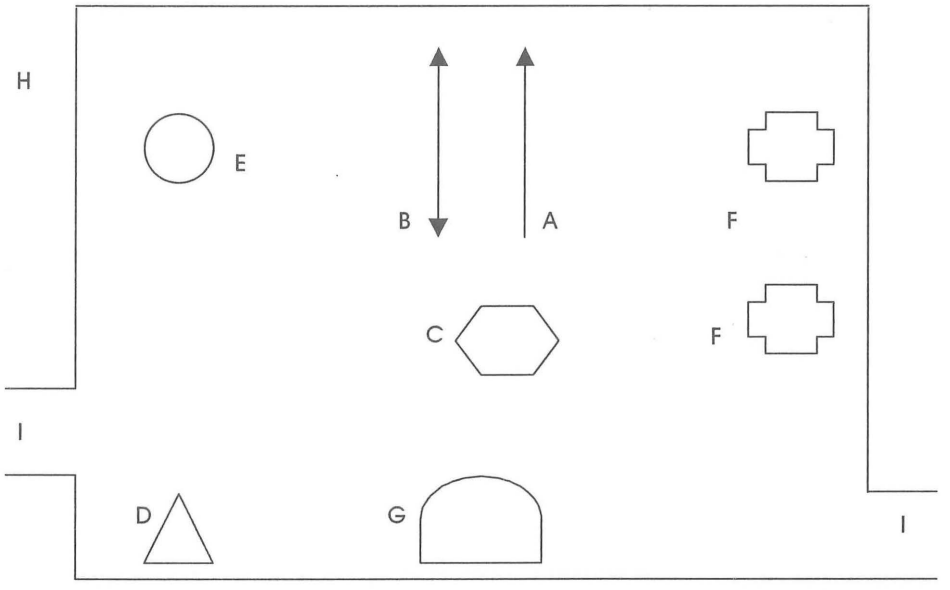
bandera del ganadero y son representadas a veces por muchachos venidos de la costa. Los guardianes de las juntas, en cambio, son representados por sus miembros adultos y residentes en Viscas. Con menos personas que vigilar, se agitan menos y charlan y beben con tranquilidad. Los criadores que portan la bandera de su junta suelen llevar un casco de minero —que muchos visqueños mayores de treinta años guardan como recuerdo de su trabajo en las minas de la región—; y los guardianes, un quepis y un saco de color marrón o azul y «estilo militar».

Cuando los integrantes de la junta llegan al patio donde desenterrarán las señales, toman asiento sobre mantas extendidas en poyos o sobre el suelo. Allí reciben los cigarrillos y hojas de coca que reparten las ancianas. El criador principal y el guardián permanecen de pie, uno al lado del otro, en medio del patio. Aquel sujeta su bandera, y este una larga barreta de fierro. La orquesta, situada frente a ambos personajes, toca continuamente el arpa y el violín. En este escenario, moviéndose de aquí para allá, la *mamala* baila, habla disforzadamente y acaricia escandalosamente su inverosímil cuerpo de mujer (véase figura n.° 10).

Pero la *mamala* no es la única que baila, pronto salen las parejas de jóvenes y algunos adultos. Los demás fuman y *chacchan* hasta que, luego de media hora, el criador principal anuncia con solemnidad que comenzará el desentierro de las señales. Todos escuchan en silencio y, a la orden del ganadero, forman un círculo de hombres y mujeres intercalados que comienza a girar alrededor del criador, la *mamala* y el guardián. Este golpea el suelo con una larga barreta de hierro. Los *wahes* se suceden uno tras otro. Otro hombre ayuda al guardián retirando la tierra del agujero con una lampa. Ambos, el guardián y su asistente, permanecen bajo la atenta mirada del ganadero principal. Los danzantes miran ansiosos, gastan bromas a los dueños de casa: «¡Creo que esa cerveza ya se la han tomado desenterrando! ¡Ese guardián va a tener que responder por las cajas de cerveza!».

El ganadero parece dudar, pregunta a los demás si están seguros que allí enterraron las señales. Cuando la barreta choca contra una piedras planas, el guardián deja de picar: han encontrado el lugar del entierro. Entonces se agachan todos los que han permanecido dentro del círculo —menos la *mamala* que sigue bailando con alguna pareja ocasional—. Remueven las piedras y buscan las primeras botellas de cerveza. La comitiva sigue girando. Cuando el criador logra coger por fin una de las botellas, la levanta a la altura de su rostro y la muestra, llena de tierra húmeda. En ese momento, todos, espontáneamente, dejan de danzar y lanzan un agudo y prolongado grito. El baile se renueva y el guardián y el criador comienzan a ordenar las botellas de cerveza dentro

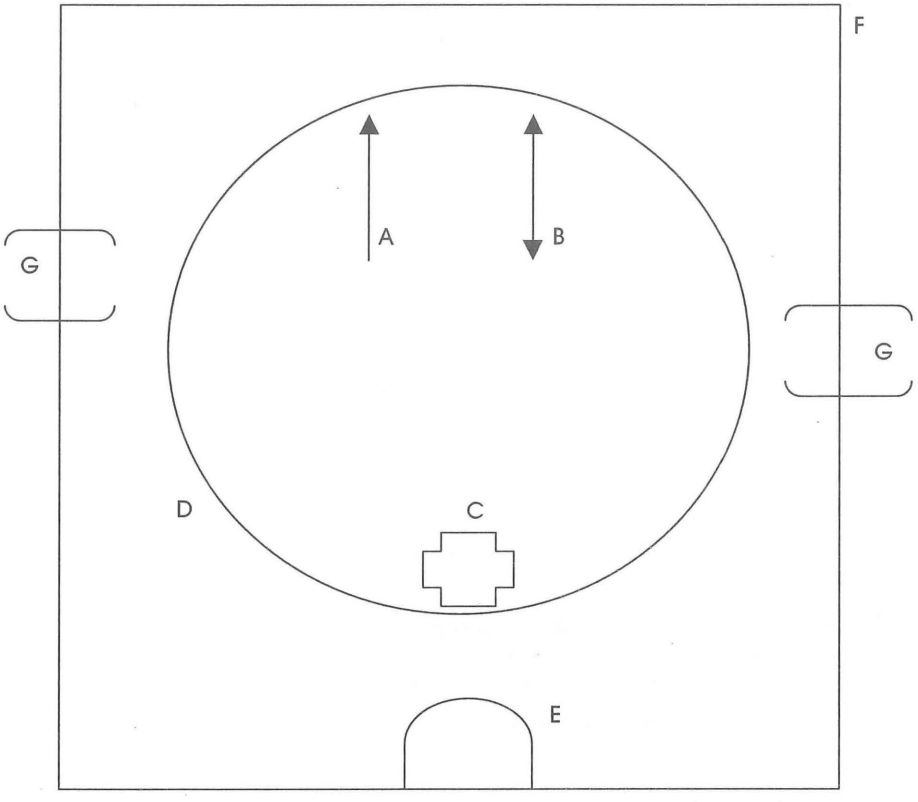
Figura n.° 10
Distribución espacial previa al desentierro de las señales
(San Juan de Viscas, 29 de agosto)



Donde	Representa
A	Capitán de la junta con bandera
B	Guardián de la junta con barreta
C	*Mamala* de la junta
D	Sector de hombres adultos
E	Sector de mujeres adultas y niños
F	Sector de jóvenes de ambos sexos
G	Orquesta
H	Perímetro del patio
I	Entradas y salidas

de cajas de plástico. Luego de extraer más de dos docenas de botellas intactas, sacan otras botellas de licor y una vasija de arcilla llena de monedas antiguas a la que llaman *puruchuco*. Ni las bolsas de *cocachus* ni las señales (los atados de cintas, la pelambre y los trozos de orejas de las reses) suelen ser sacadas del hoyo (véase figura n.° 11).

Figura n.º 11
Distribución espacial durante el desentierro de las señales
(San Juan de Viscas, 29 de agosto)



Donde	Representa
A	Capitán de la junta con bandera
B	Guardián de la junta con barreta
C	*Mamala* de la junta
D	Ruedo de los miembros de la junta
E	Orquesta
F	Perímetro del patio de la casa
G	Puntos de acceso al patio la casa

Una vez que el criador deja de hurgar en el hoyo, el círculo de danzantes se desarma y las ancianas comienzan a repartir los collares del rodeo (que en esta ocasión contienen un elemento nuevo: limones). La vasija con monedas es llenada con más contribuciones —monedas de cinco, diez y veinte centavos— y vuelta a poner en el hoyo junto con las señales de ese año (y, en caso de que las hayan extraído, las enterradas en años anteriores). Algunas familias entierran las cintas, los trozos de orejas y los atados de pelambre, separados en bolsas de plástico. Otras juntas no se preocupan por colocarlas de una forma determinada y solo las arrojan en el momento de tapar el hoyo.[82]

ii) La ocultación de las señales viejas

Una vez cubierto el hoyo, los miembros de la junta salen bailando rumbo a la casa del criador en cuyo patio se enterrarán las nuevas botellas de cerveza donadas por los padrinos (además de las señales que corresponden al ganado de esa familia en particular). Los padrinos son elegidos anualmente entre los concurrentes al rodeo de la junta. Ellos deben donar las cajas de cerveza que se enterrarán en este día. Además de estos padrinos se nombra a los «segundos padrinos», quienes cumplirán sus obligaciones el próximo año. En ambos casos, se trata parejas de jóvenes parientes residentes en Huaral o Lima. Antes de sepultar las nuevas cajas de cerveza, el ganadero manda servir el contenido de las botellas enterradas el año pasado a todos los miembros de la junta. Los comentarios sobre el gran poder de embriaguez de esta bebida se multiplican: «¡Está fermentado! ¡Tomas una copita, una vaso de cerveza, y ya estás mal! ¡Es fuerte ese trago!».

El capitán de la junta inicia un breve discurso:

> Como cada año, hacemos el entierro de la señal y sacamos lo anterior... En esta oportunidad, con este mismo cariño, con esa misma alegría de siempre, vamos a empezar nuestro entierro de señal. Para esta oportunidad hemos nombrado, como primer padrino, al joven Vicente, y de madrina, a la señorita Alvarado. Como segundos padrinos, al joven Osvaldo y a la señorita Rosa [...]

Los padrinos comienzan a cavar el nuevo hoyo al pie de la bandera que el criador ha colocado en el centro del patio. Después de unos cuatro o cinco

[82] Cada familia de la junta entierra las cintas y la pelambre de su propio ganado. Pero solo una de ellas las entierra en este día: aquella de cuyo patio se extraen las botellas de cerveza. Existe una excepción al desentierro de la cerveza: el luto familiar. En ese caso, las botellas enterradas no serán sacadas sino hasta después de dos años.

golpes de lampa, son ayudados por el guardián y el resto de los jóvenes. Esta sucesión de trabajadores sigue el compás de la música tocada por la orquesta o, si ha sido rendida por el alcohol, por un equipo estéreo. Cuando se ha cavado lo suficiente —el foso debe alcanzar una profundidad un poco mayor de un metro y un diámetro de ochenta centímetros— son los padrinos quienes disponen las nuevas botellas de cerveza, sacándolas de las cajas puestas al lado de la bandera. Alguien los llama y les piden que sonrían y que muestren la cerveza: les toman fotografías. La chica ríe e intenta no ensuciar su pantalón negro o su chompa roja. Se quita la gorra también roja y responde las innumerables bromas que hacen los demás jóvenes.

Luego de las cervezas, siguen —traídas por las ancianas de la junta— las cintas, la pelambre y los trozos de orejas. A veces, la pelambre es enlazada a una suerte de cuerda alargada cada año con las mechas de rodeos anteriores. Esta, sin embargo y como el resto de señales, parece deteriorarse con el tiempo y nunca se desentierra más de lo que se entierra cada año. Una mujer deja de bailar, se acerca al círculo que rodea la cavidad y arroja una bolsa con cintas. Mira la grabadora en nuestra mano y se nos acerca: «Si no se entierran las señales, los animales se pierden; o, si se venden, el dinero que ganas es siempre malgastado» —nos dice sonriendo—. «Así es, jovencito, para que sepas».

El segundo hoyo comienza a cerrarse. El ganadero vuelve a tomar la palabra:

> Casi ya culminando nuestras festividades, nuestro entierro de señal, agradecemos a los padrinos que han cumplido con la costumbre. Y a los que estamos acá, a nuestros familiares, que la divina providencia les dé bendiciones y les ayude en todo aspecto de la vida. Mis agradecimientos fraternos a todos los familiares. El próximo año estaremos celebrando de igual modo, con ese mismo cariño y con esa misma alegría ¡Tres hurras por nuestra junta!

Los jóvenes no han dejado de sucederse frente a la bandera y de coger la herramienta para lanzar un poco de tierra cada uno. Inmediatamente después del ganadero, el guardia, a su lado, comienza a hablar:

> ¡Va a tomar la palabra la guardia! [Risas] ¡Vamos a dar una ley exacta! Artículo... ciento dos mil [risas]. Estamos haciendo nuestra costumbre gracias a ustedes [dirigiéndose a los jóvenes que entierran las señales]. A los señores Julio y Antolín [miembros mayores de la junta] no les pasa nada. Ustedes son los que están celebrando la festividad de nuestro rodeo, de nuestra ganadería. Aunque tengamos una res, pero estamos ahí. Gracias a ustedes. Yo,

> solamente como criandero, les agradezco. Y a los padrinos, porque el próximo año van a dejar un recuerdo también ¡Una caja más! [Risas].

La *mamala* se ha quitado el disfraz. Los muchachos lo advierten y, entre todos, lo cogen de pies y manos. Llaman a la madrina, que toma un látigo mientras todos exclaman: «¡Su cuatro!».

La jovencita se acerca riendo y, rodeada por todos los demás que cuentan el número de azotes, propina su castigo al muchacho al que solo le queda la falda rosada (pues se ha quitado la chompa de mujer, el sombrero de paja y los globos que formaban sus protuberantes senos y nalgas). Después de cubrir las señales con tierra, el hoyo es sellado con piedras planas que luego son disimuladas con una capa más delgada de tierra. La fiesta continuará. Algunas casas estarán animadas hasta que la oscuridad sea completa; otras, hasta el alba. Entonces terminan las celebraciones del rodeo en San Juan de Viscas.[83]

iii) El rodeo del ganado ovino en San Juan de Viscas (29 de agosto)[84]

Las familias que poseen una manada apreciable de ganado ovino se dirigen, el día 29 de agosto de cada año, a las estancias de las alturas. Allí, en vez de celebrar el entierro de los restos y de las ofrendas de la herranza de ganado vacuno, estas familias proceden a identificar sus ovejas dejadas al cuidado de pastores (llamados «huachilleros»).[85] Para llegar a las pequeñas casas de piedra y paja de las estancias es necesario caminar entre dos y cinco horas. La familia parte de madrugada, cuando aun no aparecen las primeras luces sobre el cerrado valle. Solo así llegarán a media mañana —cerca de las diez— a las estancias. Deben llevar provisiones para el uso cotidiano de los pastores que habitan en las alturas y para las celebraciones de ese día.

Una vez que han arribado, los pastores reúnen las ovejas y comienzan a encintar y señalar las orejas de las hembras (con los mismos procedimientos realizados con el ganado vacuno). Si bien es más fácil sujetar los carneros que las reses, el número de ovejas vuelve agotador el trabajo. Se enciende una radio

---

[83] Para una descripción similar en el caso de los zinacantecos de Mécifo cf. Vogt, Evon (1979).

[84] En los años que asistimos al rodeo del ganado vacuno, recogimos varios testimonios y comentarios respecto a la herranza que algunas familias poseedoras de ganado ovino celebraban durante el último día de los ritos descritos por nosotros. A pesar de que no pudimos acudir a la identificación de este ganado en las estancias, resumimos aquí los datos que obtuvimos al respecto en nuestras entrevistas con los ganaderos.

[85] Algunos informantes afirmaron que estas familias realizaban la ocultación de las señales, no en los patios de sus casas, sino en los parajes de las alturas cercanos a sus estancias (práctica que describimos entre las celebraciones de la identificación del ganado vacuno comunal en San Miguel de Vichaycocha).

portátil con música del rodeo grabada en cinta magnetofónica.[86] Estas grabaciones son fáciles de adquirir en cualquiera de los numerosos puestos de música en los mercados populares de la ciudad de Huaral. Entre todos los grupos nuevos —cada uno de los cuales graba, de modo independiente o a través de un sello discográfico, su propia cinta— es posible encontrar aún copias de los discos editados por las dos bandas de San Juan de Viscas (pioneras en este tipo de grabaciones): la antigua Juventud Visqueña y la más reciente Vanguardia Carmelita, probablemente las más famosas de la región. Pero los visqueños gustan también de la música y de las bandas de otros pueblos: sus radios a pilas reproducen las melodías de músicos de San Juan de Coto, de San Pedro de Cárac, etc.

Mientras las mujeres se ocupan de encintar y cortar las orejas del ganado —ayudadas por unos pocos hombres, pues las ovejas no requieren de mucha fuerza para ser sujetadas—, los hombres excavan una hondonada de un poco más de un metro de profundidad y de metro y medio de diámetro, aproximadamente. Deben reunir piedras que no «revienten» con el calor del fuego, construir con ellas el horno y calentarlas con el fuego de la leña recolectada. Mientras tanto, dos hombres matan uno o dos carneros, cuya carne entregan a las mujeres para que la trocen y sazonen. Cuando las piedras han sido suficientemente calentadas y adquieren, al cabo de una hora, una tonalidad blanquecina, el horno de piedras es derribado. Entonces, se acomodan cuidadosamente las piedras alrededor de las paredes de la hondonada y se introduce la carne. Esta es cubierta con hojas y con una segunda capa de piedras. Se vuelve a cubrir con hojas esta segunda base de piedras y se colocan sobre ellas —en ese orden— las papas, las habas y los camotes traídos desde el pueblo. Cuando el horno ha sido llenado hasta el nivel del suelo, es cubierto con más hojas y una funda de plástico. Luego se echan varias palas de tierra hasta formar un pequeño montículo de cerca de un metro de alto. Es importante que no salga vapor por ningún lado. Se vigila atentamente y, si alguna fuga es detectada, se cubre rápidamente con más palas de tierra. Algunas familias suelen colocar una cruz hecha de paja sobre ese pequeño «cerro» de tierra que cubre la pachamanca.

Entonces comienza la espera. El tiempo normal para que una pachamanca esté lista es de una hora. Todos se reúnen bajo la soleada pampa, *chacchan* coca y charlan. Los niños juegan alrededor de los mayores, sentados en semicírculo. El ganadero conversa discretamente con su esposa: están planificando la

[86] El uso de radios para las fiestas del rodeo comenzó, por lo menos, en la primera mitad de la década de 1960 (fecha en que este fenómeno fue observado por Alejandro Vivanco).

donación, entre los presentes, de algunas de las crías que acaban de identificar. Quienes reciben estas donaciones suelen poseer alguna de estas características:

- Los participantes que se han emparentado recientemente con los dueños del ganado.
- Los participantes que han arribado por vez primera a la estancia de los dueños del ganado.
- Los participantes foráneos, que no poseen ningún parentesco con los dueños del ganado, pero que son de un nivel económico superior o que tienen prestigio.

Según las circunstancias y el grado de estima que los dueños del ganado tengan al escogido, estos podrán regalarle hasta un ternero. Pero, en todo caso, la etiqueta prescribe que el agasajado deje «su animal», por lo menos durante uno o dos años, bajo la administración del ganadero. Los dueños del ganado ofrecen este regalo siguiendo una fórmula más o menos establecida que uno de los participantes resumió así: «Tú vas, le ayudas y el dueño te dice: "¿Sabes qué, joven? ¡Te voy a regalar un carnero! Tú verás qué haces. Te lo puedes llevar o puedes dejarlo acá para que siga aumentando". Entonces tú decides».

Después de una hora, las piedras calientes han terminado de cocinar los productos. La pachamanca está lista y los hombres cogen sus lampas para quitar la tierra y las piedras. Ellos las dejan al borde del hoyo y las mujeres, provistas de palos o de guantes improvisados, las retiran más lejos. Se trabaja con cierta premura, pues la caminata desde el pueblo ha despertado el apetito en todos los participantes. Los productos comienzan a ser extraídos: «De nuevo sacan la tierra bien lindo, cuidando de que no se ensucie nada. Sacan las hojas y ahí está bien doradita la carne, bien cocinada la papa».

La comida es repartida en medio del agradable aroma que despide el horno de tierra abierto. Las botellas de cerveza o anisado comienza a circular una por una (siguiendo la misma pauta descrita en el baile social del 26 de agosto). Cuando todos han comido, los reunidos —que suman un promedio de quince personas— continúan bebiendo hasta cerca de las cinco de la tarde. Un poco antes que la oscuridad comience a declararse, los dueños del ganado, su familia y sus invitados se despiden de los pastores y se aprestan a volver. La comitiva llegará al pueblo en medio de la noche y de la algarabía del último día de las celebraciones del rodeo.

3
El rodeo del ganado vacuno de la comunidad de San Miguel de Vichaycocha (Pacaraos, Huaral) del 28 de setiembre al 3 de octubre

3.1. La comunidad campesina de San Miguel de Vichaycocha

San Miguel de Vichaycocha es la comunidad del valle de Chancay geográficamente más alejada de la costa. Las tierras bajo su jurisdicción forman parte de la frontera entre las provincias de Huaral, Huaura y Yauli, y entre los departamentos de Lima y Junín.[1] Son, además, las de mayor extensión —sus tierras abarcan 13 720 hectáreas (Casas 1973: 23) en ambas márgenes del río— y altura —entre los 3 100 y 4 900 metros de altura— de todas las comunidades campesinas de la provincia de Huaral. Solo el 3% (294,4 hectáreas) de este territorio es cultivado. Gran parte del resto son pastos aprovechados por el ganado. Estos pastos se distribuyen en cuatro «quebradas»: Chucupampa, Huanchay, Janca y Antajirca.

La villa de Vichaycocha (a 3 500 metros de altura) alberga a ciento veinte familias asentadas, en su gran mayoría, sobre la margen izquierda del río Chancay.[2] Su pueblo es quizá el único de la comarca que aprovecha un breve llano muy cercano al río Chancay, el cual es atravesado por un breve puente que comunica al pueblo con la escuela y la posta médica de la comunidad. Por ese motivo, a pesar de su lejanía, la aldea de Vichaycocha no sobrepasa la altura de los demás pueblos de la comarca, separados del río Chancay por un altísimo precipicio. Desde la plaza de Vichaycocha, hacia el Este, se observa el imponente Quilupalca. Este nevado domina el paisaje, sembrado de grandes complejos de ruinas prehispánicas como Ninas y Purunmarca —de donde,

[1] El territorio de Vichaycocha colinda, por el norte, con las comunidades de Picoy y Parquín (distrito de Santa Leonor, provincia de Huaura, departamento de Lima); por el oeste, con la comunidad de Santa Catalina (distrito de Santa Cruz) y la comunidad de Pacaraos (capital del distrito del mismo nombre) —ambas comunidades pertenecen a la provincia de Huaral—. Por el este, Vichaycocha limita con la provincia de Yauli. Los datos políticos y geográficos han sido extraídos de la Carta Nacional del Instituto Geofísico del Perú (1967: hoja 23-j) correspondiente al departamento de Canta. La región estudiada perteneció, hasta 1974, a la provincia de Canta. El primer día de cada año, la directiva comunal elige a un comunero como «administrador de pastos», cuya misión principal es verificar y cuidar los límites de la jurisdicción de Vichaycocha.

[2] La comunidad de Vichaycocha, en contraste con los demás pueblos del distrito de Pacaraos, no posee maizales ni villorrios en los bajíos, así que no existen traslados estacionales fuera de la villa de fundación toledana.

según los lugareños, se habrían extraído las piedras con las que se construyeron los muros de su antigua iglesia—.[3]

Vichaycocha se comunica con la región a través de una sola pero excelente vía: la última refacción de la carretera, construida en la década de los sesenta, y el ómnibus comunal adquirido hace tres años, han reducido de ocho a cuatro horas el viaje de 90 kilómetros entre Vichaycocha y la ciudad de Huaral. El ómnibus —uno de los más modernos de la comarca— parte de madrugada, no solo a Huaral sino también al asentamiento minero más grande de la sierra central: Cerro de Pasco (en la provincia del mismo nombre).

El pueblo cuenta con los servicios públicos de telefonía, luz eléctrica y agua potable.[4] Cuando uno arriba a Vichaycocha desde la costa, lo primero que atraviesa es la capilla del Señor de los Milagros —construida frente a una pequeña catarata—. Luego encuentra un arco de bienvenida y otra capilla a su costado: la del patrón San Miguel. Si uno sigue el viaje rumbo al departamento de Cerro de Pasco, encontrará en las afueras del pueblo, dos cruces de mayo: una a la altura de cada barrio, y un campanario donde repica una antigua campana llamada «María Angola».

Las familias de Vichaycocha se dividen entre los barrios de Marca y Pampa. El barrio de Marca, donde se ubica la plaza del pueblo, es considerado el más antiguo —como prueba, sus habitantes muestran algunas casas hechas de piedra—. Mientras que el barrio Pampa habría comenzado a crecer en los últimos años, como una prolongación del pueblo hacia la ribera izquierda del río Chancay. Esta división fundamental en dos parcialidades vuelve a subdividirse, como en Viscas, durante las celebraciones del rodeo: son cuatro los capitanes que la comunidad envía en julio a las «cuatro quebradas» de las alturas, con el fin de contar el ganado de los criadores.

La mayoría de los cultos a las imágenes del panteón cristiano en Vichaycocha guardan una estrecha relación con el rodeo. Un grupo de tres imágenes, compuesto por los arcángeles San Miguel, San Gabriel y San Rafael, es sacado en

[3] La iglesia de Vichaycocha es una de las mejor conservadas de la región. Aparenta la misma antigüedad y arquitectura de la iglesia de San Juan de Viscas, pero posee una mayor y muy particular decoración. Según algunos, fue decorada por un tal Rosendo Masgo, escultor natural del distrito de Culhuay (provincia de Canta). Según otros, el autor de tan hermosa decoración sería un artista de apellido Rementeros. Respecto al sol pintado en su techo, rodeado de estrellas y de cometas, un comunero nos explicó: «El sol está pintado porque incaicamente nosotros creemos en el sol y el león [¿puma?]. Transcurriendo los tiempos hemos creído en el Dios. Antes creyeron en un ídolo: el sol, el león y una culebra».

[4] El servicio de agua potable es gratuito, el de luz eléctrica requiere de un pago anual bastante módico (S/. 10 para comuneros y el doble para residentes no inscritos en el padrón de la comunidad). El servicio de telefonía, por su parte, ha sido instalado hace tres años por la compañía privada de teléfonos.

procesión los días veintiocho, veintinueve y treinta de setiembre respectivamente. La veneración de estas imágenes en los días previos al rodeo concuerda con la adscripción del ganado al patrón del pueblo, San Miguel, y a sus dos «ayudantes»: San Gabriel, «patrón grande», y San Rafael, «patrón chico». La celebración en honor al patrón del pueblo, San Miguel, está a cargo de la directiva comunal. Los patrones secundarios son agasajados por los comuneros que la directiva comunal elige anualmente como «mayordomos» —es decir, administradores y usufructuarios— del ganado comunal. Además de estas imágenes, existen otras tres cuya veneración está a cargo de las siguientes cofradías: la hermandad del Espíritu Santo, la cofradía de la Virgen del Rosario, y la hermandad del Señor de los Milagros. Las imágenes de la Virgen del Rosario y del Espíritu Santo salen en procesión el primer y el segundo día de octubre: es decir, inmediatamente después de los patrones del ganado comunal y justo antes de su identificación efectiva. Solo la hermandad del Señor de los Milagros celebra su día —en el que arriba gran cantidad de parientes de las ciudades de la costa—fuera de las celebraciones del rodeo: el dieciocho de octubre.[5]

Los casi cien comuneros de San Miguel de Vichaycocha están integrados a un sistema de cargos que, con algunas particularidades, sigue la pauta de toda la comarca (véase cuadro n.º 16). Los habitantes se agrupan en barrios, cofradías y familias extensas (llamadas «juntas») y nucleares.[6] Se dedican a la agricultura[7] (en las tierras privadas y heredables, y en los terrenos adjudicados anualmente por la comunidad) y a la ganadería (gracias a los pastizales de la comunidad y a los alfalfales de propiedad privada). Los comuneros de Vichaycocha y la comunidad como institución poseen un cuantioso número de cabezas de ganado vacuno, ovino y camélido.[8]

El número de cabezas de ganado vacuno que la comunidad como institución posee supera las doscientas cabezas de ganado.[9] Este ganado se adscribe al

---

[5] Algunos comuneros nos informaron que una imagen de la Virgen Dolorosa es paseada al mismo tiempo que la del Señor de los Milagros.

[6] Dos nuevas organizaciones han aparecido en Vichaycocha: una secta evangelista —aunque la población sigue siendo predominantemente católica— que celebra sus reuniones en un local alquilado en la plaza, y el «club de madres», que, igual que en Viscas, recibe y administra las donaciones de alimentos del Estado.

[7] Los cultivos principales son la papa *(Solanum tuberosa),* las habas *(Vicia faba),* la *mashwa,* la oca *(Oxalis tuberosa)* y el olluco *(Ullucus tuberosum).*

[8] La producción de lana de ganado ovino es de seis libras por cabeza (1 libra = S/. 0.10). Como en las demás comunidades de la cuenca, el ganado lanar está encerrado en corrales (donde es cuidado por un pastor o «llacuaco»), mientras que el vacuno permanece suelto («viven en grupos de tres o cuatro» —afirman los vichaycochanos—).

[9] A diferencia de Viscas, donde los privilegios los tienen las reses de raza *Brown Swiss,* en esta

Cuadro n.º 16
Sucesión del sistema de cargos en la comunidad de San Miguel de Vichaycocha

Jerarquía civil	Jerarquía religiosa
1. Alguacil o subalterno	2. Comisario
3. Regidor	4. Capitán del rodeo
5. Campo	6. Mayordomo de San Miguel
7. Inspector	8. Mayordomo del Señor de los Milagros
9. Secretario	10. Mayordomo del Espíritu Santo
11. Tesorero	12. Mayordomo de la Virgen del Rosario
13. Presidente	14. Mayordomo del señor de Amo[10]
15. Vigilante[11]	16. Mayordomo de la iglesia

patrón del pueblo: San Miguel Arcángel. Pero si San Miguel es visto como el dueño del ganado, San Gabriel y San Rafael son sus cuidadores o subalternos. De modo similar, si este ganado pertenece a la comunidad como institución, su junta directiva es la última responsable de su administración. Pero su cuidado es asumido cada año por dos comuneros distintos: los mayordomos, uno de ellos adscrito a San Gabriel; y el otro, a San Rafael. Cada mayordomo asume el cuidado de una mitad de la manada, y tiene derecho a beneficiarse de la producción de queso y de leche durante todo el año que dura la mayordomía.[12] De modo similar a los patrones chico y grande, los mayordomos del

comunidad son las reses preñadas las que pastan de preferencia en los alfalfares privados (una vaca así criada puede sobrepasar los S/. 800). La gran cantidad de reses y la ubicación estratégica de Vichaycocha hace víctimas del abigeato a estos comuneros, sobre todo en los meses de verano. Ellos gustan de contar sus aventuras en torno a las capturas nocturnas, los intentos de linchamiento, y la entrega a la policía de Acos de estos abigeos —que pueden llevarse una decena de reses en una sola noche—. Considerando el precio de una res de mediana edad en el camal de Huaral (550 soles), puede estimarse el valor del ganado de la comunidad de San Miguel de Vichaycocha en 110 000 soles (esto es, más de 30 000 dólares americanos). El número del ganado es fácilmente mantenido, y aun tiende a aumentar, si tomamos en cuenta el número de reses vendidas (no menos de diez) y de becerros nacidos (casi ochenta) cada año.

[10] La imagen del señor de Amo es celebrada el 6 de enero, día en que también se realiza el rodeo de las llamas que son propiedad de la comunidad.

[11] Este cargo, que se ocupa de fiscalizar las acciones del presidente de la comunidad, es intercambiable por el de regidor distrital. Esto es, que si un comunero de Vichaycocha es elegido regidor del municipio de Pacaraos, ya no tiene la obligación de ocupar el cargo de vigilante en su comunidad.

[12] La producción del ganado comunal, administrada en beneficio de dos comuneros distintos cada año, bordea los 800 kilos de queso por mes (según los mismos comuneros). Este queso es

ganado mantienen una relación jerárquica. El mayordomo del patrón grande tiene las llaves de la hornacina y manantial a los que se rinde el culto más importante y prolongado: Lulusa. El mayordomo del patrón chico, en cambio, guarda las de Pucapuquio, bebedero más bajo y menos abundante en agua. Quien asume el cargo de mayordomo del patrón grande siempre ha pasado por más cargos que el mayordomo del patrón chico (por lo general, será mayordomo del patrón grande quien ya ha sido secretario, y mayordomo del patrón chico, quien no). Además, aquel afronta algunos gastos (como la adquisición del toro de muerte) que no se espera que este asuma.

Con el fin de explotar los beneficios del ganado comunal, los mayordomos y sus mujeres deben mudarse a las viviendas de la estancia de Maniascancha, donde mora el ganado. El primer día de cada mes, los miembros de la directiva comunal ascienden hasta la querencia para observar el estado de las reses (del que informan ante los demás comuneros el primer domingo de cada mes). En retribución a los beneficios del ganado, los mayordomos deberán afrontar los gastos de las celebraciones del rodeo una vez que su período termine.[13] En palabras de un comunero de Vichaycocha:

> Todo se categoriza acá. Porque de ahí mismo sale la renta, pues. La renta del año es producto del queso. Se llega a un promedio de treinta y cinco, cuarenta bolsas diarias. Entonces, esa es la producción que tiene que gastar el comunero obligatoriamente. De ahí viene la categorización, por servicios en la comunidad: estamos escalando, escalando ya. Tú puedes ser un buen comunero, pasas tu cargo de secretaría, presidente, vicepresidente, cargos públicos. Así asciendes, pues. El que no pasa, va bajando.

Las descripciones lacónicas que hiciera Córdova y Urrutia en la primera mitad del siglo diecinueve (1992 [1839]: 55) sobre esta comunidad, contrastan con la belleza del paisaje y la riqueza económica que hemos observado. Uno de sus ejemplos más claros es el rodeo que describiremos: la culminación de una empresa y el inicio de otra, en medio de la cual se identifica uno de los bienes más preciados de los comuneros de Vichaycocha, y se pone en juego algo más que beneficios económicos.

---

vendido en las ciudades de Huaral y Cerro de Pasco bajo el nombre de Cooperativa Granja Comunal San Miguel de Vichaycocha. Si el precio de un kilo de queso en el mercado de Lima no baja de S/. 15 soles, el monto total obtenido del ganado comunal asciende a 6 000 soles (cerca de 1 700 dólares americanos) mensuales para cada mayordomo.

[13] No se trata, sin embargo, del único gasto que asumen durante su mayordomía. Ejemplos de otros gastos son las celebraciones en ocasión del barbecho y de la siembra de las tierras comunales.

3.2. Programa general del rodeo de San Miguel de Vichaycocha[14]

El rodeo del ganado vacuno de la comunidad de San Miguel de Vichaycocha se realiza todos los años desde el 28 de setiembre hasta el 3 de octubre.[15] Este ganado es administrado por dos comuneros elegidos según su orden de inscripción en el padrón de miembros de la comunidad, y según la jerarquía de los cargos que ya haya asumido anteriormente. La mayordomía es ocupada simultáneamente por dos comuneros. Cada uno de ellos se ocupará de uno de los dos grupos en los que se divide el ganado de la comunidad: el del patrón chico o San Rafael, y el del patrón grande o San Gabriel. Ambos patrones son considerados «ayudantes» del patrón principal del pueblo y de su ganado: San Miguel Arcángel. Los mayordomos del ganado comunal eran llamados antiguamente «amos».

El cargo de mayordomo tiene funciones diferentes del cargo de «capitán», presente en los rodeos del ganado particular de casi todas las comunidades del valle. Un capitán es elegido cada año con el fin de que realice la misma empresa que su antecesor, durante el mismo lapso de días: el descenso del ganado de los criadores. En cambio, el mayordomo que es designado en un determinado año cumplirá su labor no en breves días, sino en los doce meses posteriores a su elección, en los que cuidará y aprovechará los beneficios del ganado de la comunidad. El capitán se ocupa exclusivamente del descenso del ganado, y deja su identificación en manos de los criadores. En el caso de los mayordomos, las labores de descenso e identificación del ganado se reparten entre el mayordomo cesante (elegido el año pasado) y el nuevo.

Sin embargo, capitán y mayordomo guardan ciertos paralelos. Ambos se encargan del descenso del ganado de las alturas, que puede estar disperso (en el caso del capitán) o reunido (en el caso del mayordomo). Este descenso puede

[14] Aquí destacaremos aquellos aspectos del rodeo de Vichaycocha que no figuren en el programa general de las celebraciones esbozado en Viscas. A pesar de que el rodeo comunal y el familiar guardan un programa similar, en Viscas aquel no mantenía la misma vitalidad que este. El rodeo de Vichaycocha nos da, además, la oportunidad de confirmar algunas de nuestras sospechas sobre los ritos que en Viscas parecían poco nítidos a nuestra inexperta mirada (la conexión directa entre las celebraciones de las cofradías y el rodeo, el culto a los manantiales o bebederos, la cuatripartición de los capitanes, etc.). De modo inverso, observamos —no sin asombro— que en Vichaycocha se habían simplificado otros aspectos de las celebraciones (como la bandera del rodeo) que en Viscas aun tiene un gran esplendor. A pesar del interés que merece por sí mismo el rodeo de Vichaycocha, nuestro objetivo no es tanto otorgar aquí una descripción minuciosa del mismo, como consignar sus aspectos más relevantes (sobre todo los del día final, 3 de octubre, que implican celebraciones de las cuales solo se guardan vagos recuerdos en Viscas) para nuestros fines.

[15] El rodeo del ganado que pertenece a cada una de las familias del pueblo se realiza entre el 24 y el 29 de junio.

hacerse por medio de vasallos designados por la comunidad (capitán), o por mozos y niños vinculados a la parentela (mayordomo). Ambos ostentan un emblema similar: la bandera.

Durante un año entero, el mayordomo y su esposa administrarán el ganado de la comunidad y podrán comercializar sus productos: la leche y, sobre todo, el queso. El ganado o sus crías solo pueden ser vendidos por disposición de la directiva comunal. La venta se decide en asambleas de comuneros en las que se sustenta y discute las necesidades y posibilidades de la comunidad. En caso de que se disponga la venta, la administradora de los ingresos será la directiva, quien los destinará a las obras pendientes de la comunidad.[16] El ganado está pues siempre bajo la administración de la directiva comunal. Los mayordomos elegidos tienen un deber: velar por el bienestar del ganado (bajo la atenta mirada de la directiva). Y adquieren un derecho: el beneficio de la producción derivada del ganado. El paso de estos deberes y derechos de un mayordomo a otro, además de la contabilidad e identificación del ganado, es el eje central de las celebraciones que vamos a describir.

Las actividades del rodeo comienzan, como en San Juan de Viscas, con una sucesión de celebraciones en honor de las imágenes más veneradas de la comunidad. Cada una tiene un día específico para sus celebraciones —antecedido por una víspera celebrada en la noche anterior—. En cada una de las fechas del rodeo se encadenan pues la víspera y la celebración central de dos imágenes distintas. El 28 de setiembre es el día de San Miguel Arcángel, «patrón del pueblo». El 29 es el día de San Gabriel (llamado también «primer subalterno» o «patrón grande»). Se celebran, además, una corrida de toros y un baile social. El 30 es el día de San Rafael (llamado «segundo subalterno» o «patrón chico»). El 1.º de octubre, día del Espíritu Santo, comienzan las celebraciones directamente vinculadas con el rodeo: la preparación de las cintas para las orejas del ganado y de los collares que lucirán los participantes; y la reunión de los mayordomos del ganado: nuevos y cesantes.[17] El 2 de octubre se festeja el día de la

[16] Idealmente, la estancia de Maniascancha —donde habita el ganado comunal todo el año— debe recibir a todos los jóvenes de la comunidad que busquen con urgencia un trabajo. Quien participa en estas condiciones en la producción de queso recibirá, como mínimo, tres kilos de queso por un día de trabajo.

[17] No observamos la danza de los *kiwyus* en el transcurso de las celebraciones del rodeo comunal de Vichaycocha. Sin embargo, algunos de las participantes de mayor edad lo esperaban la noche del primero de octubre: cuando los cuatro mayordomos se reúnen antes de la partida de los mozos a las estancias. Nos aseguraron que este baile sí era realizado durante la contabilidad que hace la comunidad del ganado que los criadores del pueblo poseen en las alturas (véanse los otros ritos del valle de Chancay reseñados en el anexo).

Virgen del Rosario, el cambio de mayordomía, el descenso, la identificación y el despacho del ganado. Finalmente, el 3 de octubre, los nuevos mayordomos y sus comitivas suben a la estancia de Maniascancha, donde habitarán junto con el ganado, durante un año entero (véase cuadro n.º 17).

Cuadro n.º 17
Calendario de las celebraciones del rodeo en San Miguel de Vichaycocha

Celebraciones diarias	Fecha	Celebrantes
- Día de San Miguel Arcángel	28/9	- Club Representativo San Miguel de Vichaycocha
- Día de San Gabriel - Corrida de toros - Baile social	29/9	- Mayordomo del patrón grande - Mayordomos de ambos patrones - Comité de damas de S. M. de Vichaycocha
- Día de San Rafael - Víspera del Espíritu Santo	30/9	- Mayordomo del patrón chico - Cofradía del Espíritu Santo
- Día del Espíritu Santo - Víspera de la Virgen del Rosario - Preliminares del rodeo	1/10	- Cofradía del Espíritu Santo - Cofradía de la Virgen del Rosario - Mayordomos nuevos del ganado comunal
- Día de la Virgen del Rosario - Rodeo del ganado comunal	2/10	- Cofradía de la Virgen del Rosario - Directiva comunal y mayordomos cesantes del rodeo
- Ascenso de los nuevos mayordomos a la estancia	3/10	- Directiva comunal y mayordomos nuevos del ganado comunal

3.3. La celebración de las imágenes (del 28 de setiembre al 2 de octubre)[18]

Comenzaremos con un resumen de las celebraciones comunes de las vísperas y días en honor a las imágenes del pueblo. Agregaremos algunos detalles particulares de las festividades con que se veneran a cada una de las imágenes: San Miguel, San Gabriel, San Rafael, Espíritu Santo y Virgen del Rosario.

Las celebraciones en honor a las imágenes de los santos y patrones venerados en Vichaycocha se dividen en una víspera y en un día central. Todos los gastos de estas celebraciones son asumidos por los mayordomos cesantes. Los

[18] Del mismo modo que en Viscas, la mayoría de las cofradías de Vichaycocha organizan sus festejos en torno a los días previos al rodeo. Aun hasta el punto de yuxtaponerse con el rodeo mismo el día 2 de octubre, que es el día de la Virgen del Rosario y también de la marcación del ganado.

mayordomos nuevos solo asumen los costos necesarios para la identificación del ganado de la cofradía (la reunión de los parientes en sus casas, el convite y la confección de las cintas de colores, la bandera y los collares del rodeo). Estos mayordomos se harán cargo de las celebraciones después de ocupar durante un año la máxima jerarquía entre los fieles.

i) La víspera

Todas las imágenes son celebradas por su propia hermandad, con una excepción: San Miguel Arcángel. Los fieles de esta imagen no forman una cofradía autónoma. Sus devotos son todos los comuneros, y los gastos de sus procesiones son anualmente asumidos por el Club Representativo San Miguel de Vichaycocha (a excepción de los pagos a la banda de música y a la cuadrilla de toreros, a cargo de la directiva comunal).[19] Es el club el que celebra al patrón del pueblo: si algunos son miembros de la banda de música, no cobran por su intervención;[20] pero, además, paga la misa en su honor, invita ponche a todos los asistentes, y organiza un campeonato de fútbol. Este es el testimonio de uno de sus más antiguos integrantes:

> [...] Por su trabajo se les llama y los miembros del club están llanos a colaborar. Algunos son comuneros, otros son ciudadanos [no comuneros]. En todas las faenas públicas ellos están presentes [...] No en los trabajos de las tierras comunales, porque eso corresponde solo a los comuneros, sino en los casos en que hay que hacer un estadio o una posta médica [...] Ellos cumplen con organizar la procesión de San Miguel para hacer más alegres a nuestros ciudadanos, a nuestra juventud. La comunidad aporta un premio para que ellos disputen con los demás pueblos vecinos de las comunidades. Seis carneros: el segundo premio son dos —que se ha llevado Santa Cruz—, y el primer premio son cuatro, se ha llevado el Representativo. Iba a ser un toro. Anualmente es un toro lo que aporta la comunidad en beneficio del Representativo. Es como una especie de agradecimiento. Porque el deporte es sano. Ellos también hacen «pecho a pecho». Acá tenemos al ex mayordomo, don Isaías Huamán, que ha entregado el cargo a un nuevo devoto. Él es residente en Huaral. A veces se devotan también. Y ya, cuando no hay devoto, el club toma en sus manos la representación. Si hay devotos, entonces el devoto ya se

[19] A la banda, por ser de la misma comunidad, se le paga un precio reducido: 600 soles, en vez de los casi S/. 1 000 que normalmente cobraría la Banda Filarmónica San Miguel de Vichaycocha por ir a un pueblo cercano —aunque no es tan solicitada como las legendarias bandas de San Juan de Viscas—. La cuadrilla de toreros (venidos de la ciudad de Lima) tiene un costo de 500 dólares.

[20] Un integrante promedio de la banda, como el que toca bajo, gana cerca de S/. 50 por cada uno de los cinco días que toca.

encarga de todo. El residente en Huaral es un simpatizante, es un cochano también. La mayoría es juventud, menores de treinta. Desde el colegio: a los quince, dieciséis entran al Representativo.

Las celebraciones de la víspera comienzan alrededor de las cinco de la tarde. A esa hora, los integrantes de una misma cofradía se reúnen en la casa de los mayordomos que ese año cesan en su cargo. Allí se celebra el «poncheo»: las mujeres convidan el ponche que han preparado a todos los presentes dentro y fuera de la casa. Una vez que todos han disfrutado de esta bebida tan gustada en el valle de Chancay, las mujeres, acompañadas por algunos hombres, comienzan a preparar las macetas. Una maceta está compuesta de una estructura plana hecha con delgadas varas de madera, y de varios ramos de flores. Estos breves ramos son dispuestos con primor sobre los maderos atados entre sí con el objeto de obtener un singular arreglo floral. Quienes saben de este arte, rodean una amplia mesa —colocada frente a la casa y cubierta con un mantel blanco— sobre la cual disponen en filas ordenadas las macetas ya terminadas.

Cuando las macetas de flores están listas, llegan algunos parientes, designados por los mayordomos, trayendo dos bandas de vivos colores. En cada una de ellas, con letras doradas o plateadas, está inscrito el nombre del nuevo mayordomo y de su esposa: la mayorala. El color de estas bandas —que atraviesan el pecho diagonalmente desde un hombro hasta la cintura— depende de la imagen a la que venere el mayordomo que las luce. Los músicos se aprestan a tocar. Sin ponerse aun las bandas, los mayordomos nuevos, acompañados por toda su comitiva y la banda de música, se dirigen a la iglesia del pueblo. En la puerta de la iglesia, los esperan unos cuantos fieles encargados de sacar fuera de la iglesia el anda de la imagen celebrada. Cuando ambos grupos se reúnen, comienza el delicado proceso de adornar el anda con las macetas. El primer paso consiste en unir con carrizos, dispuestos horizontalmente, las columnas del anda. Luego, se irán poniendo las macetas sobre los carrizos hasta cubrirlos por completo. Finalmente, se colocan más flores y adornos similares a los dos usados en las ciudades con motivo de la Navidad (campanillas, guirnaldas y grandes esferas de colores).

El anda de cada una de las imágenes es adornada de modo distinto. La del Espíritu Santo —representado por un ave blanca rodeada por una suerte de rayos azules— tiene las macetas más floridas y de colores más heterogéneos, pero sobre ellos predomina el fondo verde de las hojas de las macetas. El anda de San Miguel, patrón del pueblo, es también muy florida, pero de colores menos variados y sin embargo más contrastados: el rojo y el amarillo estallan entre las flores reunidas. Los arreglos florales de las andas de los patrones subalternos poseen un rasgo especial: los arcos. San Gabriel, el patrón grande,

posee un arco de flores rojas y blancas. Mientras que el arco sobre el anda de San Rafael, el segundo subalterno, tiene un solo tono: el rosado. En ambos casos (sobre todo en el segundo) suelen preferirse flores artificiales.[21] El anda de la Virgen del Rosario se destaca de todas las demás. Es la única que no luce flores de ningún tipo: ostenta bizcochos gigantes. Enormes panes y bizcochos, con formas de niños, de aves y de toros, en los cuales se leen, escritos con azúcar negra (como los *aparis* que llevan los ganaderos en la espalda cuando marcan su ganado), los nombres de los mayordomos y de las personas que los donaron. La imagen es rodeada por el humo de la hornilla de incienso que la mayorala —la esposa del mayordomo— sostiene debajo del anda. Cuando bajan el anda al suelo, ella se arrodilla con la hornilla en sus manos. La procesión de la Virgen del Rosario tiene además otra particularidad: durante los momentos finales de la procesión de su víspera es acompañada por la imagen de San Miguel Arcángel.[22]

Alrededor de las nueve de la noche, comienza la procesión. En esta ocasión, quienes sostienen el anda sobre sus hombros son los integrantes más jóvenes de la cofradía (o los hijos de estos). Estos mozos —vestidos con polos de famosos equipos de fútbol y con una edad promedio de veinte años— conducen la imagen alrededor de la plaza. Seguidos por el resto de los fieles de la cofradía, la procesión, precedida por un cura, se detiene en las cuatro esquinas de la plaza. Allí, dirigidos por el párroco que lleva un megáfono, se entonan oraciones que, junto con los explosivos,[23] atraviesan el frío y la oscuridad que inundan el valle. Quienes no participan están en sus casas, cierran sus puertas y

[21] Más adelante veremos que esta misma división de los colores se repite en las cintas utilizadas por los mayordomos de ambos patrones, aquellas que colocan en las orejas de sus propias manadas de reses, y aquellas que se anudan en los recipientes pareados de arcilla *(parqas)* donde colocan sus ofrendas.

[22] En el siguiente apartado observaremos la estrecha relación que existe entre las celebraciones en honor a esta virgen y aquellas que dan inicio al rodeo.

[23] Existe una elaborada clasificación de estos explosivos. Conocida de cerca por la directiva comunal, que exige cantidades muy precisas de detonaciones y luces a quienes asumen las mayordomías del ganado comunal. Doce docenas de explosivos conforman una «gruesa» (que es la cantidad mínima que se considera necesaria para todos los días del rodeo). Pero no todas las gruesas son iguales ni cuestan igual. Su costo se incrementa según sus «tiempos», es decir, según el número de detonaciones que produzca una vez en el aire. Así, una gruesa de cohetes de un tiempo cuesta 180 soles; una gruesa de dos tiempos, 220 soles. Los pirotécnicos que fabrican estos explosivos —a los que son tan aficionados en toda la comarca—para las fiestas de Vichaycocha son, por lo general, los «hijos de Vichaycocha», es decir, los descendientes de los comuneros que migraron a las ciudades. La ventaja es que ellos, además de proporcionar los fuegos artificiales, pueden supervisar su uso en el pueblo sin muchos gastos adicionales (los que, en caso de que se trate de un pueblo ajeno al del pirotécnico, aumentan considerablemente). El testimonio de un comunero de Vichaycocha, publicado por Vivanco (1988: 222-226) confirma la permanencia y afición de esta actividad.

miran discretamente por las rendijas. Mirar ostentosamente significaría una suerte de afrenta. Sería como decir a voz en cuello que se tiene tiempo suficiente pero que no se desea participar de esa procesión.

El cura encabeza la procesión. A su lado, una muchacha lanza flores amarillas sobre la imagen. Ambos, como muchos otros fieles que los rodean, caminan de espaldas, mirando la imagen. Quienes se encuentran a los lados y detrás del anda llevan encendidas velas y cirios de varios colores. Ninguno parece sentir las ardientes líneas blancas que la cera derretida dibuja sobre sus manos antes de caer al suelo. El espacio entre el anda y el párroco, más o menos libre de fieles, es ocupado por dos hombres encargados de portar los estandartes de la cofradía: uno con forma cilíndrica y el otro plano. Cuando la romería llega a la penúltima parada, un cofrade sube a la torre situada a pocos metros de la iglesia y repica las campanas. Bajo su compás, la imagen avanza hasta colocarse frente al templo, de espaldas, como si acabase de salir. Todos —el párroco, la muchacha de las flores y los fieles— mantienen el mismo orden alrededor de la imagen. Solo los estandartes ocupan un lugar distinto y ahora se ubican entre la imagen y la iglesia, a la que dan la espalda para acompañar la última plegaria de la procesión.

Cuando esta concluye, los mozos que la sostienen hacen girar la imagen en ciento ochenta grados. Los fieles no siguen este movimiento. Quedan detrás del anda y de la imagen de su patrón, a la que siguen en dirección a la nave de la iglesia. Una vez dentro, la imagen ocupa su lugar entre las andas de los demás patrones. A medida que se acerca el día principal del rodeo, las imágenes veneradas formarán, sobre sus andas, una primorosa y colorida fila. A diferencia de los días cotidianos —en los que las imágenes se encuentran repartidas en las hornacinas a ambos lados de la nave— ahora los santos están reunidos en el mismo lado. Allí, quienes entran a la iglesia, los saludan deteniéndose y haciendo una reverencia hacia la izquierda.

Una vez dentro, el párroco ocupa su lugar. Solo algunos fieles toman asiento: la procesión ha concluido y la iglesia cerrará sus puertas. Iluminadas por el movedizo resplandor de las velas, las mujeres integrantes de la hermandad entonan en coro algunas canciones cristianas. Muchos no esperan el fin de las canciones y parten —en medio del correteo de las pandillas de niños— a la reunión en casa de los mayordomos cesantes.

ii) El día

Suele decirse que los días 28, 29 y 30 de setiembre son, respectivamente, los días de San Miguel, patrón del pueblo, de San Gabriel y de San Rafael, sus dos subalternos. La procesión del día 29 —que, según el calendario cristiano, es el día de los tres santos— incluye, sin embargo —entre varias singularidades que

iremos señalando—, no a una sino a las tres imágenes de los arcángeles. San Miguel Arcángel encabeza la procesión seguido por sus dos subalternos, que flanquean por ambos lados al máximo líder de las huestes celestiales. Cierra la comitiva el moderno ómnibus que la comunidad adquirió hace solo tres años. Este día, las tres imágenes y el vehículo se encuentran debidamente enflorados.

El día 29 de setiembre posee otra singularidad: alrededor de las tres de la tarde, todo el pueblo asiste a la corrida de toros. Pero no están presentes solo los habitantes de Vichaycocha, sino los visitantes: parientes que viven en las ciudades de la costa o habitantes de otros pueblos cercanos como Santa Lucía de Pacaraos, San Juan de Viscas y Santa Catalina de Collpa; o lejanos, como San Pedro de Pirca y San Pedro de Huaroquín. Todos se reúnen alrededor del círculo amurallado de la plaza de toros, de más de veinte metros de diámetro, que se ubica en una explanada del barrio Marca, cerca del río. Al son de la banda de música, los cuatro toreros —debidamente ataviados en el edificio de la comunidad— entran en la plaza. Las risas suceden repentinamente a la expectación: el último torero entra en el ruedo disfrazado de mujer. Sus largas trenzas de lana, su gorro y su falda de un rosado encendido, y las cintas de color verde agua que colgaban de la punta de sus trenzas y de su monillo blanco, pero, sobre todo, su parodia de los toreros que lo acompañaban, provoca una hilaridad general en los espectadores.[24] Dicha hilaridad se manifiesta aun entre las autoridades de la comunidad y del distrito, que presencian la corrida desde un palco, a cuyo costado se instalan los músicos. La corrida dura cerca de dos horas. El público aplaude y mantiene una emoción muy grande ante las embestidas de los toros. Es conocida la gran afición de los pueblos andinos por estas corridas. Uno recuerda la célebre novela de Arguedas en la que describe este combate entre los hombres y las bestias, y piensa que no existe quizá momento más apropiado para su escenificación que el rodeo, donde, a fin de cuentas, los personajes más visibles son los comuneros del pueblo y el ganado de las alturas.

El costo de los seis toros que saldrán ese día a la plaza es asumido por los mayordomos cesantes de los dos patrones subalternos del ganado —San Gabriel y San Rafael—. Pero no del mismo modo. De los seis toros, cinco son de capa y uno de muerte. Los toros de capa —que suelen traerse de otros pueblos donde hay grandes ganaderos aficionados a la crianza de este tipo de reses— tienen un costo de 300 soles cada uno, por día de corrida. Una vez que esta

[24] Hemos observado este mismo personaje, el torero disfrazado de campesina, en la fiesta del «Señor de Torrechayoq», en una región tan alejada del valle de Chancay como la provincia de Urubamba (departamento de Cuzco).

concluye, las reses son devueltas al dueño. En cambio, los 1 500 soles que cuesta el toro de muerte —elegido entre las reses de la comunidad de Vichaycocha— son pagados por el mayordomo cesante del patrón grande: San Gabriel (que es el único que tiene derecho al beneficio de la venta de su carne).

El año 2000 el dueño de estos toros era un próspero comunero de Santa Catalina de Collpa, que presenció la corrida junto a sus familiares. Una vez terminada, él, sus hijos y sus yernos, ataviados con los collares del rodeo por las mujeres de su familia, bailaron esa tarde en la plaza. Y en la noche fueron los primeros asistentes al baile social organizado por el Comité de Damas de San Miguel de Vichaycocha. De modo similar a San Juan de Viscas, los asistentes eran en su gran mayoría jóvenes menores de veinticinco años. El esquema es el mismo que hemos descrito en Viscas: inicialmente, los mozos forman pequeños grupos alrededor de la puerta —donde se exige el boleto de S/. 2 que se compra en una ventanilla—, rodeados de vendedores de emolientes[25] y bocados de papas fritas con salchichas, venidos de la ciudad de Huaral. El número de músicos sobre el estrado es impresionante: siete saxofones, siete clarinetes, siete trompetas, un violín, un arpa, un bombo, un platillo y una tarola: es decir, una orquesta —venida de Cerro de Pasco— y una banda —del mismo pueblo— juntas.

Fuera de estas particularidades del día 29, las celebraciones de las imágenes siguen el mismo patrón. Con las primeras luces del día principal, los músicos —que han pasado la noche en casa del mayordomo cesante— reciben un abundante desayuno y parten rumbo a la Cruz de Mayo del barrio Marca. Una vez en esa ladera, desde donde la vista domina todo el pueblo, la banda de músicos comienza a tocar: es la diana que anuncia el inicio de las festividades de la cofradía. Estas comienzan con una misa a la que asisten todos los devotos —fieles o no de la imagen venerada ese día—. La banda de música espera frente a la iglesia. Cuando los devotos salen de la iglesia al término de la misa, la banda vuelve a llenar el pueblo con su música. El primero en salir es el mayordomo cesante, acompañado de su esposa y seguido de los demás fieles de la cofradía. Una vez fuera se realiza una procesión muy similar a la que se lleva a cabo durante la víspera: los rezos, las explosiones, las flores y las velas se repiten.

Existen, sin embargo, algunas diferencias: esta vez el anda no es llevada por los mozos, sino por los miembros adultos de la cofradía (entre los que predominan las mujeres). En segundo lugar, el momento final de la procesión —que es llevada a cabo con mucha más desenvoltura que en la víspera— inclu-

[25] Esta bebida, hecha a base de linaza, cebada y cola de caballo, es muy gustada en los pueblos de la sierra y en los medios populares de casi todas las ciudades del Perú.

ye una suerte de baile. No de los fieles, sino de la imagen. Una vez delante de la iglesia, quienes sostienen el anda comienzan a girar cada vez más rápido al ritmo de la banda de música. De este modo, la imagen y las flores, agitadas por el vaivén del anda, dan vueltas como si estuviesen bailando (como los mismos fieles afirman con jocosidad). Esta danza de la imagen venerada del santo termina con una suerte de venia —lograda mediante la inclinación de quienes sostienen el anda por delante y la elevación de los que las sostienen por detrás— que hace en dirección al templo. Varios ejemplos de este baile y reverencia se pueden ver el día 2 de octubre, en los momentos previos al descenso del ganado. Este día, las tres imágenes de los arcángeles —junto a otra imagen pequeña de San Miguel Arcángel que pertenece al colegio de la comunidad y que es llevada por sus alumnos— danzan simultáneamente, formando una especie de ronda frente a la iglesia. Solo después que los patrones han bailado, serán dejados en la puerta de la iglesia. San Miguel quedará al medio y los subalternos a los lados, mirando hacia la plaza, donde pronto se realizará la identificación del ganado comunal y su trasferencia a los nuevos mayordomos.

Los fieles dejan el anda en la iglesia y se dirigen a la casa de los mayordomos. Allí, sus compadres han preparado todo para el «pecho a pecho» o «pechería» (véase cuadro n.º 18). Estas celebraciones tienen lugar en dos espacios distintos. Los preliminares y la culminación se realizan dentro de la casa —de preferencia, en alguna habitación con puerta a la calle—. La vivienda elegida es la de los nuevos mayordomos, quienes asumirán la mayordomía de su hermandad a partir de este día. Las otras actividades tienen lugar fuera de la casa, en la calle frente a la puerta principal. Estas tienen un carácter público y cuentan con la presencia de casi todo el pueblo; aquellas, los primeros y últimos movimientos del «pecho a pecho», son observadas solo por los más cercanos familiares y las más importantes

Cuadro n.º 18
Calendario de las celebraciones del «pecho a pecho»
(San Miguel de Vichaycocha. 28/09 - 02/10)

Fecha	Imagen venerada	Barrio de residencia de los mayordomos		Barrio de ejecución
		Nuevos	Cesantes	
29 / 9	San Gabriel	Marca	Pampa	Pampa
30 / 9	San Rafael	Pampa	Marca	Marca
1 / 10	Espíritu Santo	?	?	Marca
2 / 10	Virgen del Rosario	?	?	Pampa

autoridades. Dentro de la casa, se disponen tres filas de bancas apostadas contra los muros de la habitación —en ellas tomarán asiento los familiares—, y una mesa cubierta con un mantel blanco, que ocuparán los mayordomos nuevos y los cesantes. Estos rodean a aquellos por ambos lados.

Suele darse inicio al «pecho a pecho» con el discurso de alguna autoridad del pueblo —algún miembro de la directiva comunal pariente de los mayordomos—. Este es un resumen de las palabras del vicepresidente de la comunidad, pronunciadas el 30 de setiembre de 2000, con ocasión del día de San Rafael, patrón chico del ganado:

> [...] Los representantes del gobierno quizás no saben que nuestras comunidades llevan nuestras tradiciones como un patrimonio comunal. Nosotros somos representantes de la comunidad, con el respeto que se merecen nuestros mayores —que nos inculcan la responsabilidad—. Y nosotros no podemos dejar nuestras costumbres. Sí, quizás, aumentar algo más. Siempre tenemos que llevar a la práctica lo que dejaron nuestros ancestros en esta hermosa ganadería de Maniascancha. Para que esta institución vichaycochana tenga bienestar, hoy que ingresamos al año dos mil con mucho progreso. La comunidad de Vichaycocha se mira desde todo ángulo y vista en la provincia de Huaral. ¡Y está bien vista, señores! La Universidad La Católica está presente y nos va a hacer llegar a otros lugares. A ellos agradezco, y vamos a proceder a hacer la costumbre tradicional.
>
> Primeramente voy a agradecer públicamente su labor desempeñada. Y la responsabilidad en que se encuentran el día de hoy, con este cargo, la señora Victoria Vargas, familia e hijos.[26] A nombre de la comunidad voy a felicitarla por la gran tarea. Señora, la voy a felicitar a nombre de la comunidad, a su hija, a su hijo, y a sus familiares que los acompañaron hasta el día de hoy. También voy a hacer uso de la palabra porque tenemos la responsabilidad de nombrar el día de hoy a don Juan Quintana, esposa y familiares, que cumplen el deber y la obligación que encarga la comunidad, como mayordomo del ganado vacuno del patrón chico. Voy a solicitar que no solo cumplan, sino que digan lo que es reconocer la obligación comunal. En cada uno late el deber y la obligación de comunero. El ganado es parte de las rentas de la comunidad. Felicitaciones primeramente, y la responsabilidad es de ustedes, a nombre de la comunidad [...]

Los aplausos saludan el fin del discurso. Sobre la mesa se colocan dos pequeños vasos de metal labrado con cintas ensartadas en sus orejas. Estas copas, llamadas «templaderas», tienen seis centímetros de alto, y tres y cinco

[26] Los mayordomos cesantes del patrón chico del año 2000 no eran, como es usual, una pareja de esposos, sino una madre viuda y su hijo mayor.

centímetros de diámetro en su base y boca respectivamente. En ellas escancian un aguardiente de grado muy alto (entre 70% y 90%) que ofrecen luego a las dos parejas de mayordomos. En otros casos, la templadera llena sirve como medida de aguardiente que se mezcla con un gran vaso de ponche (chicha de maíz). Esta mezcla es llamada «cuarto». Sea de las mismas templaderas, o de los enormes vasos de chicha, ambas parejas beben todo lo ofrecido bajo la atenta mirada de los concurrentes: quien no pudiese beber, perdería. Pues el «poncheo» —como llaman a esta parte del «pecho a pecho»— no es visto sino como una competencia.

Mientras tanto, fuera de la casa, la expectativa es grande. Hombres y mujeres, jóvenes, ancianos y niños esperan ansiosos. Los comuneros alistan diferentes tipos de cámaras fotográficas, cámaras de vídeo y grabadoras portátiles. Algunos esperan subidos a los techos de las casas, a los muros y piedras grandes; otros —sobre todo los niños— están ya encaramados a las ventanas y los postes; pero la mayoría permanece de pie formando un círculo que se estrechará cuando los mayordomos, y todos los que presenciaron el brindis ceremonial, salgan de la casa. Cuando la banda comienza a tocar, solo permanecen dentro del círculo los cuatro mayordomos. Se forman entonces dos parejas: el mayordomo nuevo baila con la mayorala (la esposa del mayordomo) cesante; y el mayordomo cesante con la nueva mayorala. Todos muestran una gran alegría: aplauden y gritan apoyando a los competidores. Nada concita más la atención en ese momento que las dos parejas de danzantes: al lado de los rostros y gestos de jolgorio, podemos observar otros casi absortos, de mirada medio perdida pero dirigida a los movimientos de los mayordomos. La mayoría aplaude sin descanso y se apretuja, cerrando cada vez más el círculo.

Siempre son dos bandas de música las que tocan en los bailes del «pecho a pecho». Cuando una de ellas deje de tocar, exhausta; la otra deberá reemplazarla de inmediato. De este modo, los mayordomos no pueden detener su baile un solo momento (una suerte de *huaylas,* esa danza competitiva tan bailada en las fiestas andinas). Las parejas bailan frente a frente y nunca a más de treinta centímetros de distancia. Todos lucen su *apari:* un enorme pan de forma rectangular, que lleva inscrito su nombre y cargo con letras de vivos colores, y que cuelga sobre su espalda sostenido por un hilo de lana que rodea sus hombros. El zapateo es constante, rápido y vehemente. Las miradas se dirigen al suelo, las manos sujetan los bordes de la falda o de los pantalones, y todo el cuerpo se inclina un poco hacia adelante. La gente vitorea y critica a los contrincantes: «¡Échale! ¡Eso! ¡Así! ¡Vamos! ¡Eh!».

Los cuerpos de las parejas se acercan —siempre con la cabeza más o menos baja— hasta entrechocar sus hombros. Hay ocasiones en que los contrincantes arremeten contra sus parejas. De un momento a otro, la mayorala, sin dejar de

bailar, embiste sobre el pecho de su pareja con uno de sus hombros o, simplemente, lo empuja, con fuerza calculada y creciente. De estos encuentros surgen los cambios de posición. Entonces, los danzantes giran sobre sus pies y continúan bailando en el lugar que antes le correspondía al otro. Pero el reto mayor estriba en la resistencia. Todos se preguntan quién se rendirá primero, quién dejará de bailar, cansado y con el rostro enrojecido, agitado y pretextando que desea un trago. En los encuentros que hemos presenciado —todos de más de media hora de duración— casi siempre han vencido las mujeres. Sin embargo, la danza no acaba cuando uno de los contrincantes se retira, sino que es reemplazado por otro (un hijo o hija, un yerno o una nuera) de su mismo sexo. De este modo, la nueva pareja continúa danzando. En algunos casos, un danzante puede vencer hasta tres parejas sucesivas. A veces, cuando un mayordomo o una mayorala se retira de la contienda, un grupo de espectadores grita: «¡Aire! ¡Hagan espacio! ¡Aire!...».

Finalmente, cuando todos dan trazas de sufrir un gran agotamiento, la música se detiene y todos arengan a los danzantes —que sonríen desgreñados y responden a los saludos con agitación—. Cuando el frenesí termina, los mayordomos vuelven a la casa.

Dentro de la habitación no entra sino un grupo de personas mucho menor al que formaba el círculo frente a la casa. Allí, los mayordomos toman asiento detrás de la mesa, en el mismo orden que la vez primera. Se suceden, de izquierda a derecha, la mayorala cesante, el mayordomo nuevo, la mayorala nueva, y el mayordomo cesante. Los parientes de los mayordomos cesantes ofrecen ponche a todos los asistentes y comienza una fiesta en la que bailan distintas parejas al ritmo de un moderno equipo de música.

3.4. Los emblemas del rodeo y la reunión de los cuatro mayordomos del patrón San Miguel (1.° de octubre)

i) La preparación de los emblemas del rodeo: banderas, collares y cintas

Los preparativos del rodeo comienzan en la tarde del 1.° de octubre, en el intermedio entre dos celebraciones: aquella por el día del Espíritu Santo y aquella en honor a la víspera de la Virgen del Rosario. Las principales actividades de los preparativos —que se llevan a cabo en la casa de los nuevos mayordomos— consisten en la confección de las cintas, collares y banderas del rodeo.

En la puerta de su casa, un grupo de mujeres confecciona la bandera del mayordomo. La bandera o insignia es usada por los cuatro mayordomos del rodeo: los dos cesantes y los dos nuevos. Por aquellos que traen el ganado de las alturas (los cesantes), como por aquellos que lo identifican en la plaza del

pueblo, una vez que la comunidad los ha reconocido como responsables de su cuidado durante los siguientes doce meses. Esta bandera guarda la misma estructura que observamos en el rodeo del ganado particular de San Juan de Viscas: un asta cubierta de ornamentos, especialmente de tela. Sin embargo, también guarda diferencias notorias con ella. En primer lugar, el mástil no es tan largo ni grueso, y pesa considerablemente menos: en Vichaycocha la insignia es hecha de un carrizo de dos metros y cuatro centímetros de ancho. En segundo lugar, esta bandera lleva menos cintas, y espejos. Los cascabeles de menor tamaño que los de la portentosa insignia del capitán de Viscas. Al lado de las pocas cintas, cascabeles y espejos se encuentra, sin embargo, un elemento nuevo: un paño blanco de, aproximadamente, metro y medio de largo por un metro de ancho. El aspecto de esta insignia tiene pues más parecido con el significado común de «bandera». Pero a esta bandera provista de un asta aparentemente común se suman otros elementos (aparte de las cintas, los cascabeles y los espejos de colores). Sobre el paño blanco se escriben los nombres de los mayordomos. También se imprimen imágenes de San Miguel Arcángel, patrón del pueblo, triunfante y bello, mientras derrota al demonio horrendo bajo sus pies. Hay, además, algunas fotografías —procesadas por medio de computadora— de las estancias donde pasta el ganado comunal. Las banderas de los mayordomos de Vichaycocha llevan, además, en el extremo superior del mástil y sobre los cascabeles, un delicado atado de claveles.[27] Otra diferencia entre las banderas de Viscas y de Vichaycocha atañe a su uso. En Vichaycocha se agita la bandera contra el suelo, tanto como se la mueve en el aire, pasándola sobre las cabezas de los participantes o haciéndola flamear.

Ya hemos descrito los componentes de los collares del rodeo llamados *wallchapas*: la diferencia con Viscas estriba en el número, pues ahora se trata de «enflorar»

[27] La bandera de Vichaycocha parece muy similar a una de las dos insignias que usan los capitanes del rodeo en la comunidad de Santa Lucías de Pacaraos (que describiera Alejandro Vivanco en 1962 y 1963). Allí, durante los primeros días del rodeo del ganado particular y comunal, los capitanes usan una bandera muy sencilla: se trata de un largo y delgado mástil del cual se sujeta un paño blanco: «Este día los capitanes van portando cada uno, una bandera provisional de pañuelo de seda, amarrada a un carrizo largo» (Libreta número 1, p. 170). Solo después, el día del descenso del ganado al pueblo, los capitanes cambiarán esta bandera por otra mucho más compleja y similar a la que encontramos en San Juan de Viscas. Con todo, no hemos podido averiguar el aspecto de las banderas usadas por los capitanes de Vichaycocha durante la contabilidad del ganado particular que se realiza del 29 al 31 de julio (véase anexo). Existe la idea, entre los comuneros mayores, de que la bandera adquirió su forma actual por iniciativa de un escultor traído a Vichaycocha para hacer la imagen actual del patrón San Miguel. Es de notar que también se atribuyen a este escultor la decoración del techo y las columnas de la iglesia con representaciones del sol, la luna, estrellas y otras imágenes de difícil interpretación.

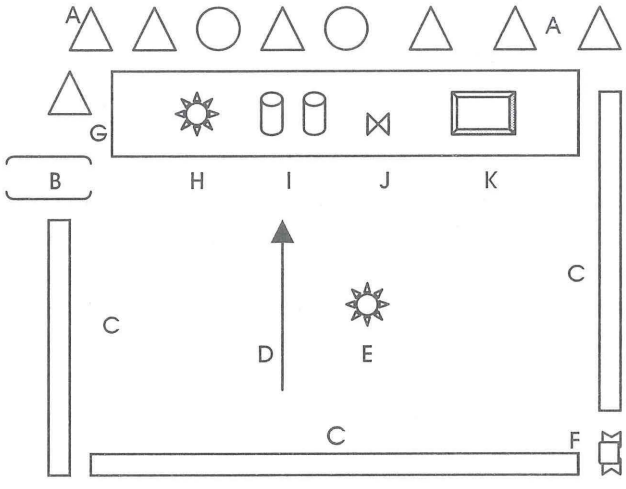
(ataviar) a todo el pueblo y no solo a los participantes de la propia herranza. Antes de coser las *wallchapas,* se tiende, frente a la casa del mayordomo, un largo mantel en el suelo. Sucede lo mismo con las cintas de colores: ya no se trata de adornar las orejas de la manada de una familia, sino la mitad de todo el ganado que la comunidad posee (nunca inferior a las cien cabezas). Frente a las casas de los mayordomos nuevos, se tienden sobre el piso largos manteles blancos. Alrededor de ellos, toman asiento entre diez y veinte mujeres. Allí, ensartan delicadamente las frutas, los bollos y las flores en cordeles de distintos colores y materiales. Su labor, comenzada bajo un sol pleno, entre las dos y tres de la tarde, no terminará sino cuando oscurezca, poco después de las seis o siete de la tarde, cuando el frío arrecia repentinamente.

Entonces se guardan los espléndidos collares y comienza la preparación de las cintas que lucirán las reses, los tamborcillos del rodeo (llamados *tinyas*), los cantarillos pareados (llamados *parqas*), los instrumentos de música y las herramientas para identificar el ganado. También en este caso, las mujeres son las únicas que se ocupan de esta labor, sentadas esta vez sobre las bancas y sillas dispuestas en el perímetro de la habitación. El orden es similar al de las celebraciones preliminares del «pecho a pecho»: una de las paredes es cubierta por una larga mesa y las otras por una o varias filas de asientos. En este caso, la mesa es ocupada por los nuevos mayordomos y sus padrinos —que son, por lo general, también esposos—, y, ocasionalmente, por algunos otros parientes o visitantes de importancia, sobre todo hombres. Las sillas del perímetro están ocupadas por las mujeres encargadas de cortar y anudar las cintas de colores. Los hombres ocupan los sitios más próximos a la mesa y las mujeres, que son la mayoría y las únicas que se encargan de cortar las cintas, ocupan los lugares más alejados (véase figura n.º 12). Solo los nuevos mayordomos tienen padrinos, los cesantes no. Estos padrinos son elegidos por la directiva comunal. Son ellos los que ayudarán a afrontar los gastos de las celebraciones que corresponden a los nuevos mayordomos, y quienes entierran las señales del rodeo en el «cofre» del templo.[28]

El ambiente es bastante alegre. Se conversa en voz alta y se hacen bromas de las que todos ríen. Un hombre joven —provisto de una botella de «calientito» (aguardiente mezclado con infusiones de hierbas) y de una templadera (la breve copa de plata repujada)— ofrece de beber, de fumar y de *chacchar* a todos

[28] Se escoge a los padrinos entre los vichaycochanos más solventes que residen en Lima. Ellos han formado una Asociación Cultural San Miguel de Vichaycocha (ubicada en la Av. 22 de Agosto, Urbanización Sta. Luzmila. Distrito de Comas), cuyas celebraciones, historia y organización podrían ser tema de un estudio aparte.

Figura n.º 12
Distribución espacial en casa de los auspiciadores del rodeo comunal (San Miguel de Vichaycocha, 1.º de octubre de 2000)

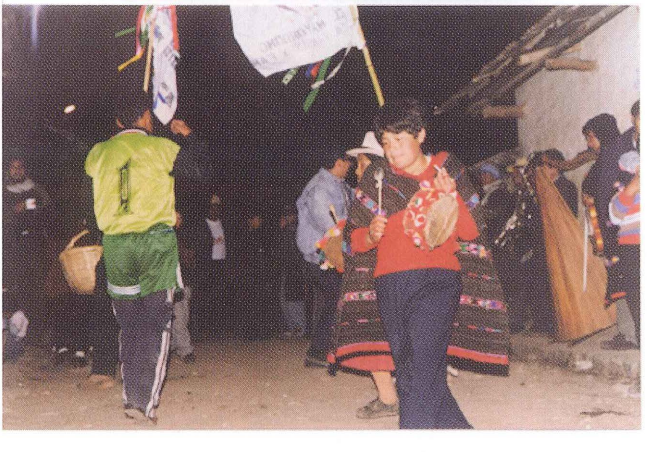


Donde	Representa
A	Padrinos , madrinas y visitantes notables
B	Puerta de la habitación
C	Mujeres que preparan las cintas
D	Mayordomo nuevo con bandera
E	Mayorala nueva con *tinya*
F	Equipo electrónico de música
G	Mesa cubierta con mantel blanco
H	*Tinya* adornada con cintas
I	Botellas de licor
J	*Parqa* (cantarillos pareados)
K	*Lliklla* con hojas de coca

los presentes. Son las mujeres las que hacen las bromas más atrevidas, en las que suelen burlarse de los hombres.

Sobre la mesa, cubierta con un largo mantel blanco, están las botellas de licor, los cántaros pareados, el tamborcillo adornado con cintas, el hierro con que marcarán a la res, el cuchillo con el que cercenarán sus orejas, y muchas hojas de coca, esparcidas sobre una hermosa *lliklla,* de color rosado y con un





Fotofrafía n.° 9. *Tinyas* y banderas durante la reunión de los mayordomos del rodeo (San Miguel de Vichaycocha, 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía.



Fotografía n.° 10. Capitán de la contabilidad general del ganado familiar (San Miguel de Vichaycocha, 2001).
Foto: Guillermo Salas.

rectángulo negro en el centro. El padrino de los mayordomos, un hombre de unos cuarenta años, venido de la ciudad de Lima, canta las canciones que su abuela gustaba entonar en estos días (véase anexo). La madrina, esposa suya, y la mayorala, esposa del mayordomo, ríen sentadas a su lado. La nueva mayorala del patrón chico, que el día anterior —30 de setiembre— venciera a tres contrincantes en el «pecho a pecho» en honor a San Gabriel, es una mujer joven y hermosa. Sentada entre sus dos padrinos, la mayorala se ocupa de afinar la *tinya* entre sus manos. Las mujeres sentadas enfrente aun no terminan de preparar las cintas: tampoco parecen tener apuro, se distraen haciendo chanzas a los jóvenes visitantes de la universidad.

Las *parqas*[29] son los pequeños cantarillos de arcilla, unidos entre sí por un conducto hueco ubicado a la altura en que adquieren su mayor grosor. Ya habíamos advertido este artefacto en las celebraciones del «pecho a pecho». Su ancho máximo —a pocos centímetros de la base— alcanza los cinco centímetros, mientras que su parte más delgada —el cuello que precede a la boca— tiene apenas un centímetro y medio de diámetro. Los cantarillos tienen una altura de diez centímetros y un largo, en el que se incluyen ambos, de catorce centímetros. En las diminutas asas de los cantarillos, los mayordomos anudan con delicadeza las cintas del color que les corresponde —rojo para los mayordomos del ganado del patrón grande, San Gabriel; y rosado para los del patrón chico, San Rafael—. Los mayordomos llenan las *parqas* —que se comunican entre sí— con vino o champaña y cubren sus bocas con pequeños claveles de diferentes colores: rojo, rosado, amarillo pálido y blanco.

La mayorala y su padrino —que seguían el humor de las mujeres pero con menos hilaridad— nos explicaron que el cuero de los parches de las *tinyas* podía ser de zorro, de venado, de perro o de chivo. Nos dijeron que ellos ataban, a lo largo del parche no percutido, cerillas en vez de espinas de cactus; y que su única función estribaba en rebotar sobre el cuero cada vez que se golpeaba el otro lado. El percutor, similar al de Viscas, es llamado *tinya maqana* o también «herramienta de la mujer». La mayorala afina la *tinya* —que no puede aporrear antes que sea adornada con las cintas multicolores— por medio de una práctica singular. Fuma su cigarrillo y proyecta el humo —luego de algunos segundos— a través de un agujero practicado sobre el aro de lata del

[29] Es de notar que la etnografía de Vivanco no mencione el uso de estos cántaros de uso exclusivamente ritual —pues no tienen ningún uso cotidiano— en ninguno de los rodeos de los más de veinte pueblos del valle de Chancay. Por nuestra parte, nunca hemos visto ni oído hablar sobre las *parqas* o algo similar en la comunidad de San Juan de Viscas. Sin embargo, el artefacto en cuestión es conocido en otras regiones de los Andes como el valle del Mantaro (departamento de Junín). Así, en la provincia de Jauja estos cántaros son llamados con un nombre mucho más descriptivo: *mata-huacuy*, o sea, «cántaros unidos» (la etimología de *parqa* es mucho más difícil).

tamborcillo. Luego aporrea la *tinya* débil y lentamente. Repite la operación varias veces; aconsejada por algunas mujeres algo mayores sentadas en las bancas, a las que acude finalmente.

Una vez que la *tinya* ha sido encintada y afinada, las mujeres llaman al mayordomo —ocupado en la compra de cerveza y en los preparativos de la reunión de los cuatro mayordomos—. Casi todas las cintas de colores están listas: ha llegado el momento de que el mayordomo y su esposa bailen en el centro de la habitación. Pero no se trata de un típico baile de pareja. Los esposos no dialogan, ni se sonríen mucho; no se tocan ni se llevan de las manos o de los brazos. Ni siquiera permanecen uno frente al otro. Tampoco están serios ni solemnes: la pareja sonríe ante los comentarios de las demás mujeres, o de los padrinos. Todos sonríen. Aunque no estamos en un baile donde —como en el «pecho a pecho»— los danzantes centran toda su atención en los movimientos del otro, se observa una coordinación evidente en la pareja.

Ambos giran alrededor del mismo punto, ubicado en el centro del salón. Ella, tocando la *tinya* adornada que lleva en la mano. Él, provisto de su bandera —que aparece por vez primera en las celebraciones—. Con pasos ligeros, ambos se contornean casi sin moverse de su lugar. Giran lentamente, sobre su eje y en círculos: alternando sus lugares, cambiando la dirección de su movimiento, pero sin separarse mucho de su pareja. Ella toca la *tinya* en sus manos y él agita su bandera contra el suelo o la sostiene haciéndola flamear. A iniciativa de los mayordomos o de los padrinos, que lanzan un agudo grito, todas las mujeres y hombres presentes lanzan los *wahes*. Una mujer a nuestro lado se lleva las hojas de coca a la boca y nosotros la imitamos. Nos mira y nos dice que así se debe de bailar siempre, pues de lo contrario «San Miguel Arcángel se molestaría». Los mayordomos continuarán bailando durante más de media hora. Mientras tanto, en la plaza del pueblo, concluye la procesión en honor a la víspera de la Virgen del Rosario: ha llegado el momento de la reunión de los cuatro mayordomos del ganado comunal.

ii) La reunión de los cuatro mayordomos del arcángel San Miguel

En la noche del 1.° de octubre coinciden la confección de los emblemas del rodeo (cintas, collares y banderas) para los nuevos mayordomos; la procesión en honor a la víspera de la Virgen del Rosario; y una tercera celebración —que, en contraste con la circunspección de aquellas, está marcada por una franca algarabía—: la reunión de los cuatro mayordomos del ganado de Maniascancha.

Cuando termina la procesión nocturna de la imagen de la Virgen del Rosario, todos los fieles y devotos —cuyo número es comparable con el de los participantes en la procesión de los tres arcángeles—, junto a la banda de músicos, acuden a la casa del mayordomo cesante de la cofradía. En la fiesta del año 2000, una larga columna de hombres, mujeres, niños y ancianos descendió desde la

plaza del pueblo hasta la orilla misma del río Chancay. Allí atraviesan el breve y antiguo puente que, en forma de arco, cruza las aguas claras y frías del angosto y largo río. Solo unos cuantos notables entran y toman asiento en la casa del mayordomo —una de la pocas viviendas que pueblan la margen derecha del río—. El resto de visitantes llena el patio: algunos beben chicha de maíz y ponche calientes; otros bailan.

Bajo el cielo negro y sus escasas estrellas, todos esperan el momento de partir rumbo a la casa del primer mayordomo en ser visitado. No es que este reciba la visita del mayordomo de la Virgen del Rosario y su cofradía. Es el pueblo, congregado en las celebraciones de la Virgen, el que se dirige al hogar del nuevo mayordomo de San Rafael, patrón chico del ganado comunal. Este mayordomo habita en el barrio de Pampa, junto con el mayordomo cesante de San Gabriel, el patrón grande. En el barrio de Marca habitan los otros dos mayordomos: el nuevo del patrón grande y primer subalterno de San Miguel Arcángel, y el cesante del patrón chico y segundo subalterno del dueño absoluto del ganado.

Si asignamos, arbitrariamente, un signo (+) al primer término de cada categoría, y un signo (-) al segundo, obtendremos un cuadro como el n.º 19 (donde los números I, II, III y IV son atribuidos según el orden de visita). En la casa del mayordomo nuevo de San Gabriel, los parientes y amigos reunidos allí para la elaboración de la bandera, las cintas y los collares se suman a la gran comitiva venida de la vivienda del mayordomo de la Virgen. A partir de entonces, la sucesión será la mostrada en el cuadro n.º 20.

Cuando la comitiva —cada vez más grande— llega a la casa de un mayordomo, suele adoptar la misma distribución. Las bandas de música permanecen en ambos extremos de la calle, como cerrando el paso. En medio de ambas, hombres y mujeres se toman de las manos y bailan formando círculos. Son dos las rondas. Una formada por los visitantes que integran la comitiva de los mayordomos visitantes —que, según el orden de visita, son de uno a tres—. El otro círculo de danzantes es formado por la comitiva del mayordomo visitado. Ambas rondas se mantienen separadas a pocos metros de distancia y entablan entre ellas una suerte de enfrentamiento. Los mayordomos agitan sin cesar sus insignias frente a la casa del patrocinador visitado. Las mayoralas, con sus tamborcillos en las manos, giran sin descanso dentro del círculo.

Cuando la orquesta y la banda entonan la fuga o dejan de tocar, comienza el «toro-toro»: las mujeres persiguen a los hombres provistas de unos palos que llevan en las manos a modo de astas. Entonces, los hombres huyen medio despavoridos para no ser «corneados» en la espalda, las caderas o la cintura. Grabamos estas palabras de un exaltado comunero de Vichaycocha que se detuvo a nuestro lado, mirando en todas direcciones: «Las mujeres hacen de la

Cuadro n.º 19
Categorías y adscripciones de los auspiciadores del rodeo comunal
(San Miguel de Vichaycocha, 1.º de octubre de 2000)

Categorías	Variables	Realizaciones			
Estables todos los años	Posición en el orden de visitas entre mayordomos:	I	II	III	IV
	Categorías de los mayordomos: Nuevo/Cesante	+	–	–	+
	Adscripción a patrones subalternos: S. Gabriel (grande)/S. Rafael (chico)	–	+	–	+
Alternantes cada año[30]	Adscripción a las mitades del pueblo: Marca/Pampa	–	–	+	+

Cuadro n.º 20
Orden de sucesión de las visitas de los auspiciadores del rodeo comunal
(San Miguel de Vichaycocha, 1.º de octubre de 2000)

Los mayordomos de	Parten a reunirse con	En el barrio
La Virgen del Rosario	I	Pampa
I	II	
I ^ II	III	Marca
I ^ II ^ III	IV	

vaca, la vaquita. Nosotros somos los toreros. Te mandan por donde sea, buscan la parte débil, la costilla, la espalda...».

Este juego, que también hemos presenciado en San Juan de Viscas, puede alternarse con otro, en el que algunos hombres intentan torear o marcar a las «vacas» (las mujeres provistas de leños o ramas). Con una casaca a modo de capa o una pértiga de fierro son ellos quienes persiguen —«hay que tener arte», según ellos— a las mujeres convertidas en temibles vacas.

Cuando estos enfrentamientos terminan —luego de casi media hora de baile, agitación y toreo— los mayordomos se saludan e ingresan a la casa visitada. Mientras tanto, quienes permanecen frente ella forman parejas de baile mixtas, o círculos de mujeres. Estos círculos homogéneos también bailan sujetándose de las manos, pero de manera mucho más acompasada.

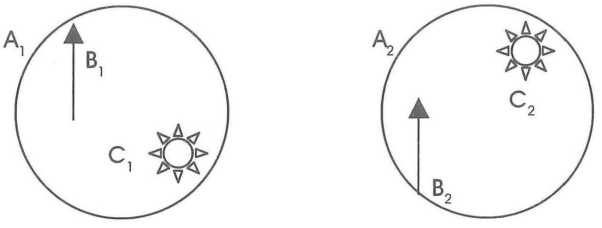
[30] A diferencia del resto de categorías, la adscripción a una de las mitades de Vichaycocha parece variar en cada elección anual de los mayordomos. Aquí agregamos solo la distribución dada durante el rodeo del año 2000.

Media hora después, los mayordomos salen de la casa —donde han brindado con ponche y saboreado el zumo de las hojas de coca—. Entonces todos forman una sola gran ronda, alrededor de la cual —y ya no tanto dentro de ella— giran los mayordomos. Visitados y visitantes agitan sus pies y manos sometidos a la música; las mayoralas cantan sin dejar de aporrear sus tambores; y los mayordomos blanden sus banderas sobre los hombros y cabezas de todos los danzantes (véase figura n.º 13).

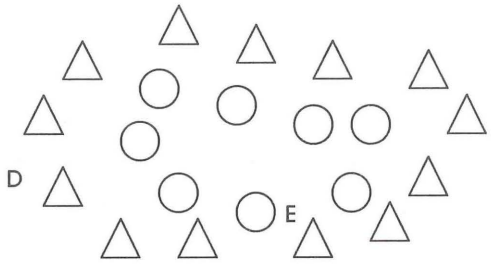
Cuando los dos primeros mayordomos —el mayordomo nuevo de San Rafael y el cesante de San Gabriel— se han reunido en el barrio Pampa, emprenden el ascenso al barrio Marca. En su camino a las casas de los dos mayordomos restantes, la comitiva llega a la plaza del pueblo: gira alrededor de ella mientras alguien sube al campanario y repica las campanas. Es casi medianoche. En las próximas dos horas las celebraciones seguirán el mismo patrón. Son tres las banderas que arriban a la casa del cuarto mayordomo. Entonces comienza como una exacerbación: las cuatro banderas y los cuatro tamborcillos bailan en el patio, frente a una mesa repleta de hojas de coca. Las cuatro comitivas forman una y giran alrededor de los mayordomos. Una vez que cesan de bailar, los padrinos o familiares más cercanos reparten las hojas de coca y alguna bebida: aguardiente, chicha de maíz o ponche. Los mayordomos toman asiento detrás de la mesa, esperando que se les ofrezca la coca de mejor calidad y el aguardiente de caña en copas de plata (las templaderas). No solo los mayordomos toman asiento para la «chacchapada» (tal es el nombre que recibe este momento de la reunión), sino también los notables —los hombres de más de sesenta años que ya han pasado todos los cargos comunales y que pertenecen a las familias más viejas o ricas del pueblo—. Ellos entonarán, recreándolos, las melodías y versos (los *takis*) propios de sus familias. De este modo, ofrecerán una suerte de lección para los nuevos mayordomos, quienes deberán entonar los suyos luego. Después de esta ceremonia un poco solemne, la reunión dura, entre bailes y risas, hasta bien entrada la madrugada. Antes del fin, y después de un breve sueño, los mozos y niños seleccionados por los mayordomos cesantes partirán a la estancia comunal de Maniascancha.

Figura n.º 13
Movimientos de las comitivas durante la reunión de los auspiciadores del rodeo comunal (San Miguel de Vichaycocha, 1.º de octubre de 2001)

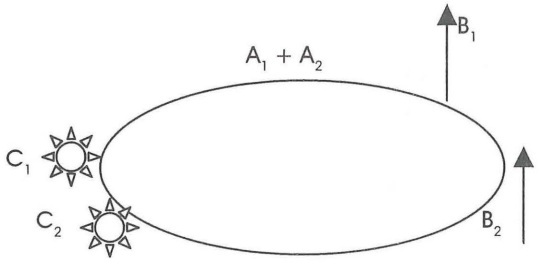
13.1 Enfrentamiento de los ruedos del mayordomo visitado y el (los) mayordomo(s) visitante(s)



13. 2. Juego del Toro-toro *al final del ruedo*



10. 3. Reunión de las comitivas de los mayordomos en un solo ruedo



Donde	Representa
A_1 y A_2	Círculos de las comitivas
B_1 y B_2	Banderas de los mayordomos
C_1 y C_2	*Tinyas* de las mayoralas
D	Hombres perseguidos
E	Mujeres perseguidoras

3.5. El descenso del ganado del patrón San Miguel Arcángel (2 de octubre)

i) Primer arreo del ganado (desde la estancia en las alturas hasta los rediles en las afueras del pueblo)

Los mozos y niños enviados por los mayordomos suben a Maniascancha[31] entre las cuatro y cinco de la madrugada. Ascienden en silencio, con sus chicotes de cuero enrollados al hombro. Ningún adulto u hombre mayor de treinta años los acompaña. Una vez en la estancia, la treintena de jóvenes, siempre divididos en dos bandos, reúne el ganado disperso en los amplios límites de la estancia. El trabajo demora hasta las once de la mañana. Ese es el momento en que lanzan los explosivos al aire, como señal de que el ganado comenzará a descender. Las reses son arreadas en grupos sucesivos conformados por veinticinco cabezas en promedio. Cada grupo está a cargo de uno o dos muchachos mayores de veinte años, quienes dan instrucciones a dos o tres pequeños cuyas edades fluctúan entre los diez y los quince años. Todos hacen restallar sus chicotes en el aire, produciendo sonidos comparables a las detonaciones de los explosivos. A estos chasquidos y estallidos les suceden los gritos con que los mozos se dan instrucciones y consejos, y los insultos dirigidos a las reses de la manada: «¡Huaca! ¡Carajo! ¡Huaca!». Los grupos formados por los mozos y niños que arrearon el ganado de los dos patrones están reseñados en el cuadro n.° 21.

Los cuidados son extremos y la situación delicada. Es muy probable que las reses resbalen y caigan en su descenso por el accidentado y breve sendero. Si los mozos no lo evitaran, una vaca rodaría varios metros cuesta abajo, hasta detenerse en algún llano, muerta. Por este motivo, se prefiere no arrear las vacas preñadas, cuya pérdida sería muy costosa. Yo presencié el descenso del año 2000. Ocupado como estaba en tomar fotografías y contar el ganado, no reparé en la caída de una vaca, muy cerca de donde estaba. El accidente fue asumido con vergüenza por los jóvenes, quienes permanecieron alejados de los parientes del mayordomo después de reunir el ganado en los rediles cercanos al pueblo. Dudaron mucho antes de atender a los llamados de la esposa del mayordomo y acudir al banquete que las mujeres habían preparado. Solo entonces se atrevieron a confesarlo. La reacción de los miembros de la comitiva del mayordomo —y de este cuando llegó poco después— no fue de enfado, sino de piedad. Parecían, incluso, compartir la vergüenza que sentían los jóvenes. Mostraban

[31] El nombre de esta estancia es interpretado por algunos lugareños como compuesto por *cancha*: lugar, corral. Y *manias* como derivación del verbo «maniatar». Así *Maniascancha* significaría «el lugar o el corral donde se maniatan [las reses]».

Cuadro n.º 21
Distribución de los vasallos durante el descenso del ganado
(San Miguel de Vichaycocha, 2 de octubre de 2001)

Grupos	Número de reses	Número de vasallos	Edades de los vasallos	
			Principales	Secundarios
1.º	20	3	16	15
2.º	22	4	24	16
3.º	25	3	28	12
4.º	35	4	25	12, 14
5.º	27	4	30	16
6.º	28	3	18	13, 15
7.º	24	4	20	10, 13
8.º	20	3	22	14

pena y parecían querer disimular el hecho. Hablaban poco y en voz baja de lo que harían al respecto: enviarían un hombre para que se encargase de «sangrar» a la res muerta, trozar su carne y traerla antes que sea carroña de «los buitres». Los comentarios de las mujeres expresaban lástima por el hombre mayor que se iba a las alturas: «¡Pobrecito, también él habría querido gozarse en la fiesta, pues!». Por su parte, los jóvenes aducían que la vaca debía haber muerto «atorada» (asfixiada) por algo que había comido, y no por su falta de pericia. Algunos nos decían, enérgicos: «Pero los que han traído el ganado del otro patrón están peor. Ellos ni siquiera han encontrado dos o tres vacas en la estancia, en Maniascancha. Ellos no saben cuánto tienen».

Sucedan o no imprevistos, el ganado de ambos patrones es juntado en dos grandes rediles ubicados en un breve llano. Este lugar, llamado Calautama, está a pocos kilómetros del pueblo, en una loma que se debe atravesar para subir a Maniaschancha, la estancia del ganado comunal. En Calautama esperan, divididos en dos grupos, los familiares más cercanos de ambos mayordomos: la comitiva del mayordomo del patrón chico en una explanada más baja, y la del patrón grande, un poco más arriba. Cuando los mozos llegan arreando el ganado, las mujeres encargadas de la comida sirven las viandas que han traído, en grandes ollas, desde el pueblo. Cada uno de los muchachos y niños recibe los platos en sus manos, y comen juntos y guardando cierta distancia de los demás. La comida es más que abundante: ensalada de betarraga con mayonesa, caldo de carne y fideos, seco de cordero, gelatina, y, sobre un mantel extendido entre ellos y la comitiva del mayordomo, decenas de camotes cocidos. La cantidad parece avasalladora aun para los jóvenes. Muchos de ellos omiten algunos platos, o los devuelven sin haberlos acabado —medio avergonzados y

solo después que un primer atrevido o despistado lo ha hecho—. Cuando el banquete termina, los vasallos se retiran a un lugar cercano donde reposan, charlan y, los más pequeños, juegan.

Desde Calautama es posible observar los festejos por el día de la Virgen del Rosario en el pueblo. El patio desde donde la noche anterior partieron rumbo a la casa del primer mayordomo visitado, es ahora el escenario del «pecho a pecho» de la cofradía de la Virgen del Rosario. En medio del gran círculo de observadores —prácticamente todo el pueblo— que arengan y aplauden al ritmo de la música, los mayordomos nuevos y cesantes bailan sin tregua. Cuando la «pechería» concluye, toman el protagonismo los auspiciadores cesantes del rodeo, a cuyas casas y, luego, a la plaza del pueblo se dirigen todos —entre los que se encuentran los dos nuevos mayordomos del rodeo—.

Una vez que los mayordomos cesantes llegan, ellos y sus comitivas bailan alrededor de la plaza, adoptando el mismo patrón que la noche anterior. Cuando las campanas vuelven a ser repicadas al paso de las comitivas bajo el gran arco de piedra que las sostiene, en Calautama comentan que ellas «tocan de alegría», y —sobre todo las mujeres— que ese repique dice: «*¡Warmimandanan! ¡Warmimandanan!*». Es decir: «(Este es) el lugar donde las mujeres mandan». Las mujeres ríen y un hombre mayor me responde airado —cuando yo le comento el motivo—: «¡No, señor! ¡Esa es la campana que toca en Pacaraos! ¡Aquí no toca así!». Una mujer joven replica que así dice también la campana de Vichaycocha y que las mujeres podrían coger a los hombres que no se portasen bien para «echarles su cuatro» (el mismo castigo ritual que vimos en San Juan de Viscas).

Luego de bailar en la plaza, los mayordomos cesantes se separan de sus comitivas y suben solos a Calautama, donde los esperan los mozos, las mujeres encargadas de preparar el banquete y los hombres que supervisaron el desenvolvimiento de todas las tareas. Quienes permanecen en la plaza han guardado la imagen de la Virgen del Rosario en el templo, de donde sacan las imágenes de los tres arcángeles. Luego de una breve y animada procesión —donde las imágenes bailan y hacen venias frente a la iglesia— los tres patrones del ganado son dejados en el umbral, mirando a la plaza: San Miguel al centro, San Gabriel a su izquierda, y San Rafael a su derecha. Los mayordomos cesantes llegan a Calautama con sus banderas sobre el hombro. A veces traen también los fuegos artificiales que detonarán antes de iniciar el último tramo del descenso hasta la plaza del pueblo. Suben, además, dos o tres músicos separados de la banda, sobre todo aquellos encargados de los instrumentos de viento. Cuando el mayordomo o los músicos arriban, las mujeres les ofrecen los platos de comida del banquete, y los niños los rodean preguntándoles detalles de las celebraciones en el pueblo.

Después de comer y descansar un poco, el mayordomo visita el redil donde está reunida la mitad del ganado comunal que él ha administrado durante los últimos doce meses. En esta ocasión, en la que contarán las reses, no lo acompañan todos los que arrearon el ganado desde Maniascancha, sino solamente aquellos tres o cuatro mozos de mayor edad. Todos los demás esperan en la pequeña explanada donde han comido y reposado hasta entonces. Los niños juegan, las mujeres atienden a algunos bebés o alistan las ollas para el retorno, una anciana alude a ciertos cuentos del zorro... Después de un cuarto de hora, una mujer se separa del grupo, llevando varios collares del rodeo *(wallchapas)* en sus manos, y se dirige hacia el redil. Allí ataviará, primero, al mayordomo, y, después, a los mozos. Cuando ellos retornen —una vez contado el ganado—, se aderezará al resto de participantes: a los niños, hombres y mujeres. Es la primera vez que se lucen las *wallchapas* en las celebraciones del rodeo (aunque estuvieron listas desde la tarde del día anterior). El mayordomo coge su bandera —hasta entonces apoyada contra un arbusto— . La mayorala y una o dos mujeres más extraen sus tamborcillos (las *tinyas*) de una mochila para comenzar a afinarlos.

Abajo, en el pueblo, las bandas de música han comenzado a tocar la música del rodeo. Los dos músicos de nuestra comitiva responden tocando lo mismo con sus instrumentos de viento. Las mujeres se suman con el aporreo de las *tinyas*. Los mozos y los niños vuelven a abrir la puerta del redil para arrear el ganado hacia el pueblo. Aprovechando el fuego de la hoguera encendida por los niños, otro muchacho hace detonar los explosivos. Las reses bajan en columna por el estrecho camino que los muchachos y los niños, gritando y corriendo, atraviesan y siguen por las laderas. Mientras tanto, una mujer me comenta:

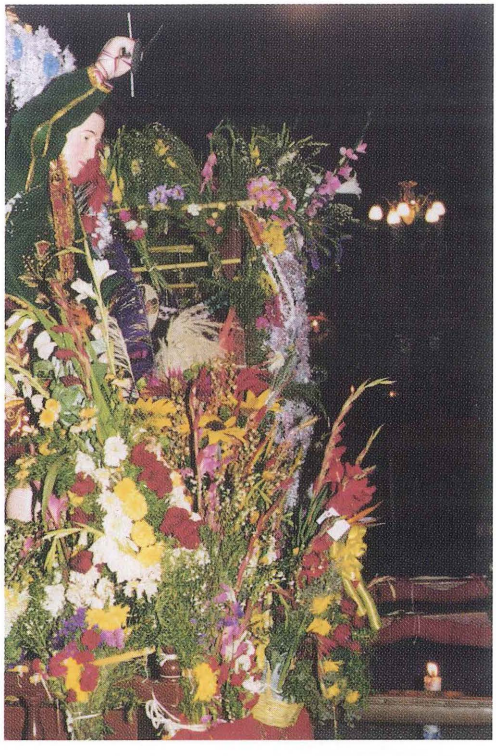
> Usted va a ver que en la plaza los toros no se asustan. Allí las vacas están tranquilas entre la gente. Los cogen para marcarlos, para señalarlos, y los toros están tranquilos. Va a ver que por medio de la gente van a pasar las reses... estos animales son como hombres, están en la plaza con la gente que baila a su alrededor, están tranquilos, sin asustarse.

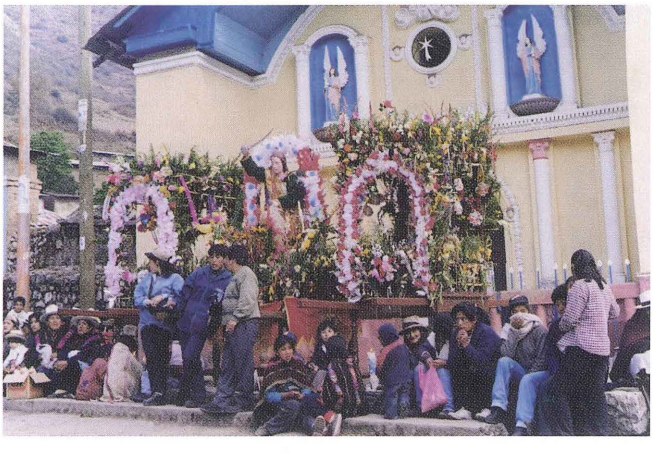
ii) El ingreso del ganado y la ocupación de la plaza

La primera comitiva en descender es la que ha permanecido en la parte baja de Calautama: la del patrón chico, San Rafael. Detrás del ganado, las mujeres lanzan al aire dulces y confites, que los niños recogen yendo de un lado a otro. Aparte de ellos y de los ancianos, todos los demás descienden bailando la *kachwa* del rodeo. En medio del círculo, se ubican los portadores de la insignia y la *tinya*. Al final se observa a los músicos, cuya melodía se funde cada vez más con la banda del pueblo.



Fotografía n.° 11. Andas e imágenes de San Rafael (izq.) y San Gabriel (der.) (San Miguel de Vichaycocha, 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía.





Fotografía n.º 12. Anda e imagen de San Miguel dentro (arriba) y fuera (abajo) de la iglesia (San Miguel de Vichaycocha. 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía.

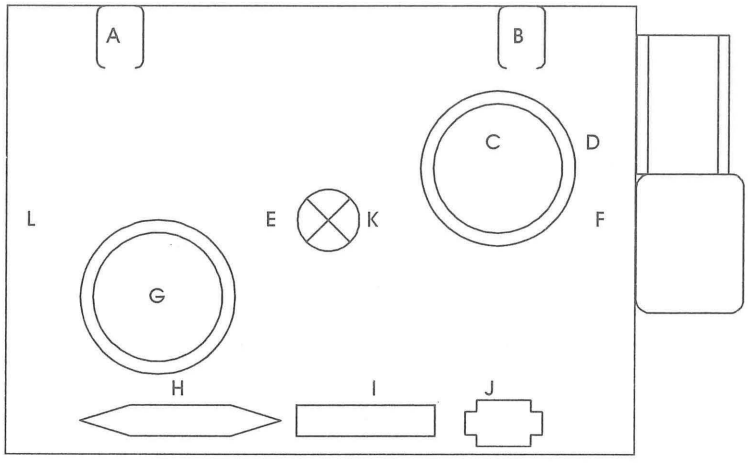
Las reses entran a la plaza repleta de gente. En las dos esquinas de la calle por la que ingresan, dos hombres apostados contra las paredes intentan contar la interminable columna de reses. Según se trate de la manada de uno u otro patrón, el ganado es desviado —por una fila de personas que le cierra el paso— hacia dos esquinas contrarias de la plaza. Detrás de las manadas, aparecen sus respectivas comitivas, que —sin dejar de bailar e incrementadas por quienes esperaron el ganado en la plaza— comienzan a describir círculos alrededor de su ganado. Los músicos aparecen al final y se unen a las bandas y orquestas que tocan agrupados cerca de la pileta central. Muy cerca de allí, los niños también forman un pequeño círculo, en el que giran bailando y riendo. Todos parecen bailar y cantar, tocar y agitar.

Los tres arcángeles permanecen quietos en sus andas llenas de flores, al frente de la fachada de la iglesia. A la izquierda, al pie del campanario, las autoridades y los notables del pueblo, con sus sombreros pardos y marrones, presencian los acontecimientos en silencio, sentados detrás de una larga mesa cubierta con un mantel blanco. En el mismo lado de la plaza, más a la izquierda, un grupo de mujeres mayores, con blancos y grandes sombreros, están también sentadas —pero sobre el suelo y sin ninguna mesa— al lado de grandes canastas de mimbre.[32] Estas canastas contienen cientos de collares del rodeo elaborados para la ocasión por los familiares de los mayordomos nuevos y cesantes. Las dos manadas de los patrones chico y grande se encuentran pues, la una, al lado de la iglesia y el cementerio; y la otra, cerca de las ancianas y sus canastas de atavíos (véase figura n.° 14).

Después de más de media hora de baile, las comparsas se aquietan y los cuatro mayordomos se acercan a la mesa de las autoridades del pueblo. Al centro de esta mesa, cubierta con un largo mantel de color celeste, se extienden dos tejidos, uno sobre el otro. El más grande (de 120 centímetros de largo por 87 de ancho aproximadamente) es una manta cuyos vivos colores forman listas muy delgadas que se suceden desde un borde al otro. Sobre esta manta hay otro tejido más pequeño (de ochenta centímetros de largo por sesenta y cinco de ancho aproximadamente) de color rosado, en cuyos bordes se dibujan enormes flores de vivos colores. Los dos cantarillos pareados (las *parqas*), adornados con cintas —en uno rojas y en el otro rosadas—, llenos de vino y cubiertos de claveles rosados, amarillos y rojos, toman su lugar sobre este tejido más pequeño. Respecto a este curioso elemento, uno de los notables nos dijo:

[32] Este esquema parece repetido en las cruces de mayo, en el altar mayor y en el techo de la iglesia: un sol masculino a la derecha y una luna femenina al mismo nivel, pero a la izquierda (esquema que también está presente en la crónica de Santa Cruz Pachacuti (1995 [¿1630?]: 36-37)).

Figura n.º 14
Distribución de los ruedos y manadas en la plaza del pueblo (San Miguel de Vichaycocha, 2 de octubre de 2000)



Donde	Representa
A	Calle de ingreso de las reses
B	Calle del despacho de las reses
C	*kachwa* y ganado del patrón chico
D	Cementerio del pueblo
E	Primera banda de música
F	Templo y grupo de andas de los arcángeles
G	*Kachwa* y ganado del patrón grande
H	Mujeres con canastas de collares
I	Autoridades y notables del pueblo
J	Arco y campanario de la iglesia
K	Segunda banda de música
L	Perímetro de la Plaza

Las *parqas* son una preparación de arcilla de hembra y macho. La *parqa* es como el ganado: toro y hembra, unidos. Cada mayordomo tiene su color. Patrón grande es rojo, y chico es rosado. Eso es igual en las cintas y en las andas de los patrones. Las *parqas* tienen flores: clavel, cresta de gallo, lo mejor que puedes encontrar en compra, es al criterio del mayordomo. Son flores de jardín.

Las cajetillas de cigarros y las hojas de coca, en cambio, se esparcen hasta los bordes mismos de la manta más grande, la *ushkata*. Solo la decena de bote-

llas de alcohol —ubicadas sobre el mantel azul y a la izquierda de la manta de listas de colores— parece evadir los límites de este particular espacio de la mesa. Al pie de ella se dejan cuatro grandes y viejos porongos de arcilla, de medio metro de alto aproximadamente, cerrados y llenos de chicha de jora. Esta chicha y las *parqas* son provistas por los nuevos mayordomos; mientras que el aguardiente y las hojas de coca, son traídos por la directiva comunal.

Los cuatro mayordomos, nuevos y cesantes, cada uno provisto de su bandera, acuden a esta mesa para presenciar el primer informe de la contabilidad del ganado traído de Maniascancha. Esta tarea es encomendada por la directiva a dos comuneros prestigiosos por el estado en que entregaron el ganado comunal después de su período como mayordomos. Se trata pues de comuneros «que hayan pasado la mayordomía en lo mejor. Puede ser en el cuidado, en su administración y en todo lo que concierne a los presupuestos que entrega».

Al mismo tiempo, los mayordomos nuevos siempre cuidan que alguien de su comitiva realice un cálculo paralelo del número de reses. Así, se trata de verificar si las cantidades coinciden o no. Pero los cuatro mayordomos no son los únicos que están de pie delante de la mesa de las autoridades y notables -quienes, según los comuneros, «juzgan a los mayordomos»— del pueblo: los acompañan sus mujeres, sus parientes más cercanos y, en el caso de los mayordomos nuevos, sus padrinos. Además, están presentes aquellos que realizaron la contabilidad, tanto para la directiva comunal como para los mayordomos. Es de notar que hasta ahora los únicos en lucir los collares del rodeo —además de los miembros de la comitiva que descendieron de los rediles de Calautama— son los mayordomos y sus esposas. Ningún otro —es decir, el noventa por ciento de los presentes en la plaza— ha sido ataviado aun con las *wallchapas*. Estos collares son discretos, en comparación con aquellos que las mujeres guardan en sus voluminosas canastas. Cuando todos se hallan reunidos, el presidente de la comunidad, sentado en medio de las demás autoridades, se pone de pie, se saca su sombrero «macora» (hecho de paja), y toma la palabra:

> Mayordomos nuevos: Juan Quintana y esposa, mayordomos del patrón chico; Luis Muñoz y esposa, mayordomos del patrón grande; mis recomendaciones son primeramente respecto a los animales. El presente año queda a su entera responsabilidad este ganado que a todos nos respalda en Vichaycocha. La estancia de Maniascancha, como toda la vida se dice, es la fuente de riqueza de nuestra comunidad. Quisiéramos que el presente año, usted lo trate como si fuera de usted mismo. Tan luego, también la unión de los dos, porque los dos se trabaja. No solo uno. Porque si fueran a trabajar uno por uno, estarían perdiendo en esta majada. Y también habría una discordia y no quisiéramos eso, señores... Quisiéramos la unión de los dos para que puedan administrar

> este ganado que es la fuente de riqueza de nuestra comunidad de Vichaycocha. Señores mayordomos nuevos, a nombre de la comunidad, les deseo éxito para que puedan cumplir fielmente esta obligación que se les encomienda a ustedes y a sus esposas [...]

Cuando el presidente termina estas palabras (de las que solo transcribimos un extracto) se procede a verificar si las reses entregadas por los mayordomos cesantes coinciden con el número de cabezas encomendadas por la comunidad. Las reses que, por ejemplo, murieron o fueron vendidas, son restadas de este número en función de los recibos presentados por los mayordomos. Estos recibos les fueron entregados por la directiva comunal cada vez que tomaba las reses de su majada o cuando estas morían por accidentes durante su mayordomía. La directiva tiene pues que depurar. Si, por ejemplo, la comunidad decide vender diez reses de la manada del patrón grande, y si además mueren cinco —de las que la directiva aprovecha al menos la carne—, el mayordomo obtiene recibos por un total de quince cabezas. Así que, durante la contabilidad de sus bestias, deberán restarse las quince cabezas del total entregado al comienzo de su cargo. Cualquier res adicional que falte —por el motivo que sea o, como dicen los vichaycochanos, «si se lo ha comido el zorro»— deberá ser pagada por el mayordomo cesante.

Las crías no entran en esta contabilidad. Se considera que, mientras los becerros no estén identificados mediante las marcas o la señal, no son aun responsabilidad de los mayordomos. El vicepresidente de la comunidad, un comunero de menos de cincuenta años, nos dijo lo siguiente:

> Recién cuando es señalado, ya pasa al poder del nuevo vaquero, que se hace responsable. Cuando no está señalado no se hace responsable. De las crías no es tanto responsable porque puede haber caído, o al tiempo de nacer ha muerto... no se le exige. Pero cuando está señalado y seleccionado, se hace responsable el mayordomo que entra. Antes no.

La directiva toma nota del número de reses nacidas y de vacas preñadas en su visita mensual a la estancia. Cada año nacen entre setenta y ochenta becerros en la majada del patrón San Miguel. En principio, cada mayordomo nuevo obtiene solo los becerros que nacen dentro de la majada de su patrón, sea la mitad de San Rafael o de San Gabriel. Sin embargo, si la diferencia en el número de reses de cada majada es considerable y, sobre todo, si así lo convienen los mayordomos, el total del ganado comunal es dividido equitativamente entre los dos mayordomos nuevos. Además de su número, se toma en cuenta el estado de los animales, si están bien alimentados o no, si las vacas han sido



Fotografía n.° 13. Rendición de cuentas de los administradores del ganado comunal (San Miguel de Vichaycocha, 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía.





Fotografía n.° 14. Dos escenas de la *pulla* o copulación ritual del ganado (San Miguel de Vichaycocha, 2000). Foto: Juan Javier Rivera Andía.

demasiado ordeñadas, etc. Una mujer adulta, pariente de uno de los mayordomos nuevos nos dijo: «No se debe abusar del ordeñamiento. Hay que hacerle mamar a las crías, para que engorde el ganado. El pueblo le dice a las autoridades, les dice: "¿Porqué están flacos? Ustedes son los responsables". Las autoridades les exigen a los vaqueros. Debe estar en condiciones el ganado».

iii) La «pechería» de los cuatro mayordomos de San Miguel Arcángel

Una vez que se ha escuchado el informe preliminar sobre el número y el estado de las reses, comienza la contienda de libación de los cuatro mayordomos (llamada «pechería»). El presidente ofrece a los mayordomos el pequeño recipiente de plata, llamado templadera, lleno de aguardiente. Ellos, junto a sus esposas, deben beber de un solo trago todo el contenido. Se trata, pues, de mostrar la capacidad de vencer, no el cansancio provocado por el baile, sino el ardor causado por el alcohol. El presidente debe beber junto con cada pareja de mayordomo y mayorala. En una ocasión, el presidente, que es de lejos quien más bebe, ocultó el aguardiente en la boca y lo devolvió disimuladamente. Aunque los mayordomos se dieron cuenta de esto, su intento de darle un castigo (una «multa») fue en vano: el presidente no aceptó las acusaciones ni nadie se animó a ejecutar la sanción. El presidente y los mayordomos son imitados por las demás autoridades y notables, quienes beben simultáneamente en pequeños vasos de vidrio.

Solo ahora los nuevos mayordomos asumen la administración y usufructo del ganado. Aunque el inicio de su cargo será declarado formalmente después de la identificación de las reses, las autoridades se expresaron del siguiente modo: «los mayordomos cesantes dejan el cargo con traer el ganado a la plaza y presentarse en la mesa». Se retiran de la mesa de las autoridades y se dirigen hacia el extremo de la plaza donde esperan sus comitivas y se ha reunido el ganado. Entonces, las bandas de músicos comienzan a tocar y los nuevos mayordomos pasan sus banderas sobre los negros lomos de las bestias. Un comunero entusiasta nos describió este momento del siguiente modo: «Bailan, cantan, chacchan, lloran, es una diversión. Es la única diversión que tiene el campesino. Nosotros no tenemos ni feriado, ni domingo».

Las mujeres, que hasta entonces habían permanecido sentadas en fila, destapan sus canastos y comienzan a sacar los collares para la repartición. Decenas de mujeres, agrupadas generalmente en pares conformados por una anciana y una muchacha, parten a recorrer la plaza en busca de todas las personas que aun no han sido engalanadas. No todos los collares del rodeo son iguales. Existe una jerarquía estricta: solo los comuneros de mayor edad, las autoridades, los notables y los visitantes son aderezados con los collares de cuatro

panes. En cambio, aquellos comuneros que aun no han ascendido más allá del cargo de secretario, reciben los collares de tres panes. Las mozas y muchachos, los niños y *opas* (los de poco ingenio) reciben los collares más pequeños. El número de panes de estas *wallchapas* varía en proporción con la cantidad del resto de sus elementos: flores, quesos, rosquillas y algunas frutas. Pero los collares son diferenciados no solo por el número de sus elementos, sino también por el color y la textura del cordel que los une. Hemos observado cordones de algodón, de rafia, de hilo torcido, de lana de oveja, de llama y de alpaca. Cada material y mayordomía suele adscribirse a un solo color. Así, las mujeres reconocen si los comuneros que ya lucen *wallchapas* —se reciben cuatro, uno de cada mayordomo— han recibido o no el que corresponde al patrón de su comitiva.

iv) La celebración de la *pulla*[33]

Mientras las mujeres inundan la plaza con sus largas guirnaldas —el cordel de una *wallchapa* puede llegar a medir dos metros de largo—, los nuevos mayordomos han elegido los becerros para la celebración de la *pulla*. En medio del bullicio, aparecen en medio de la plaza dos parejas de terneros arrastradas desde las manadas de reses en dirección a las autoridades. A medida que los jóvenes y su extraña carga se acercan a la mesa de notables, son rodeados cada vez más por las comitivas de los mayordomos. Frente a la mesa llena de hojas de coca, aguardiente, cigarrillos, flores, cantarillos y copas de plata, los terneros son echados de costado sobre el suelo. Cada una de las parejas es mixta: hembra y macho, sujetados de sus patas, son entrelazados hasta unir sus pechos. Decenas de personas —algunas de las cuales tienen equipos de música portátiles en las manos— forman dos círculos adyacentes alrededor de las parejas abrazadas como amantes. La comparación es de los mismos campesinos, que proceden a engalanarlos con los collares del rodeo, y a cercenar y colocar cintas en sus orejas. Las personas más cercanas —los mayordomos, sus esposas, los padrinos— se untan el rostro con la sangre de sus orejas, y desafían la música de las bandas con sus exclamaciones o *wahes*. Algunas mujeres entonan

[33] Este rito es celebrado también durante el rodeo del ganado vacuno de las cofradías de la comunidad de Santa Catalina de Collpa (donde recibe el mismo nombre). No estamos seguros del modo de escritura de este término, debido a que no parece encontrarse en muchos de los vocabularios quechuas contemporáneos. El diccionario del quechua Cajamarca-Cañaris de Quesada (1976: 74) consigna el término *pulla* como el adverbio de modo «juntos» —cuya afinidad semántica con el rito es más o menos clara—. Es posible, con todo, que tenga relación con alguno de los términos consignados por el léxico de Pacaraos de Adelaar (1982): «*pulya*: hervir, bullir», «*punya*: estallar, reventar», y «*pukla*: jugar, torear».

además un particular y extraño canto donde las escasas palabras se confunden con prolongadas exclamaciones. No hemos escuchado este canto en ningún otro momento fuera de este rito (véase la canción n.° 22 recogida por nosotros). Sus versos parecen aludir a la copulación: *¡Llawi pulla lay!* (¡Nos encerraremos juntos con llave!).[34] Un joven repica las campanas del arco de la plaza. Mientras los cantos, en solitario o en coro, se suceden, otras mujeres entregan al joven designado por los mayordomos los mejores licores de la mesa: vino, coñac, aguardiente y anisado, que vierten en la boca de los terneros junto con hojas de coca y cigarrillos. Al respecto, el presidente de la comunidad, don Inocente, nos dijo lo siguiente:

> La *pulla* es una creencia. Cuando la *pulla* lo ven bien acá, a esa *pulla* los demás lo siguen. Entonces viven bien en todas las majadas, todo el año. Lo que le hacen a los dos becerros, le va a pasar a los demás también. Es una fe que tenemos nosotros [...] Debe señalarse una hembra y un toro para que haya producción. Le echan la coca, el vino. Los que están abrazados son los mejorcitos de cada mayordomo.

Después de que los terneros han sido identificados, agasajados y «casados», son liberados de su abrazo y vueltos a conducir a sus respectivas manadas. Cuando las reses son liberadas, las mujeres casi han terminado de recorrer la plaza colocando las *wallchapas* a todo el pueblo. La plaza está llena de personas con decenas de panes, flores y quesos alrededor de sus cuellos. En algunos casos, estos productos cuelgan sobre sus pechos y espaldas; pero los collares del rodeo en Vichaycocha son tan grandes, que las mujeres suelen darles varias vueltas alrededor del cuello de modo que muchos ostentan más bien una apretada masa de panes, flores y quesos sobre los hombros.

v) La identificación del ganado en la plaza del pueblo

Cuando han concluido la *pulla* y la distribución de collares (o, como ellos prefieren llamarlo, el «enfloramiento» o *wallchapada*), se encienden hogueras de bosta seca en ambos extremos de la plaza ocupados por las manadas. Allí se calentarán los largos fierros con las iniciales de la comunidad forjadas en un extremo. Cada res recibirá dos marcas: la «marca chica» o «contraseña», hecha sobre un costado de la quijada y en forma de una letra «v» minúscula de aproximadamente cinco centímetros de largo; y la «marca grande», hecha sobre una de las ancas, y en forma de una «V» mayúscula, de cerca de diez centímetros de alto.

[34] Según algunos comuneros mayores de la comunidad, este sería el canto llamado «yaraví».

Durante los más de sesenta minutos que dura la identificación del ganado, los hombres se mezclan con las reses, las sujetan y las domeñan sobre el suelo. Las mujeres colocan las cintas. Y los nuevos mayordomos, marido y mujer, bailan al unísono entre las vacas, toros y terneros que desde entonces administrarán durante los siguientes doce meses. En ambas manadas, los mayordomos pasan sus banderas sobre los lomos de las bestias —casi sin agitarlas sobre el suelo—, y sus esposas aporrean sus *tinyas* sin detenerse. Rodeando las salidas, hombres, mujeres y niños espantan constantemente a las reses para evitar que se dispersen. Algunas intentan cornear a los hombres; otras, en celo, intentan montar a las vacas, provocando la risa de los asistentes.[35] Los niños juegan interminablemente en la pileta de la plaza: forman una ronda —guiados por la música de la banda— que gira alrededor de sus pequeños mayordomos del rodeo y al lado de los adultos que, aunque son más de veinte, no parecen reparar mucho en ellos.

Mientras tanto, las autoridades siguen quietas como las imágenes en la fachada de la iglesia. Beben y reciben aun más *wallchapas*. En las esquinas de la plaza ubicadas frente a las autoridades y a la calle por donde ingresó el ganado, casi no hay ninguna persona ni res. Es en las otras dos donde se concentra la mayoría del pueblo. Según dicen algunos notables, la comitiva del patrón grande suele tener más participantes.

A través de un megáfono instalado en uno de los balcones de la plaza, una muchacha invita a participar en la rifa que organizan los estudiantes de la escuela primaria del pueblo para su viaje de promoción. La identificación de las reses concluye cuando se ha señalado y bautizado con un nombre distinto[36] a todos los becerros.

vi) Contabilidad de los trozos de orejas y despacho de las reses

Quienes se encargan de señalar a las reses de cada patrón son designados por la directiva comunal. Uno señalará a las reses hembras de ambas manadas; y el otro, a los machos. Cuando ambos terminan de cortar las orejas de todo el

---

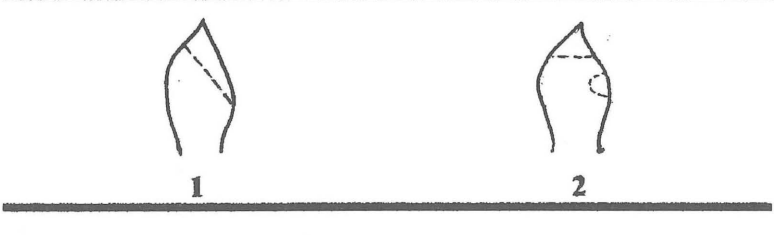
[35] Es de notar que las reses parecen orinar y defecar con excesiva frecuencia —debido, probablemente, a la inquietud que les produce la presencia de tantas personas—.

[36] Hemos registrado los siguientes nombres de vacas: Panzona, Flor de Habas, Gringa, Pascuala (si nace en navidad), y Reina (si nace en carnavales). Para los toros, en cambio: Clinton (por el presidente de los Estados Unidos), Fujimori (por el entonces presidente del Perú), Toledo (por el actual presidente del Perú), y Mauro Mina (por un famoso boxeador de antaño). A los toros que han preñado hembras se les llama por el nombre genérico de «toro padre», y a las vacas preñadas, por el de «vaca madre».

ganado del patrón San Miguel, se acercan a las mesas y, bajo la atenta mirada de las autoridades y de los nuevos mayordomos, comienzan a contar, uno por uno, los trozos de orejas. Deben haber tantos pares de trozos de orejas como becerros menores de un año. De este modo, la directiva comunal sabe el número de reses adicionales que cada mayordomo recibe. Todo este ganado recibe dos tipos de señales: «rejón» (que en otras comunidades se llama «pluma») en la oreja izquierda, y «hacha» en la derecha (véase figura n.º 15). Un entusiasta residente de Vichaycocha nos dijo lo siguiente:

> Ya va a traer su libreta: tantos toros, tantos toritos se señalaron, tantas hembritas, su condición; y tantas reses grandes.A esos becerritos que están señalando, el otro año ya los marcamos. Ahora es muy pequeño, a un año se le marca.La única vez en su vida. El encintado es cada año. La señal es una sola vez también, hasta su muerte [...] Él es el responsable de la señal. Si falta, él tiene su multa. Debe contar, si hay veinte becerras, tiene que haber cuarenta trozos de pura hembra. Y otro se hace cargo de puro macho. ¡Tiene que responder cómo es! Si acaso falta, ya él tiene su multa. Vamos a decir que faltan dos trozos: entonces hay un becerro menos. Tienen que controlar esas cositas. A la autoridad le rinde esa cuenta. Son personas que a veces, ellos saben de señal, saben cortar, ya siempre señalan ellos, con la aprobación de la directiva. Cada mayordomo dice: «tú sabes señalar, entonces vas a señalar a los toros». Tiene que ser amigo o pariente. Las cintas sí pueden ser impar, porque se han gastado.

Figura n.º 15
Tipos de mutilaciones de oreja practicados durante el rodeo del ganado comunal
(San Miguel de Vichaycocha, 2 de octubre de 2000)



1. Rejón o pluma 2. Hacha

Informante: Javier Aguilar

Después que se ha corroborado el número de becerros, la directiva comunal pregunta a los mayordomos si desean o no equiparar las cantidades de ganado que ambos han recibido de la comunidad. De una u otra manera, las manadas de ambos patrones no tardan en ser arreadas de nuevo a las alturas. Bajo las instrucciones de su nuevo mayordomo, el ganado y la comitiva del patrón grande comienza el ascenso por la misma calle que sirvió para su ingreso a la plaza. Los mozos cuidan que la manada no se desvíe, y el mayordomo, junto a su esposa y su comitiva, baila y grita detrás de ella, azuzándola. Después de que esta manada ha atravesado la primera calle, el mayordomo del patrón chico anima a su comitiva a conducir su rebaño por la misma calle. Las manadas son seguidas unos pocos kilómetros por el camino que conduce a las alturas; luego, las comitivas emprenden el retorno a la plaza. Algunos mozos, encargados por los mayordomos, se ocuparán de conducir las reses más arriba, pero solo hasta cierto punto, donde serán dejadas pastando y desde donde —según todos afirman unánimemente— ascenderán solas hasta los pastos de Maniascancha.

De vuelta a la plaza, las comitivas forman rondas que giran a su alrededor. En este momento —cuando la noche comienza a cobrar todo su dominio—, las imágenes de los tres patrones del ganado son guardadas dentro de la iglesia. Sin que la algarabía cese, los mayordomos vuelven a la mesa de las autoridades. Allí, el presidente de la comunidad comienza a leer, con aire formal, las actas del cambio de mayordomos del ganado de San Miguel Arcángel:

> Estuvieron a cargo de la comisión de comuneros, nombrados para el control y clasificación del ganado vacuno, los señores: Lucio Marcelo, Benigno Quintana, Benigno Verástegui, e Ismael Huamán. La comisión trabajó juntamente con los mayordomos cesantes, quienes han tenido el ganado bajo su responsabilidad durante un año. Terminado este acto se procedió al señalamiento, marcación y colocación de las cintas por los mayordomos nuevos: los señores Luis Muñoz Larios y esposa, Juan Quintana Marín y esposa, acompañados por los señores padrinos: Basilio Inocencio y esposa; Fortunato Bardales y esposa. Terminado el señalamiento y la marcación, la comisión hará uso de sus atribuciones contraídas con la comunidad, realizando la entrega de las reses a los nuevos mayordomos en la forma siguiente.
>
> En el mayordomo del patrón grande: don Luis Muñoz y esposa recibió en global total la cantidad de [...] en compañía del señor padrino don Basilio Inocencio y esposa. El mayordomo del patrón chico: don Juan Quintana, recibió en global total la cantidad de [...] reses, en compañía del padrino don Fortunato Bardales y esposa. Terminada la entrega del ganado vacuno a ambos mayordomos, la comisión informa que el ganado traído por el ma-

> yordomo cesante Eduardo de la Cruz y la señora mayorala Victoria Vargas [...] Se dio lectura de la presente acta y, explicado el tenor, los nuevos mayordomos hicieron promesa en loor de cuidar con esmero y responsabilidad el ganado vacuno de nuestra comunidad que llevan a su poder durante un año. Siendo las cinco pasado meridiano se dio por terminado el acta y firmado para su manifiesto y fiel cumplimiento.

Algunos años el presidente se limita a leer el acta sin completar los datos sobre el número y estado de los animales entregados por los mayordomos cesantes. Cuando debía leer los espacios en blanco de las actas, murmuraban él o su secretario: «la comisión dirá el resultado de su revisión del ganado» o «recién se va a poner cuando se capitalice». Un año el disgusto de los mayordomos nuevos no tardó en manifestarse: «Acá todavía falta rellenar los informes de la comisión, para ver qué cantidad de reses están recibiendo ambos mayordomos. Quisiera que la comisión nos dé el número de animales». Entonces toma la palabra uno de los miembros del comité:

> Finalmente, nosotros nos encontramos año tras año y somos verídicos, somos comuneros que ya pasamos con nuestra propia vista. Y por eso, me disculpan señores, yo soy una persona ya [...] comunero exonerado, y me nombran con una comisión para poder palpar, para ver la condición de los animales. Les voy a dar en la forma siguiente: Eduardo de La Cruz, mayordomo cesante del patrón grande. A sus animales los encontramos perfectamente. Según la lista, tenemos tres becerros [...] Ahora pasamos al mayordomo cesante del patrón chico. Tenemos [...]

Una vez terminado el informe del comité, los nuevos mayordomos afirman, algo excitados por el alcohol y la fiesta a sus espaldas, que la comisión no ha sido suficientemente exacta sobre el estado de las reses. Se levantan muchas voces al mismo tiempo y los mayordomos discuten entre sí, hasta que el presidente vuelve a tomar la palabra y zanja la discusión: la comitiva de la comunidad ha apuntado el informe y se dispone a cerrar las actas. De pronto, todos parecen haber olvidado el incidente y se disponen a comenzar el entierro de las señales antes que la noche se declare por completo.

vii) El entierro de las señales

En el piso del pórtico de la iglesia, a la derecha de la entrada, hay una tapa de metal —de treinta centímetros de largo por quince de ancho aproximadamente— con una cerradura. Es la tapa del «cofre» donde cada año se colocan las señales del rodeo: el saldo de cintas de colores y trozos de orejas que ha dejado

la identificación del ganado comunal. La llave es conservada por el presidente de la comunidad. Según los testimonios que recogimos, el «cofre» —cuya profundidad no sobrepasa el medio metro— estaba cubierto por varias piedras especialmente planas hasta hace algunos años, cuando fueron reemplazadas por la tapa de hierro. Los primeros en acudir hasta allí son los padrinos, quienes deben portar las señales en una manta con listas de colores similar a aquella que cubría la mesa de las autoridades. El padrino y la madrina sostienen ambos extremos de la manta, en cuyo centro se mece el preciado contenido. Esta es la descripción de un comunero en los momentos previos:

> El padrino va a enterrar las señales. Luego vienen los caramelos, los confites y la cerveza para todo el público. Los padrinos van a ir bailando hasta el cofre, agarrando una manta-*cata* de Castilla, de multicolores. En esa manta ellos van a llevar las señales así, bailando. Envuelto en una manta-*cata*. En la iglesia hay un depósito: dentro de ella hay una *parqa* llena de vino y hojas de coca. La *parqa*, que es macho y hembra, tiene su flor también. Eso lo van a enterrar los nuevos mayordomos. Los mayordomos cesantes en cambio van a retirar las *parqas* que han puesto allí el año pasado.

Decenas de personas rodean el «cofre». Quizá predominan las mujeres, los niños y los jóvenes venidos de la costa. Están los padrinos y el presidente de la comunidad. Iluminan el suelo, las velas encendidas que llevan en sus manos, las linternas y las luces intermitentes de las cámaras fotográficas que los parientes y curiosos agitan sobre las cabezas y las banderas de los mayordomos. Las campanas vuelven a ser repicadas. El presidente extrae las *parqas* dejadas el año pasado por los mayordomos cesantes y se las entrega. Luego, recibe los objetos que los padrinos dan al presidente para ser dejados dentro del cofre: los trozos de orejas y las cintas, los bolos de coca —llamados *cocachus* en San Juan de Viscas— que fueron *chacchados* desde la ceremonia del corte de cintas, las *parqas* —adornadas de flores y llenas de licor— de los nuevos mayordomos, y varias velas que son encendidas una vez dentro. Lentamente, el presidente ordena los objetos dentro del cofre. Al mismo tiempo, se pronuncian discursos y se entonan cantos más o menos improvisados y motivados por la ebriedad, que vence a unos más que a otros. Este es un fragmento del discurso que uno de los mayordomos nuevos dio durante el entierro de las señales: «[...] A quien me pasa la obligación más grande, lo que es un banco comunal, o nombrado por orden regular de nuestra comunidad, yo le agradezco bastante. A usted le agradezco, a todos los presentes, a mis acompañantes, a mis familias, a mi padrino, sobre todo a mi padre quiero darle saludos».

A continuación, el padrino del mayordomo nuevo —que hasta entonces se ha ocupado de exhalar, agachándose, dentro del cofre, el humo de dos cigarrillos fumados simultáneamente— responde con las siguientes palabras:

> Es para mí una emoción muy grande encontrarme dentro de esta comunidad y de relacionarme con toda mi gente, con todos mis paisanos, y con toda esa gente foránea que ha tenido la oportunidad de gozar de nuestra tradición de Vichaycocha. Si bien es cierto que Vichaycocha es uno de los pueblos más alejados de la provincia de Huaral, eso no quiere decir de que [no] se va a quedar a la vanguardia del progreso y el bienestar de nuestra comunidad. Esperamos que con la fuerza de voluntad —con la perseverancia de esos hombres que han hecho de Vichaycocha, en aquellos tiempos, uno de los primeros pueblos de la provincia de Canta— que ahora sea uno de los primeros pueblos de la provincia de Huaral.
>
> Esperamos nosotros, los jóvenes, esperamos los comuneros, esperamos de esos niños, que vienen atrás de nosotros, que sean perseverantes y consecuentes. Para que en un futuro muy cercano saquen adelante el nombre de esta tierra que los vio nacer: Vichaycocha de mis amores. Es así que nosotros, como vichaycochanos residentes en otras latitudes, hemos tenido la oportunidad de pasar nuestro cargo de San Miguel en la capital de la República. Pero eso no quiere decir que nosotros [no] estemos presente aquí en Vichaycocha, compartiendo con las costumbres y las tradiciones de estos comuneros ¡De estos hombres que labran la tierra! ¡De estos hombres consecuentes! ¡Perseverantes! ¡De estos hombres que han de regir el futuro de esta tierra que los vio nacer! Es así que, como un vichaycochano más, estoy al servicio de esta comunidad que me vio nacer.
>
> ¡Vichaycocha no se debe quedar relegado! Vichaycocha no se debe quedar atrás. Siempre uno sigue el ejemplo. Y que eso queda en la memoria, y que eso queda en la conciencia de cada vichaycochano, para que sea en el futuro un hombre de bien, un hombre perseverante, un hombre que quiere el bienestar y el progreso de nuestro pueblo. En esta oportunidad estoy en Vichaycocha, conjuntamente con mis comuneros, con mi gente, con mi familia. Y ha sido para mi una gran satisfacción ser uno de los padrinos en esta oportunidad. Pero eso no quiere decir que me voy a quedar atrás. El próximo año estaré conjuntamente con ustedes para festejar un aniversario más de esta fiesta tradicional del patrón del pueblo, San Miguel de Vichaycocha.

Los presentes responden con varios hurras, alguien agita una botella cuya cerveza baña las cabezas de todos, y la banda comienza a tocar. El presidente enciende las velas dentro del «cofre» y cierra la cubierta bajo las banderas de los nuevos mayordomos. «¡Ay! ¡Ay! ¡Ay!» —profieren las mayoralas—. «¡Ay!» —responde en coro el grupo de mujeres que las rodea—. La oscuridad ha cu-

bierto el cielo cuando, cerca de las siete de la noche, se termina de colocar las señales en el cofre y la tapa de metal es cerrada. Entonces, ya en ruedos, ya en parejas, los participantes del rodeo que aun permanecen en la plaza comienzan a bailar. La fiesta continuará hasta el amanecer, «según la resistencia y el gusto de cada cual», pero ya no en la plaza, que pronto será dejada desierta, sino en las casas de los nuevos mayordomos.

3.6. Visita de los nuevos mayordomos a la estancia del ganado comunal (3 de octubre)

El 2 de octubre, durante la identificación del ganado y el inicio de las nuevas mayordomías, el vicepresidente de la comunidad nos dijo:

> Los becerros van a separarlos de su madre. Las crías las van a poner en un corral aparte ya para mañana. Porque mañana todavía continúa la fiesta arriba, en Maniascancha. Los mayordomos nuevos se hacen cargo desde que ha salido de la plaza. Mañana continúa la fiesta. Suben a la majada y hacen un nuevo control. Van a ir acompañados, van a bailar.

El día 3 de octubre, los nuevos mayordomos y sus esposas se mudan del pueblo a sus viviendas correspondientes en la estancia de Maniascancha. Durante los próximos doce meses, las dos parejas morarán allí, administrando el ganado que pasta en los alrededores de la estancia y el que permanece dentro de sus rediles. Este es el testimonio de un joven comunero de Vichaycocha:

> Los mayordomos pasan el cargo según la lista de comuneros. Cuando son elegidos, dejan todas sus cosas en el pueblo para salvar ese compromiso y suben a la estancia. ¡A la mujer tienes que llevarla! ¡Para que abrigue la chola, pues! Además, la señora es la que maneja la ubre de la vaca. Aparte, el primer día de cada mes tienes que servir a las autoridades del pueblo que suben a ver el ganado, a ver en qué condición está... El ganado particular del mayordomo elegido queda a cargo de sus familiares. Él tiene que ocuparse solo del ganado de la comunidad.

En la estancia de Maniascancha habita todo el ganado de la comunidad. Durante la mayor parte del año, el ganado pasta libremente dentro de su perímetro. Sin embargo, la estancia cuenta con tres rediles para reunir el ganado en el rodeo, o cuando se trata de separar las vacas de sus terneros. Además de una casa para cada mayordomo —una del patrón grande y otra del patrón chico—, hay una tercera vivienda para uso de la comunidad. Mientras aquellas

tienen muros de piedra, techos de paja y una sola gran habitación, esta posee techo de lata (llamado «calamina»), paredes de cemento y ladrillos, y está dividida en dos compartimentos.

La extensión total de los pastizales de Maniascancha —cuyo perímetro, delimitado con un pequeño muro de piedra, puede recorrerse en cuatro horas de camino aproximadamente— también está dividida en dos sectores idealmente equivalentes y correspondientes a cada uno de los mayordomos. En uno de los muros de piedra de los tres rediles de Maniascancha —que algunos gustan de llamar, por su cerco, «terreno amparado»—, se ubica una suerte de hornacina en la que se encuentran pequeños floreros y candelabros, pero ninguna imagen. Esta es la segunda de tres hornacinas visitadas este día: la primera es Pucapuquio —donde está la imagen del patrón chico, San Rafael—; y la tercera, Lulusa —donde se encuentra la imagen del patrón grande, San Gabriel—. Lulusa es llamada además «la mesa de Maniascancha». Ambas imágenes se encuentran sobre dos manantiales. El de Pucapuquio se localiza en el camino que conduce a Maniascancha; y el de Lulusa, en la parte alta de la estancia, más allá de sus viviendas y rediles. Estos manantiales alimentan sendos abrevaderos construidos con cemento y ladrillos, e indispensables para la subsistencia del ganado comunal.[37] Estos son los principales escenarios de la última jornada de las celebraciones del rodeo comunal en Vichaycocha.

i) Inicio del ascenso

En la madrugada del día 3 de octubre, un grupo de jóvenes allegados a los nuevos mayordomos sube a Maniascancha. Ellos trasladan, utilizando asnos y mulas, los enseres necesarios (ollas, camas, mercaderías, etc.) para la mudanza de los nuevos mayordomos a las viviendas de la estancia. Una vez arriba, después de tres horas de camino en constante ascenso, los mozos reúnen el ganado —disperso desde la noche de su despacho— dentro de los corrales.

a) Calautama

En el pueblo, cerca de las diez de la mañana, los nuevos mayordomos comienzan el ascenso. Los acompañan sus familiares, padrinos y amigos, además de, por lo menos, dos autoridades de la comunidad: el presidente y su secretario. Cada mayordomo parte por separado, pero tienen como punto de encuentro

---

[37] Una tubería lleva parte del agua de Lulusa hasta Maniascancha. Además de Pucapuquio y Lulusa existen los siguientes manantiales (en las que no se han hecho hornacinas, ni son visitadas durante el rodeo del ganado comunal): Conchapuquio, Pincespuquio, Aruru y Antapata.

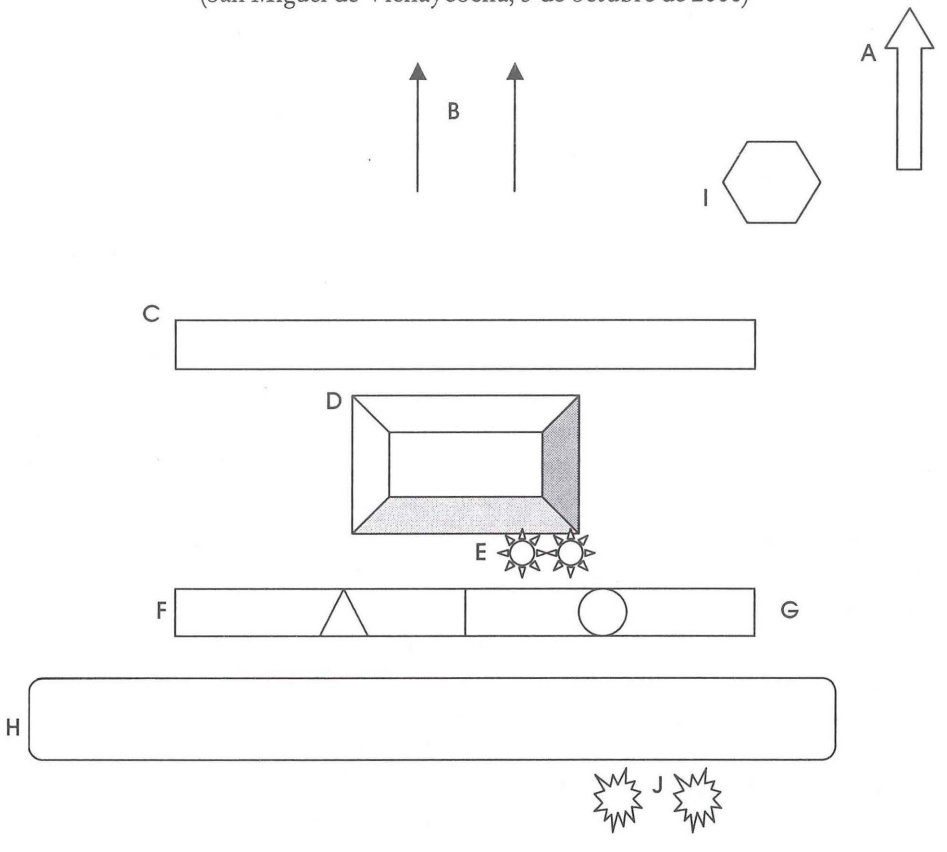
el breve llano de Calautama —a media hora de ascenso desde el pueblo— en cuyos rediles se reunió el ganado el día anterior. También están presentes los mayordomos cesantes, pero ahora sin comitiva ni emblemas: ni él porta su bandera, ni su mujer, el tamborcillo del rodeo. Cada patrocinador cesante integra la comitiva del nuevo mayordomo del patrón que a él le correspondió. El encuentro entre las comitivas de los patrones San Gabriel y San Rafael se produce pues en Calautama, desde donde aun es posible ver el pueblo. Los hombres y mujeres ya sentados —que suelen pertenecer a la comitiva del patrón grande— reciben a los recién llegados con agudos *wahes* que son respondidos del mismo modo.

Las cerca de cincuenta personas reunidas en Calautama se distribuyen en filas paralelas. En una, los hombres ocupan la mitad de la derecha, mientras que las mujeres toman asiento en la mitad de la izquierda. La fila homogénea es la formada por las autoridades y notables, todos varones. Esta fila, además, se encuentra separada del resto por un juego de mantas superpuestas, en el que —de modo similar a la mesa de autoridades del día anterior— se han puesto las hojas de coca, los cigarrillos, las botellas de licor y una bolsa de cal.[38] Sin embargo, esta vez no hay grupos enfrentados. Todos miran en la misma dirección: el precipicio hacia donde se encuentra el pueblo. Entre esta sima y la primera fila —que es la de las autoridades— se dejan plantadas, en el borde del camino, una al lado de la otra, las insignias de los nuevos mayordomos. Un poco más a la derecha, observamos una piedra plana de aproximadamente un metro cuadrado de superficie, en cuyo centro observamos una suerte de hondonada semiesférica, como la de un mortero. Fueron los comuneros de Vichaycocha quienes nos llamaron la atención sobre esta singular piedra, a la que llamaban *karpahuacuy,*[39] aunque no pudimos observar —aparte de haberse asentado cerca de ella— ninguna relación entre la roca y las acciones de la comitiva. Las mujeres dejan, detrás de ellas, dos canastas repletas de flores y el par de *tinyas* de las esposas de los nuevos mayordomos (véase figura n.° 16).

[38] En esta oportunidad tuvimos la ocasión de observar mejor esta singular disposición de los tejidos. La más grande es llamada *garacata* y se trata de una manta de lana de oveja llena de listas multicolores. Sobre ella se extiende una *lliklla*. La *lliklla* es una manta de felpa, cuyo fondo monocromo (usualmente de un rosado muy vivo), se cubre con dibujos de flores bordadas en varios colores (pero siempre muy claros). Hemos escuchado llamar a la *garacata*, también como *pulluycata* en la misma comunidad, y como *ushcata* en el valle del Mantaro.

[39] *Huacuy* es el nombre quechua de los porongos de arcilla donde suelen guardarse bebidas como la chicha de jora. Hasta allí parece haber una comparación entre la piedra hendida y un recipiente de líquidos. Sin embargo, no hemos podido averiguar el significado o la etimología de *karpa* (de cuya escritura, por tanto, tampoco estamos seguros).

Figura n.º 16
Distribución de los asistentes a la reunión de los dos nuevos administradores del ganado comunal en Calautama
(San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2000)



Donde	Representa
A	Dirección del pueblo de Vichaycocha
B	Banderas de los nuevos mayordomos
C	Autoridades y notables
D	Tejidos con cigarros y coca
E	Tamborcillos
F	Mayordomos nuevos y padrinos
G	Mayoralas y madrinas
H	Comitivas de ambos mayordomos
I	*Karpahuacuy*
J	Canastas de flores

Los subalternos o vocales, por orden del presidente de la comunidad, se encargan de servir, primero, vasos de chicha de maíz helada y, luego, copas de aguardiente mezclado con infusiones de hierbas («calientito»). No es esta la única función de los jóvenes subalternos: también deben repartir constantemente los cigarrillos y la coca, y deben limpiar de hojas y piedras, los espacios donde se instalará la comitiva y el juego de tejidos —muchas veces llamado «mesa»—. El cargo de subalterno es uno de los primeros que asume un comunero en el valle de Chancay. Según los mismos subalternos de Vichaycocha, este término designa en realidad hasta tres tipos de cargos, cada uno de ellos ocupado simultáneamente por dos comuneros: los regidores, los inspectores y los auxilios o vocales —que es la situación específica de los que están presentes en el ascenso—. Según estos jóvenes, las funciones de estos cargos —los de más baja jerarquía dentro del sistema— tenderían a confundirse en la actualidad.

Dispuestos de esta manera, los miembros de la comitiva reciben los ofrecimientos de los subalternos y beben, fuman y saborean las hojas de coca; se cuentan algunas bromas, las mujeres ríen o se distraen conversando. Antes de beber, sobre todo las mujeres, procuran derramar sobre la tierra un poco del contenido de su vaso o copa. Las hojas de coca —ofrecidas en el vacío formado por las dos manos— y los cigarrillos deben ser repartidos dos veces. Así, pues, en esta parada en el camino cada uno de los miembros de la comitiva debe fumar dos cigarrillos y «bolear» (mantener en los carrillos) dos puñados de coca. Una de las señoras nos dio la siguiente explicación: «Si no se *chaccha* la coca, si no se fuma, o si se bota al suelo el pucho [colilla del cigarrillo] o la bola de coca, en vez de dárselos al subalterno; el abuelo agarra a las personas y las capa».

En octubre de 2002, nosotros tomamos nuestro lugar en el sector de los hombres, pero cerca de las mujeres: les preguntábamos por la «mesa», por la extraña piedra y por esa suerte de amuleto proveniente de las entrañas de la tierra: las *ilas* (véase anexo). En nuestras conversaciones sobre estas creencias, las mujeres que nos escuchaban comenzaron a mirar detenidamente el suelo. «En las lagunas hay bastante» —nos decían—. Y una agregó: «Pero también en los cerros, como acá», y nos mostró una pequeña piedrecilla plana cuyos contornos formaban casi un círculo de cinco centímetros de diámetro. Acababa de recogerla a diez centímetros de distancia. «Esta puede ser *ila*; así son.» —terminó de decirnos y cambió de tema—.

Conservamos esa suerte de fósil. Estas *ilas* (llamadas *illas* en las regiones del sur) son pequeñas figurillas de piedra con forma de animales utilizados en la ganadería,[40] que en Vichaycocha se heredan de padres a hijos. Cuando insis-

[40] Cf. Mendizábal 1964.

timos en el tema, nos dijeron que las *ilas* abundaban sobre todo en una laguna llamada *yanakala*, cuyo nombre causó gran hilaridad entre los presentes. Ante nuestro desconcierto, algunos varones nos explicaron el motivo de las risas. Según ellos, *kala* es el entrecruzamiento inferior de las líneas de cumbre de dos cerros y, por extensión, es «cualquier abertura entre dos cosas o dentro de una sola». Sucedía que esta palabra sumada al término *yana* (color negro) —que es lo único que nosotros acertamos a traducir— daba la idea del genital femenino: la «abertura o hendidura negra, oscura». Estaba pues frente a un sutil juego de palabras en doble sentido: la laguna como sexo femenino, perfectamente ubicado, como la entrepierna, al medio de dos cerros empinados.Y era allí donde encontraban en abundancia las mejores *ilas*: esa suerte de talismán que hace reproducir el ganado, transformándolo en un enorme semental nocturno que cubre a las hembras.

Las mujeres, como el resto de los días anteriores, siguen, pues, permitiéndose bromas e insolencias. A nuestras preguntas posteriores responden —entre sonrisas—: «¡No sé!» o «¡Tú sabes y me preguntas por gusto!». Y cuando los hombres les recriminan sus palabras, una replica con una copa de aguardiente en la mano: «¡No sé, pues! ¡Yo solo sé chupar!». Y todos vuelven a reír, sin poder contenerse. Esta vez entiendo el doble sentido de «chupar»: beber, especialmente alcohol, y sorber cualquier líquido —lo que implica una connotación sexual evidente para todos—. Confirmo mi sospecha cuando otras mujeres agregan: «¡Pero si sabes chupar, eso ya viene con todo, pues!». Y todos estallan en risas.

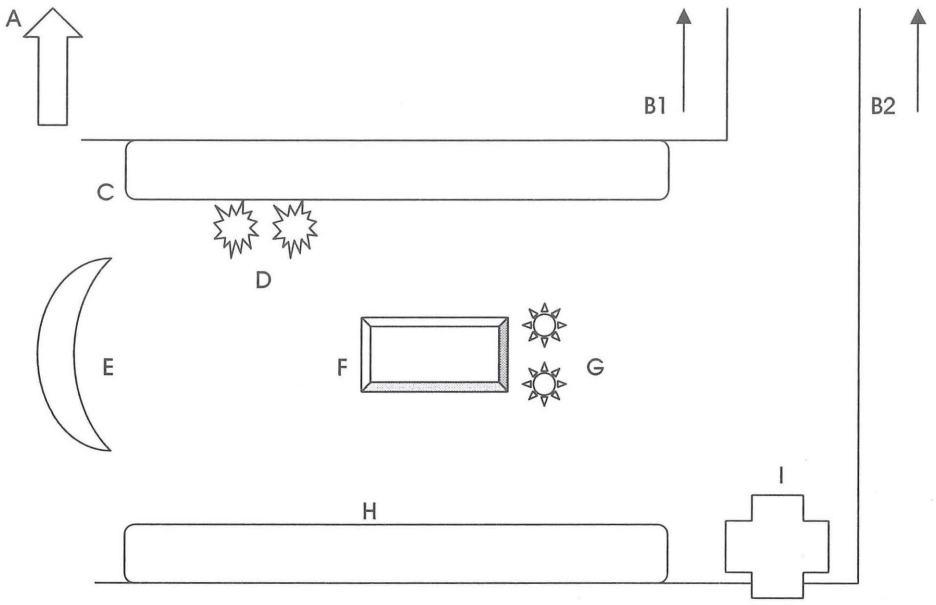
b) Pucapuquio

Antes de reiniciar el ascenso, se recogen todos los artefactos y los materiales de la expedición: los tambores, las banderas, la mesa, la coca, los cigarros y el licor. La banda de música comienza a tocar el *taki* de San Miguel, melodía especial que emprenderá detrás de la comitiva, siempre que esta avance encabezada por los mayordomos. Cada mayordomo nuevo camina acompañado de su esposa, portando sus emblemas e instrumentos. Nadie se detiene hasta llegar a Pucapuquio, manantial situado a más de cuarenta minutos de camino ascendente y límite inferior de la estancia de Maniascancha.

Muchos acontecimientos posteriores son similares a los de Calautama. Sin embargo, las diferencias no son pocas. Una vez en el manantial —cuyas aguas, como el nombre *(puka)* lo sugiere, manan de una tierra rojiza—, todos vuelven a sentarse en dos filas separadas por la «mesa» ritual. Esta alberga todos los elementos ya señalados, más dos *parqas*, una de cada mayordomo nuevo. Pero, esta vez, cada fila se sitúa frente a la otra. La fila de varones —que mira hacia el

abismo donde se oculta el pueblo— se localiza hacia el lado izquierdo del manantial y su hornacina. Justo frente a ellos, al borde de la pequeña planicie, está la fila de mujeres cuyas espaldas dan al camino que desciende al pueblo. Las canastas de flores han sido dejadas a sus pies; las banderas, en ambos lados del camino que conduce a Pucapuquio; y las *tinyas*, al lado de la «mesa» central completan el cuadro (véase figura n.° 17).

Figura n.° 17.
Distribución de los asistentes a la ceremonia en el manantial de Pucapuquio
(San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2000)



Donde	Representa
A	Dirección del pueblo de Vichaycocha
B1 y B 2	Banderas
C	Fila de mujeres
D	Canastas de flores
E	Banda de músicos
F	Juego de tejidos
G	Tamborcillos
H	Fila de varones
I	Hornacina y manantial

Como estaba previsto, los subalternos han limpiado el terreno de los restos de bosta y de piedras. Luego de un breve descanso, los mayordomos y sus esposas se ponen de pie y se dirigen a la hornacina y su alfaguara. Frente a ella, bailan provistos de sus artefactos: las dos banderas y las dos *tinyas.* Los acompañan, un poco detrás, los parientes y amigos más cercanos. Siguiendo el ritmo de la banda de música, todos cantan en coro, aunque son las voces femeninas las que predominan, el siguiente estribillo:

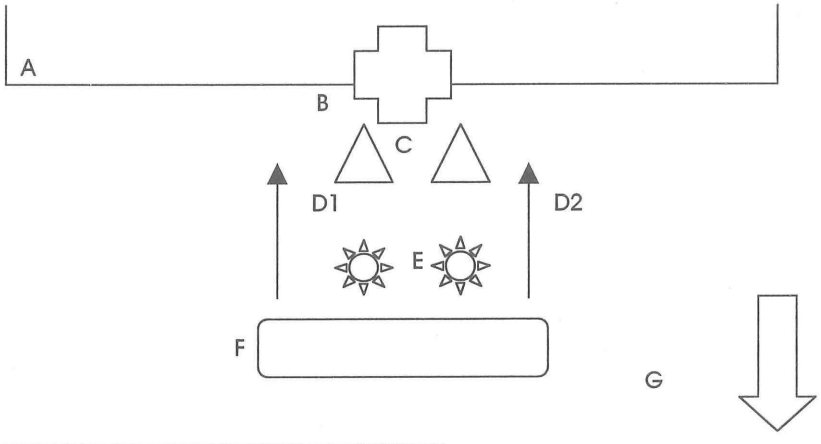
Abuelito de Pucapuquio
Kushi kushila
Shakia shakiala

Los subalternos reciben las bolas de coca que los miembros de la comitiva mantuvieron en sus canillas desde Calautama. Los mayordomos abren la hornacina. Esta consta de dos compartimentos: uno superior, donde se ubica una pequeña imagen de San Miguel Arcángel; y otro, debajo, donde se colocan y reemplazan los siguientes objetos: las *parqas* de los mayordomos nuevos del patrón grande y del patrón chico. Ambos cantarillos pareados están colmados de pequeñas cantidades de todos los licores que se hayan probado en las celebraciones del rodeo. En ellos se disponen, además, pequeñas flores de color amarillo, rojo y blanco; y se anudan sus diminutas asas con cintas del mismo color que las usadas en las orejas de las vacas a cargo de cada mayordomo. Junto a las *parqas* se dejan varias velas encendidas, muchos floreros renovados y algunos cigarrillos prendidos y acomodados de modo que puedan consumirse sin apagarse.

ii) Arribo a la estancia de Maniascancha

Después de aproximadamente cuarenta minutos, la comitiva deja Pucapuquio y recomienza el ascenso. La próxima parada será en Maniascancha, donde espera el ganado reunido por los mozos que salieron de madrugada. El camino toma más de media hora: tiempo penoso a esa altura superior a los 3 700 metros. La vista no percibe más que una pálida alfombra verde, que cubre unas formas que parecen empeñadas en la verticalidad. A pesar de la carencia de oxígeno y del frío, una vez en Maniascancha, los mayordomos nuevos bailan frente a la hornacina construida en el muro de piedra de uno de los rediles. La formación de baile es similar a la practicada en Pucapuquio. No hay ninguna imagen dentro de esa hornacina. Y tampoco hay ningún manantial (véase figura n.º 18). El estribillo de la canción varía de la siguiente manera:

Figura n.º 18
Distribución de los asistentes a la ceremonia en la hornacina de Maniascancha
(San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2000)



Donde	Representa
A	Perímetro del redil
B	Hornacina
C	Presidente y secretario
D1 y D2	Mayordomos y sus banderas
E	Mayoralas y sus tamborcillos
F	Banda de músicos
G	Dirección del pueblo de Vichaycocha

Abuelito de Maniascancha
Este año será conmigo...
El otro año será con otro...

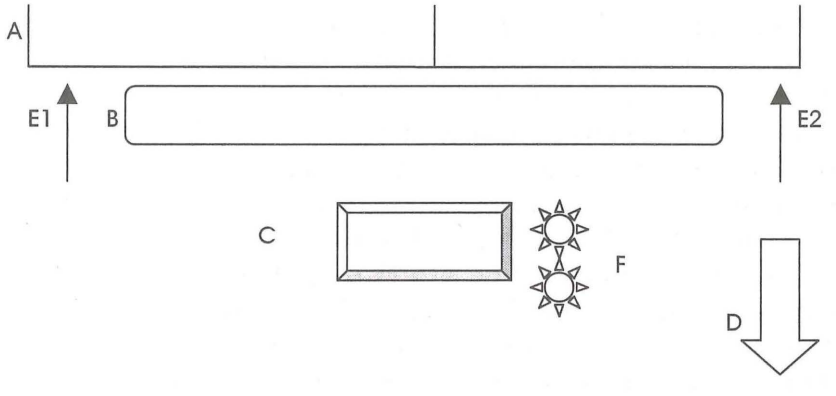
Abuelito de Maniascancha
Kushi kushila
Shakia shakiala

Mientras tanto, el presidente, ayudado por su secretario, comienza a limpiar cuidadosamente la pequeña hornacina de piedra. Coloca las flores nuevas: primero, las del mayordomo del patrón grande; y, luego, las del patrón chico.

No coloca *parqas* ni velas. Cuando cesan los cantos y atavíos en honor a esta suerte de imagen divina implícita, la comitiva se dirige a la vivienda correspondiente a la comunidad, bajo cuya fachada toma asiento. Las dos habitaciones de esta casa —cada una de las cuales pertenece a un mayordomo distinto— permanecen vacías. Frente a la fila de hombres recostados contra la pared, se encuentra el juego de tejidos y artefactos que conforma la «mesa».

A diferencia de todas las demás celebraciones de este cariz, ahora las mujeres están completamente ausentes. Ellas, divididas en dos grupos, permanecen en las viviendas de los mayordomos, ayudando a sus esposas en los preparativos del almuerzo y del posterior banquete para todos los visitantes (véase figura n.° 19). En Calautama, Pucapuquio y Lulusa —el último manantial hacia donde la comitiva se dirigirá—, los elementos de la mesa son proporcionados

Figura n.° 19
Distribución de los asistentes a la ceremonia en la casa comunal de Maniascancha
(San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2000)



Donde	Representa
A	Perímetro de la casa comunal
B	Fila de varones
C	Juego de tejidos
D	Dirección del pueblo de Vichaycocha
E1 y E2	Banderas
F	Tamborcillos

por los mayordomos. En este caso, las hojas de coca, las bebidas, y los cigarrillos ofrecidos sobre el doble juego de tejidos son provistos por la directiva comunal.

La comitiva masculina bebe, fuma y saborea la coca por espacio de media hora, antes de comenzar el rodeo de Maniascancha. Deberán confirmar el número y el estado de las reses entregadas, marcar a las que por alguna razón no fueron llevadas al pueblo (las reses preñadas, por ejemplo), y contar y clasificar los animales. Las clasificaciones fundamentales separan los toros de las terneras; las vacas que han parido y son ordeñables («vacas madres»), de sus crías; y las que serán fecundadas de los sementales en celo. Mientras los trabajos progresan, las mujeres invitan a los hombres menos ocupados a penetrar en las casas de los nuevos mayordomos. Allí, la mayorala y sus ayudantes sirven a los hombres una sopa caliente y un sabroso guiso. Los hombres comen recostados contra las paredes de la única habitación que, además de la «vicharra» (un horno pequeño hecho de piedras y barro «maduro»), contiene un hermoso catre de madera cubierto de muchas frazadas. Una vez que terminan de comer, los hombres regresan a los rediles donde las bestias continúan siendo domeñadas. Pero no todas las mujeres permanecen cocinando dentro de las casas, algunas proveen de sal —que vierten sobre las piedras planas de los rediles— a las reses que ya han sido identificadas y clasificadas.

Todas estas actividades en la estancia de Maniascancha toman entre dos y tres horas. Durante todo ese tiempo, en que los hombres se han trasladado a los corrales, las insignias de los mayordomos ocupan otro lugar: dejadas de pie sobre los muros de piedra que dividen los corrales, flamean agitadas por el brusco viento helado. Son las cuatro de la tarde, y la densa neblina que este viento trae desde el litoral ha cubierto ya todo el pueblo de San Miguel de Vichaycocha. Desde el borde del abismo de la estancia, la vemos ahora subir rápidamente hacia nosotros. Como si estuviese hirviendo una enorme cantidad de agua empozada en el fondo del valle, largos y delgados ases de vapor comienzan a rodear, primero, y a surcar, luego, la fría estancia de Maniascancha.

Una vez que todas las reses han sido identificadas y se han seleccionado aquellas que permanecerán en los rediles, los mozos las arrean hacia los pastizales que circundan la estancia. Siguen a los mozos y al ganado, los mayordomos nuevos, sus esposas y los músicos de la banda. La música y los gritos se confunden mientras la columna avanza y se pierde detrás de una loma. Los hombres volverán pronto; las bestias se dispersarán en los pastizales de esas alturas. Frente a la casa comunal, la comitiva vuelve a ocupar su lugar alrededor del juego de tejidos. Ahora las mujeres están presentes —a excepción de algunas que siguen preparando los manjares que serán servidos cuando la comitiva

retorne de Lulusa—. Se forman dos filas separadas por sexo y una frente a otra: las mujeres mirando a la vivienda de la comunidad y de espaldas al precipicio que separa la estancia del pueblo. Además del grupo de mujeres, observamos otros elementos nuevos sobre la «mesa»: confites, caramelos, galletas y *toffees*. Una mujer nos lo explica: «el abuelo de Lulusa es goloso».

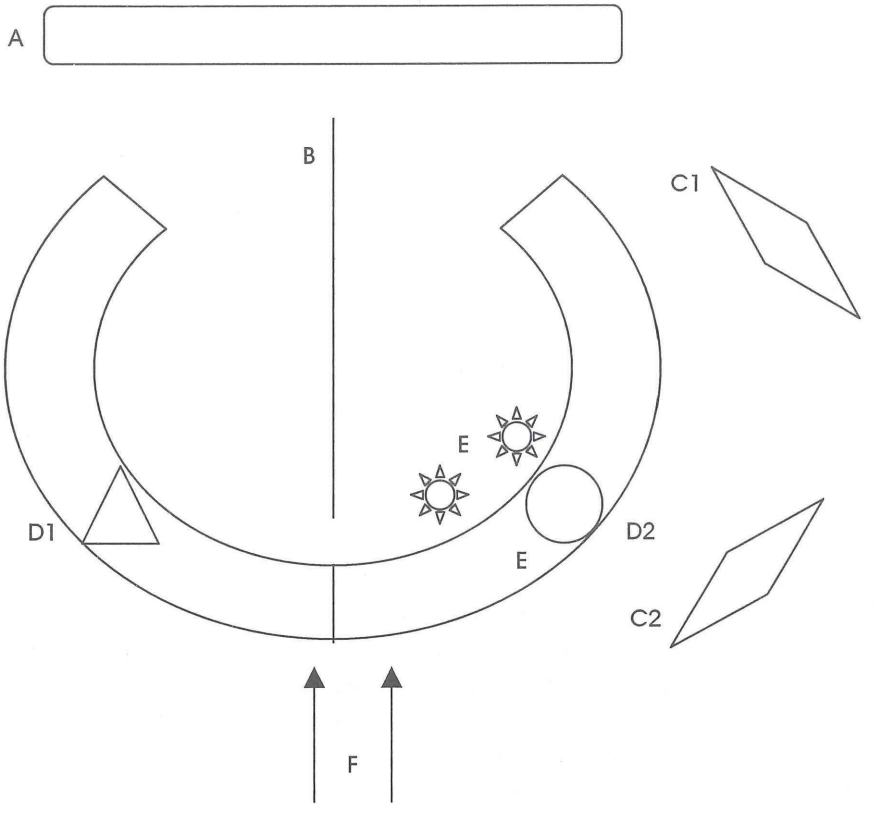
iii) Ascenso a Lulusa

Una vez que las reses se han perdido de vista en los pastizales y los mayordomos han vuelto, las comitivas parten hacia el manantial y hornacina más alta e importante de todas: Lulusa. El camino al abrevadero principal dura menos de media hora y tiene una pendiente poco elevada. A medida que avanzamos, una espesa niebla cubre rápidamente el espacio que dejamos detrás, dejando a Maniascancha completamente oculta. Cuando arribamos a Lulusa, la ancha explanada verde no tarda en ser invadida por la niebla. En medio de ella, los mayordomos y sus esposas emprenden, acompañados por sus exclamaciones y sus instrumentos de rodeo —la *tinya* y la bandera—, esa danza en círculos que han repetido tantas veces. Esta danza se realiza a diez metros del manantial y a esa distancia —a diferencia de los casos anteriores— la comitiva hará su primer descanso.

La comitiva toma asiento y forma un semicírculo abierto en dirección al manantial. Los hombres ocupan la mitad izquierda, mientras que en el lado derecho toman asiento las mujeres (esta distribución incumbe aun a las parejas de esposos). Todos se orientan en dirección a la hornacina. Entre la boca del semicírculo y el manantial de Lulusa se dibuja una línea recta e imaginaria a la que oímos llamar «el camino del abuelo». Lo oímos cuando los comuneros pidieron a un despistado acompañante de los mayordomos, venido de la ciudad, que no se quede acuclillado sobre esa línea. Las *tinyas* han sido dejadas a los pies de las mujeres, dentro del semicírculo. Las banderas, en cambio, permanecen de pie fuera de él, detrás de los asistentes. En medio de esta suerte de herradura, se tiende la «mesa» donde se realizan los mismos ritos que en las paradas anteriores. Los jóvenes, que se unieron a las comitivas en Maniascancha, se mantienen separados de esta formación: a uno y otro costado forman grupos conformados por varios mozos y algunas muchachas (véase figura n.° 20).

Una vez concluida la doble invitación de hojas de coca, cigarrillos y aguardiente, la comitiva se aproxima al manantial y su hornacina. Pero no avanzará toda: solo el presidente, su secretario, los mayordomos nuevos y los cesantes, la banda de música y algunos pocos allegados. De las treinta personas que han ascendido a Lulusa —debe tomarse en cuenta que muchas mujeres se han quedado en Maniascancha— solo la mitad arriba al mismo manantial. Los demás

Figura n.º 20
Distribución de los asistentes a la ceremonia previa al ingreso al manantial de Lulusa
(San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2001)



Donde	Representa
A	Manantial de Lulusa
B	«Camino del abuelo»
C1 y C2	Grupos de jóvenes sentados
D1	Mitad masculina de las comitivas de los mayordomos
D2	Mitad femenina de las comitivas de los mayordomos
E	Tamborcillos de las mayoralas
F	Insignias de los mayordomos

permanecerán a la misma distancia, especialmente los más jóvenes. El presidente y su secretario imitan a los padrinos de los mayordomos en el entierro del saldo de la herranza en el cofre de la iglesia. Ambos sostienen el doble juego de tejidos entre sus manos como las redes que previenen la caída de los trapecistas, y se acercan bailando hasta la alfaguara. Algunos comuneros de edad avanzada nos aseguraron que, hasta hace algunos años, quienes llevaban la mesa de esta manera eran los mismo padrinos. Pero, en los últimos años, los padrinos —que vienen de las ciudades de la costa solo para los días centrales de la fiesta— han obviado el último día de las celebraciones del rodeo y su vertiginoso ascenso. Lo demás, en cambio —nos dicen— no cambia. Los nuevos mayordomos del patrón grande se acercan agitando sus banderas, acompañados por sus esposas que cantan y tocan sus *tinyas*. Pero ahora deben cantar, además, el presidente y su secretario:

> Patrón san Miguel,
> patrón del pueblo,
> dame tu bendición para el año.
>
> Patrón san Miguel,
> tú me designaste
> en la asamblea del mes de enero.

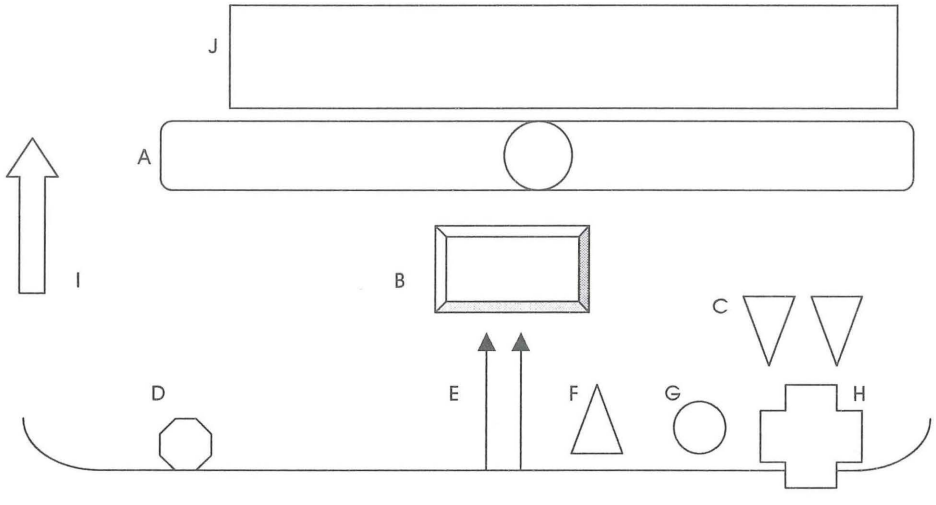
Todos, sobre todo las mujeres mayores, lanzan *wahes*. Un grupo de mozos enciende los explosivos que despegan al cielo dejando una estela naranja. Mayordomos y autoridades continúan bailando y cantando frente a la hornacina del patrón San Miguel. La mesa que entonces se extiende está compuesta solo por el más pequeño de los tejidos. Se invita la doble ración de coca, tabaco y alcohol por segunda vez. La «mesa» contiene ahora, además de los elementos puestos en las mesas anteriores, mayor cantidad de confites y flores.

Entre el estanque de agua y la hornacina de Lulusa existe un breve espacio rectangular de tres metros de ancho por diez de largo, aproximadamente. Allí se acomoda la reducida comitiva. Rodean la imagen —ubicada en el extremo izquierdo del rectángulo—, a un lado, las autoridades y los mayordomos nuevos y cesantes; y, hacia el otro lado, un par de mujeres encargadas de hacer los arreglos florales. El borde opuesto del rectángulo es ocupado por el resto de mujeres sentadas en fila. A la derecha de la hornacina, se encuentra una larga fila de hombres mayores, en uno de cuyos extremos están las banderas de los mayordomos. Sobre ese mismo borde, en el lado opuesto al de la hornacina, se juntan los comuneros más jóvenes y algunos visitantes. Los niños, en cambio,

están fuera del rectángulo: ocupan las peñas y salientes sobre la roca de donde brota el agua del manantial (véase figura n.º 21).

El vicepresidente toma la palabra: agradece a los mayordomos cesantes, elogia su administración del ganado comunal, y anuncia la apertura de la hornacina del patrón San Miguel. El secretario ordena a la banda que toque «la marcha del patrón San Miguel». Mientras el presidente limpia cuidadosamente

Figura n.º 21.
Distribución de los asistentes a la ceremonia en el manantial de Lulusa (San Miguel de Vichaycocha, 3 de octubre de 2001)



Donde	Representa
A	Fila de mujeres
B	Mesa ritual
C	Autoridades y mayordomos
D	Jóvenes
E	Banderas
F	Hombres mayores
G	Mujeres con flores
H	Hornacina y gruta
I	Dirección del pueblo
J	Abrevadero

el fondo de la gruta, los comuneros charlan en voz baja; sobre todo los hombres y mujeres mayores y más cerca de la gruta. Las mujeres ayudan al presidente con los atados de flores destinados a adornar la imagen de San Miguel. Los jóvenes, las muchachas, los músicos, los subalternos y los niños encaramados en las rocas conversan en voz un poco más alta. Y aun se gastan bromas, especialmente a las muchachas. Alguna de ellas llega a amenazar, medio en broma, a uno de los músicos: coge el percutor de la *tinya* y, colocándose delante de él, hace el ademán de golpearlo en la cabeza. El muchacho se protege la cabeza con las manos y al mismo tiempo dice, riendo: «¡No, mamacita linda, ya no te voy a fastidiar!». La muchacha y todos los jóvenes ríen tan alto que las autoridades les piden que se callen.

Dentro de la gruta, bajo la imagen del patrón San Miguel, se colocan los mismos objetos que en Pucapuquio. Agregando todos los bolos de coca (llamados *cocachus*) que los convidados han devuelto hasta entonces. Y colocan la *parqa* de cada uno de los mayordomos nuevos; después que los mayordomos cesantes han recibido, de manos del presidente, las que dejaron el año pasado. Los mayordomos cesantes se acercan a la hornacina en este momento. Mientras tanto, los mayordomos nuevos han permanecido muy cercanos y atentos después de cantar y bailar en su honor. Otros cantarillos pareados, aparentemente más antiguos, permanecen debajo de la gruta —en la que se observa además una imagen más vieja de San Miguel Arcángel—. Estas *parqas* no son reemplazadas por ninguna otra, pero son adornadas con gran cuidado y vueltas a dejar en su sitio. Una vez dispuestas todas las *parqas,* los mayordomos nuevos y cesantes deben beber, de pie frente a la imagen de San Miguel, el aguardiente de las templaderas: es el último «pecho a pecho» o enfrentamiento entre mayordomos.

Una vez que han bebido el aguardiente, se vierten gotas de alcohol sobre la urna bajo la hornacina, y el presidente deja las templaderas en el umbral, junto a las *parqas* antiguas. Enciende las velas sobre los candelabros —cuya forma, a pesar de su fabricación industrial, recuerda mucho a la *parqa*—. En este mismo lugar, mensualmente y acompañado de otros miembros de la directiva comunal, el presidente celebrará los mismos ritos —pero sin tantos asistentes ni músicos—, cuando arribe a Maniascancha para supervisar el estado del ganado. Ahora se arrodilla frente a la urna y murmura palabras inaudibles durante breves minutos. Se levanta y termina de disponer las flores y las *parqas* viejas que se quedarán en la gruta. Entonces, vuelve a tomar la palabra, dirigiéndose a los nuevos mayordomos: «¿Juráis administrar bien los bienes comunales de San Miguel de Vichaycocha y el ganado que se os concede?» —pregunta—. «¡Sí, juro!» —responden—.

Inmediatamente después entrega las llaves de las hornacinas a los mayordomos nuevos: la llave de la celda de Pucapuquio, al mayordomo del patrón chico, San Rafael; y la de Lulusa, al mayordomo del patrón grande, San Gabriel. El secretario reparte varias botellas de licor para que todos puedan beber simultáneamente, y cierra la gruta con una piedra plana. A la orden del presidente, que brinda con los mayordomos, todos apuran sus vasos de alcohol. Los patrocinadores cantan:

> Puquialcito de Lulusa,
> dulce, dulce como el vino,
> donde bebe mi toro padre,
> juntamente con su vaquero.

La niebla ha cubierto ya Lulusa. Los jóvenes que permanecieron abajo, a menos de ocho metros, han dejado de ser visibles. Solo se oyen, de vez en cuando, sus voces y risas ocultas. El sol aun permanece en el cielo, pero transformado en una pálida luna incapaz de herir la vista. Los comuneros mayores lanzan *wahes* desde el manantial, los mozos responden desde más abajo: es la señal de partir. Cuando todos comienzan a descender, las mujeres de mayor edad se rezagan para salpicar con el contenido de las botellas y con los caramelos —de color azul, amarillo, verde, rojo, rosado, blanco, morado y celeste— de sus bolsas, las cabezas de la comitiva. Las ancianas gustan de comentar que los caramelos son granizada, y el alcohol es lluvia. Los mayordomos nuevos, siempre con sus artefactos, descienden bailando y echando *wahes*. Antes de regresar a Maniascancha, la comitiva —las dos comitivas iniciales se encuentran casi completamente unidas— se detiene en el último lugar desde donde subieron a Lulusa. Allí terminan de beber el licor que resta.

iv) Banquete en Maniascancha y retorno al pueblo de los hombres

A la neblina que cubre de blanco todo aquello a más de cinco metros de distancia, se suma ahora la oscuridad creciente de las seis de la tarde. Las mujeres adornan los cuellos de los hombres con nuevos collares, similares a las *wallchapas* del día anterior. El retorno a la estancia de Maniascancha es diferente al ascenso. Los mayordomos y su comitiva no se alinean en una columna ni guardan la circunspección del arribo a las hornacinas. Todos descienden con prisa y en grupos diferentes que no tardan en separarse y quedar completamente ocultos para los demás.

Nosotros bajamos acompañados de uno de los subalternos, un joven de veintiocho años, corpulento y hábil, llamado Javier Aguilar. Durante el des-

censo, quiso explicarnos, debido al interés que mostrábamos, algunas palabras quechuas que él había escuchado de su madre.

— ¿A ver, qué significa *shala*?
— No sé.
— «*Shala*» significa 'pedregal'. ¿Y qué quiere decir «*cachipiar*»?
— ¿«*Cachipiar*»? Tampoco tengo le menor idea.
— Quiere decir que comes quesillo con papa, pues. Así decía mi abuela cuando comía en su casa. Más fácil: ¿cómo se llama esta neblina, así, espesa?
— «*Pukutay*».
— ¡Ah, sí sabes! Mi abuela decía cuando había esta neblina y sus animales que pastaban en las alturas se perdían: «¡Esta alcahuete «*pukutay*» no nos va a dejar ver nuestros animales!».
— ¿Y cómo llamaban a los corrales de Maniascancha?
— Le decían «*Muyoq*». Y a las casas les llamaban «wai».
— ¿«*Wai*»? En Jauja le llaman «*wasi*».
— Ah, sí pues. Las quechuas varían. Acá es «*wai*».

Gracias a la orientación de nuestro guía, llegamos sin problemas hasta la casa comunal de Maniascancha. Esperan reunidas allí las mujeres que permanecieron en la estancia preparando los potajes especiales para la despedida de los visitantes y las autoridades. Mientras todos los grupos dispersos vuelven a juntarse, dos parejas nuevas bailan frente a la casa, en el mismo lugar en que se instaló la mesa antes de partir para Lulusa. Esta vez bailan las esposas de los mayordomos, no con sus maridos, sino con el presidente de la comunidad y su secretario. El baile además, no es intenso y competitivo, como el «pecho a pecho» en que los contendientes bailan sin tocarse las manos. El presidente, con la mayorala del patrón grande; y el secretario, con la del patrón chico, bailan tomados de las manos y acompasadamente. A su alrededor, los mayordomos giran agitando sus banderas. Cuando los músicos concluyen su melodía con la fuga, las mujeres arremeten repentinamente contra los hombres: es el último «toro-toro». El presidente y su secretario —las primeras víctimas en razón de su cercanía— corren a esconderse detrás de los espectadores, que no tardan en seguir su ejemplo y huir. Las risas se dispersan y aumentan al ver a los mismos mayordomos correr con sus banderas en la mano.

Cuando la banda cesa de tocar, todos entran al local comunal y toman asiento sobre las bancas dispuestas contra los muros. En el centro de la habitación, sobre un amplio mantel, se extienden abundantes papas recién cocidas,

varios moldes de queso y platos llenos de ají. Solo los varones toman asiento y, por lo tanto, solo ellos se sirven de los manteles extendidos en el suelo. Dos pares de mujeres ingresan a la casa comunal, trayendo dos tipos de postres: arroz con leche y mazamorra de leche. Cada año, los mayordomos nuevos ofrecen estos dos platos. Cada uno de ellos es encargado a un mayordomo diferente. La adscripción de los mayordomos a un postre no es permanente, sino que varía en cada rodeo. Si un año el mayordomo del patrón grande asume la preparación de la mazamorra de leche, el siguiente año será el mayordomo del patrón chico quien se encargue de su preparación. En cambio, del convite de papas, queso y ají se encargan ambos mayordomos nuevos (o, mejor dicho, sus esposas y sus ayudantes). Todos comen ávidamente las papas picantes y el queso fresco. Las mujeres establecen un circuito de ida y vuelta entre las viviendas de los mayordomos y la casa comunal. Tanto la mazamorra como el arroz dulce deben repartirse entre todos los asistentes, sin que falte ninguno.

Ahora que todos han probado los potajes del mantel y los traídos por las mujeres, se decide el descenso al pueblo. Está a punto de anochecer por completo. Regresan todos los que subieron a Maniascancha: los cuatro mayordomos y sus esposas, las autoridades comunales (presidente, secretario y subalternos), los músicos, los notables y los jóvenes. Este descenso muestra la misma premura que el anterior, pero es mucho más cuidadoso: es importante no perder la estrecha ruta, ni separarse del grupo. Se pretende formar una sola columna, donde los que van a la cabeza —los más expertos, jóvenes y de mejor visión— transmiten continuas advertencias sobre los desniveles y obstáculos. La información se traslada hacia atrás de boca en boca, pero no a todo el grupo. La densa neblina vuelve inevitable que la comitiva se divida en dos o tres grupos: los jóvenes serán mayoría en el primero, y los mayores en el último. Pero todos saben que vale más correr el riesgo de caerse por la prisa del descenso, a que la noche se cierna sobre ellos en medio de los empinados cerros que separan a la estancia del pueblo.

Las comitivas descienden pues en medio de ese espacio oscuro, solitario y frío. Pero no en silencio, ya que son frecuentes los gritos y exclamaciones. Algunos resbalan, los ayudan o se levantan solos y continúan caminando. Entre los jóvenes —cuyo grupo conformábamos—, el descenso era casi vertiginoso. Aun así, nuestras conversaciones y bromas se detuvieron cuando comprendimos que la noche había cubierto todo a más de medio metro de distancia. «Ya estamos cerca» —dijo el muchacho que encabezaba nuestra columna—. Las luces que alumbran la plaza del pueblo no eran visibles aún, hundidas al fondo del precipicio por cuyo borde avanzábamos lentamente, sujetándonos de las ramas y en silencio.

Fuimos el primer grupo en llegar a Huajlastama, un llano un poco más abajo de Calautama. Allí nos detuvimos, luego de media hora en la que caminamos apenas unos metros. Desde el cerro venían agudos gritos que parecían responderse unos a otros. Luego de casi una hora en que los demás grupos se dividieron, adelantaron y entrecruzaron, todos se reúnen frente al portón de madera que cierra el camino hacia el pueblo. El subalterno termina de repartir el aguardiente que ha llevado durante toda la expedición. Los hombres y mujeres, ahora prácticamente invisibles, reciben las copas sentados sobre las piedras, los montículos y el pasto de Huajlastama.

Cuando todos han descansado, los mayordomos dan la orden de formar un círculo mixto de danzantes: la última *kachwa* del rodeo. Sujetados de las manos, bailando y gritando, hombres y mujeres descienden hasta la plaza. Entran en ella y dan una vuelta a su alrededor. Pareciera que los danzantes fueran los únicos habitantes del pueblo. Nadie ocupa la plaza además de los danzantes. Lo mismo sucede en las calles que atraviesa la comparsa después de abandonar la plaza rumbo a la casa del mayordomo nuevo del patrón chico (en el barrio Pampa). La danza continúa frente a la puerta de su casa, siguiendo la pauta que concluye con el «toro-toro». Cuando termina la momentánea persecución de hombres, la comitiva ingresa a la casa (a la misma habitación donde el 1.° de octubre celebraron los preparativos del rodeo).

La distribución espontánea —ya que nunca hay nadie que disponga quién debe ocupar qué lugar— instala detrás de la mesa de los padrinos, a las autoridades, los notables y los mayordomos. Por su parte, las mujeres (incluidas las esposas de los mayordomos) se encuentran en las bancas que rodean la habitación. La fiesta continúa y el mismo dueño de casa se encarga de traer, junto con sus ayudantes, varios litros de cerveza. En medio de la habitación bailan, mostrando sus instrumentos por última vez, los mayordomos y sus esposas. Les sucederán diminutos ruedos, de apenas seis u ocho personas, siempre de ambos sexos.

Cerca de las diez de la noche, los miembros de la mesa inician una serie de discursos. Comienza un notable —mayor de sesenta años, robusto y adornado con un elegante sombrero— que agradece las bondades de la fiesta a los nuevos mayordomos. A continuación toma la palabra uno de los mayordomos cesantes, quien, además de dar las gracias a los mayordomos, declara: «Yo voy a estar presente en Maniascancha todos los primeros de mes, como un vaquero; aunque me van a criticar. Con mi instrumento [de música] voy a subir todos los primeros. Yo sé cómo es el sufrimiento en el trabajo de Maniascancha y todos los primeros yo voy a estar allá».

Sigue el dueño de casa y ahora nuevo mayordomo. Notoriamente exhausto y bebido, apenas puede hilvanar algunas palabras: «No hay que hacer caso a la chismosería, que es cosa de mujeres. Así viene la discordia de los dos mayordomos nuevos. Nosotros no vamos a consentir [...]». Un notable reitera el tema de las visitas a la estancia: «Yo voy a subir de vez en cuando. ¡Si los mayordomos fallan, le daremos su cuatro [castigo ritual]!». El nuevo mayordomo del patrón grande responde: «¡Su presencia hace bastante! ¡Nuestra comprensión le vamos a dar a todos y nuestra comunidad verá!». Luego habla el subalterno: «¡Hay que pasar el cargo con voluntad y empeño! ¡Yo sé lo que es mi pueblo!». Después de este apresurado intercambio de palabras, el comunero más viejo de todos, Víctor Taboada Valentín, se pone de pie lentamente. Todos guardan silencio: «Yo felicito a los nuevos mayordomos por recibir de voluntad el cargo. Así, la comunidad trabaja como un solo hombre. Yo soy padrino de Muñoz [el mayordomo nuevo del patrón grande] y subiré a visitar a los mayordomos a ver cómo se encuentran».

Finalmente toma la palabra el presidente de la comunidad —quien cerrará los discursos, que concluyen a su vez las celebraciones del rodeo—:

> Tenemos la presencia de dos universitarios de Lima, a quienes agradecemos. Quisiéramos la comprensión de los mayordomos nuevos, entre ellos, que van a tener un año en el cargo de Maniascancha. Un año se pasa rápido, pueden preguntar a otros. Varios ya han pasado su cargo. Así que se recomienda comprensión a los dos. Los acompañantes de ahora —los que hemos bajado de Maniascancha— deben ayudar a los mayordomos. Hay que cuidar Maniascancha, porque es el banco de Vichaycocha. Por eso es que tenemos nuestros locales comunales, tenemos nuestro «Custer» [el ómnibus nuevo de la comunidad] que es el orgullo de la comunidad. Siempre hay chismes que a veces llegan a la asamblea, pero no hay que hacer caso. Hay que vivir bien [...]

Cuando el presidente calla, todos comienzan a despedirse del dueño de casa, que intenta mantenerse de pie en el umbral de la puerta. Así termina el rodeo de Vichaycocha.

4
Canciones del rodeo recopiladas en el valle de Chancay (1999 - 2002)

Canción de un fondo que solo sospecho

Vicente Aleixandre

Las fabulosas celebraciones en las que los habitantes de esta comarca identifican su ganado vacuno —sea este de cada familia particular o de la comunidad en su conjunto— están siempre acompañadas de canciones. Los versos que las forman son más o menos espontáneos y conocidos por todos los habitantes del valle —algunos incluso trascienden más allá de la provincia—. Nosotros las hemos recogido casi siempre en el momento mismo de las celebraciones, de labios de músicos contratados —que pueden venir, según su fama, de pueblos más o menos lejanos— o de mujeres y hombres criadores o incluso de migrantes que vienen esos días desde la ciudad de Lima. Es difícil recopilar estas canciones fuera del contexto de la fiesta. Para el habitante del valle de Chancay, guardan una fuerte carga emotiva, que no parecen estar dispuestos a manifestar a cualquier forastero. Sin embargo, una vez en la fiesta, bajo la luna clara y el cielo negro de los meses de invierno, hombres y mujeres —adultos en su mayoría, pues son ellos los dueños del ganado— cantan a viva voz, solos o en grupos, y casi siempre con algunas lágrimas en sus rostros. Este es un breve testimonio.

Todas las canciones han sido recopiladas por nosotros, excepto las que se indica. El nombre genérico que se dan a estas composiciones es *taki*. Así, hacen referencia a animales específicos: «*taki* de la borrega», «*taki* de la vaca», etc; o a adscripciones sociales: «*taki* del barrio Cachir», «*taki* de la hermandad de San Miguel», etc. Por este motivo, en la mayoría de estos casos, hemos preferido poner el primer verso como título de la canción. Hay algunas excepciones: canciones singulares —llamadas yaravíes, *huahuayás, kiwyus*— que aluden a determinado momento de las celebraciones del rodeo: la copulación ritual de los terneros, o la parodia de las aves de las alturas hecha por los jóvenes. En tales casos —que son los menos— mantenemos el nombre dado por los informantes. En general, los versos de las canciones —especialmente aquellas denominadas *takis*— son intercambiables y mantienen un alto grado de variabilidad. Esta depende de la creatividad del intérprete, pero también de aquellas

frases que sus antepasados gustaron e hicieron conocidas. Existe un rasgo común a todos estos temas que nosotros nos hemos permitido omitir: cuando alguien termina una canción, exclama, junto con quienes lo escucharon, el típico grito del rodeo: el *wahe*.

Casi todas las canciones han sido recopiladas durante la identificación del ganado. El día consagrado a esta labor es también el momento privilegiado de las canciones del rodeo. No hemos encontrado tantas canciones en ninguna otra ceremonia, ni siquiera en aquellas tan íntimamente ligadas al rodeo como la contabilidad que realizan los capitanes en las alturas. En realidad, las únicas excepciones son los temas entonados por los adjudicatarios del ganado frente a los manantiales de la puna (temas 50, 51 y 52), y las canciones relacionadas con el particular baile que imita a las aves de alturas: el *kiwyu* (temas 47, 48 y 49).

1. Salió la vaca, salió el torero...

Salió la vaca, salió el torero.
¡Éntrale! ¡Éntrale! ¡Torero cobarde!
¡Cárgale! ¡Cárgale! ¡Vaquita matrera!
¡Tirátelo! ¡Tirátelo! Al torero.

2. Esta cinta que te pongo...

Esta cinta que te pongo
en tus bellas orejitas
es el recuerdo de tu dueño,
no lo vayas a perderlo.

Esta marca que te pongo
en tus bellas paletillas
es la firma de tu dueño,
no lo vayas a borrarlo.
Debes tener mucho cuidado.
Es el recuerdo de tu dueño,
debes tener mucho cuidado.

1 y 2 recogidas en Viscas (5/8/00).
Informantes: comunero de San Juan de Viscas
de aproximadamente 50 años (1),
y profesora de escuela (2).

3. Cachirpampa, su estancia...

Cachirpampa, su estancia
de mi *nataysenga.*
De la pampa, su comedero
tanque, puquio, su tomadero.
Cachirmarca, su comedero
de mi *shulaysenga.*[1]

Shulalanga, shulalanga
piriulla wayta[2]
Shulalanga, tandralalan
putrkula wayta.[3]

No me mojes *piriulla wayta*
porque mi mantita
ya está rotocito,
no me mojes agüacerito
de la puna.

Shulalanga, shulalanga
piriulla wayta
Shulalanga, tandralalan
putrkula wayta.

Wayrurita colorada
licorcito de Andahuasi
no me lo perturbes
a mis acompañantes.

¡Huay! ¡Huay! ¡Huay! ¡Huay!
¡Viva, viva, mi *nataysenga*!

4. Toro pinto está bramando...

Toro pinto está bramando
y el barrosito va contestando.

---

[1] Cachirpampa es la estancia / de la que tiene la nariz tullida. / La planicie es su comedor / el manantial es su abrevadero. / Cachirmarca es el comedor / de la que tiene rocío en la nariz.

[2] flor de *piriulla*

[3] flor de *putrkula.*

Con el chicote de los vasallos
ecos contestan desde las peñas.

Shururuy, shururuy
piriulla wayta.
Shururuy, Shururuy
patrkula wayta.

En piedra laja de Pampayaca
su sal le pone la vaquerita.
«*Cachi, cachi*» llama y ellas corriendo
a su querencia están llegando. [...]

Por la falda de Nacahuaca
viene bajando la majadita.
La polvareda van levantando,
sus luceritos siguen brillando. [...]

Qué bonito sale la luna
rodeada de sus estrellas.
Así mismo sale mi vaquillona
rodeada de sus vasallos.

3 y 4 recogidos en Viscas (28/8/99). Informante: Josefa Vilcas (criandera), quien acompaña la canción con la percusión de una *tinya*.

5. *Taki* del barrio Cachir

Cachir es mi estancia
donde cuido a mis vaquitas
donde comen mis vaquitas.
¡Viva, viva mi *nataysenga!*,
¡Viva, viva mi *goleshwaqra!*.

Aguacerito de la puna
no me mojes cuerpo entero,
porque mi mantita ya está rotocito
no me mojes cuerpo entero.

Hachinapa, hachinapa nataysenga.
Chinapaha, chinapaha shulaysenga.

Wayrorita colorada,
¡qué bonita color tienes!

Así mismo de mi patroncito,
su ponchito bonita color tiene.

¡Viva, viva mi *nataysenga*!
¡Viva, viva mi *shulaysenga*!

6. Estancia de Cachirpampa...

Estancia de Cachirpampa
tú nomás sabes mi sufrimiento
con mi *nataysenga*.

Cachirmarca, su comedero,
de la pampa, su puquialcito;
su aguadero de mi *nataysenga,*
de mi *shulaysenga*.

Viva, viva, mi *nataysenga,*
qolqeshwaqra, qolqeshchaki,
nataysenga.
Por ti como queso
por ti tomo leche,
Viva, viva, mi *nataysenga.*

Ahí viene la lluvia,
Chukapampa va nevando
porque viene la lluvia,
mi mantita está rotocito,
no me mojes cuerpo entero.

Piriwllala, piriwllala wayta
patrkula, patrkula wayta.

7. Aumentarkuy, aumentarkuy...

Aumentarkuy, aumentarkuy,
veinte *yarkuy,* treinta *yarkuy*
nataysenga.

Por usted estoy bien comido,
bien bebido,

nataysenga, shulaysenga.
Usted eres mi madre
Usted eres mi padre
mi *shulaysenga.*

Aumentarkuy, aumentarkuy,
nataysenga, shulaysenga
Viva, viva, mi *nataysenga,*
hoy día es tu fiesta.
Shulaysenga, aumentarkuy
atuykaman, veinte *yarkuy,*
treinta *yarkuy, nataysenga.*

Esto nomás puedo,
señor, ya no puedo.

5, 6 y 7 recogidos por Alex Huertas-Mercado
y Juan Javier Rivera en Viscas (28/8/00).
Intérpretes: Augusto Naupa (voz) y su
madre Josefa Vilcas *(tinya).*

8. Linda vaquerita...

Linda vaquerita
cuanto gusto tengo para brindar a mis amigos.
Linda vaquerita
estaré presente para festejar tu fiestecita

9. Desde Andahuasi hasta Acobamba...

Desde Andahuasi hasta Acobamba,
¡ay! ¡qué bonito corre el viento!
Así lo mismo corre mi vaca.
¡Ay! Rodeadita de compradores.

Esa media vuelta, eso sí sabrás;
tomar lechecita, eso no sabrás.

De esta banda a la otra banda,
mi torito va mugiendo.

En sus versos va diciendo:
«¡No me vendas, quiero quedarme!».

8 y 9 recogidos por Dolmar Montesinos y Juan Javier Rivera en San Juan de Viscas (29/8/00. Desentierro de las señales).

10. Avioncito que pasas por lo alto

Avioncito que pasas por lo alto,
tú que miras a todos los ambientes de la naturaleza
lo mirarás a mis vaquitas,
que mis vaquitas bellas perdidas
recuperen sus estancia que han perdido.

Recogido en Viscas (28/8/00. Despacho de las reses). Informante: Aquiles Pastrana, director de la banda Vanguardia Carmelita.

11. En su majada de mi vaquita...

En su majada de mi vaquita,
ha cantado un huaychaucito.
Eso había sido la mala señal,
para perderlo a mi vaca madre.

Cinta roja, cinta rosada
le pongo a mi vaquita,
para que lo miro de muy lejos,
yo soy vaquero de Cachir.

Recogido por Juan Javier Rivera. Viscas (28/8/00).
Informante: arpista contratado residente en la ciudad de Lima.

12. De esta banda a la otra banda[41]

De esta banda a la otra banda,
mi torito va mugiendo,

[41] Comentario final: «¡Claro que el queso es saladito! Cuando se acaba el queso, ya no hay con qué comer. La papa sola no te da gusto. El queso acá es rico ¡ay, caramba!».

en sus ecos va diciendo:
«¡No me vendas patroncito!»

De esta banda a la otra banda,
mi torito va mugiendo,
en sus ecos va diciendo:
«¡No me vendas *wacherito*!»

¡Qué bonito juega el aire
con las hojas de *huamanripa*!
Así lo mismo juega el cuchillo
en sus orejas de mi becerro.

¡Qué bonito sale la luna!
¡Relumbrando el mundo entero!
Así lo mismo brilla la luna
en sus orejas de mi becerro.

¡Qué bonito sale la luna!
¡Relumbrando el mundo entero!
Así lo mismo, mi torito,
rodeadito de compradores.

¡Alfalfita verde, flor moradita!
¡Alfalfita verde, flor moradita!
¡Tú eres el alimento de mi vaca madre!
¡Tú eres el alimento de mi vaca madre!

¡Qué bonito se ve mi torito pinto!
¡Qué bonita se ve mi vaquita lila!
¡En medio de tantas, tantas vaquillonas!
¡En medio de tantas, tantas vaquillonas!

Un pedacito de queso,
dulce más que la miel.
Cuando se acaba mi queso,
ya no hay con qué comer.

13. Alfalfita verde

¡Alfalfita verde, flor moradita!
¡Tú eres el alimento de mi vaca madre!
¡Tú eres tónico fino de mi padre toro!

¡Qué bonito se ve mi torito fino!
¡Qué bonita se ve mi vaquita madre!
¡En medio de tantas, tantas vaquillonas!

¡Pobre vaquerita, cómo lloraría!
¡Pobre vaquerita, cómo sufriría!
Manta en el hombro, soga en la mano,
manta en el hombro, *shucuy* en la mano.

14. Cántaro lleno, lleno de chicha...

Cántaro lleno, lleno de chicha.
Para invitarles a los visitantes.

Como la araña venenosa,
tú has querido envenenarme.
Ese veneno que tú me has dado,
insatisfecho se ha avinagrado.

¡Vaquera, de esto te acordarás!
Mañana cuando me muera,
llorando te acordarás.

¡*Wachera*, de esto te acordarás!
Mañana cuando me vaya,
llorando te quedarás.

15. En su majada de mi vaquita...

En su majada de mi vaquita
ha cantado un *waychaoycito*
Esa había sido la mala seña
para perderlo a mi vaca madre.

Cinta roja, cinta verde
son los colores preferidos
para ponerle a mi vaquita
por ser el día de *shulaysenga*.

(12, 13, 14 y 15 recogidos en Viscas (28/8/00. Marcación del ganado). Informante: Lizardo Florecín Vargas. 30 años. Arpista natural de Viscas. Acompañamiento: violín interpretado por Antonio Florecín Vargas.

16. *Taki* de la vaca

Tanquecito de Conchán falda
¿Por qué te vas amarillando?
Cómo yo no me amarillo
A pesar que sufro tanto

Ya sé que viene ganadero
Preguntando por mi torito
Dos mil cuadras he caminado
Para encontrar a mi vaquita
Dos mil cuadras he andado
Para encontrar a mi vaquita

Corre, corre, corre,
corre vaquita.
En tiempo de invierno,
shucuy en la mano.
En tiempo de verano,
manta a la cintura.

17. Mañana cuando me vaya...

Mañana cuando me vaya,
nadie llorará por mi.
Solamente mi vaquita,
bramará al ver mi sombra.
Para pronunciar tu nombre
Necesito cinco flores:
ambarina, trinitaria,
rosa, dalia y alhelí.

La lechecita que me brindaste,
por falta de cancha no la tomé.
Ahora que tengo mi canchita,
toda mi leche quiero tomar.

16 y 17 recogidos en Vichaycocha (octubre de 2000). Informante: Hilario Mendoza Martel. 66 años.

18. Cerro en cerro he andado

Cerro en cerro he andado.
Mina en mina he recorrido.
Mejor mina es mi vaquita.
Mejor mina es mi torito.

¡Ay! Queso lao queso.
Traigo mi mantel grande.
¡Ay! Leche lao leche.
Traigo mi porongo grande.

19. Dice viene, viene, *ganandero...*

Dice viene, viene, *ganandero,*
Preguntando por mi vaquita
Dice viene, viene, *ganandero,*
Preguntando por mi torito.
Tal vez vendrá bien embarrado
Con el polvo del camino.

Waran minan wañukuptin
rosa purpurina,
Piraq mairaq watukushunki
Clavel rosa *wayta.*

De aquellos cerros verdosos,
baja la nube espesa.
De las ubres de mi vaquita,
la leche como la nieve.

18 y 19 recopilados en Vichaycocha (octubre de 2000). Informante: criador y comunero.

20. Mi torito bramando...

Mi torito bramando,
en su bramido me dice:
«ganadero de bancarrota»,
o «camalero de vaca rota».

¡Arriba los ganaderos y abajo los camaleros!

Shururuy, shururuy,
Shururuy wayta
Piruruy, piruruy,
Piriulla wayta

Shululuy, shululuy,
Shuruqmi wayta
Piruruy, piruruy,
Piriulla wayta

Canción recogida en Vichaycocha (octubre de 2000). Informante: Aquilino Neri Larios (quien afirma repetir la canción de su abuela). 61 años. Reside en Lima y es ingeniero mecánico de profesión.

21. Cinta morada, cinta rosada...

Cinta morada, cinta rosada,
es el orgullo de mi ganado.
Veinticuatro del mes de junio,
Aniversario de mi ganado.

A la bajada de Pachcopucro...

Recogido en Vichaycocha (octubre de 2000). Informante: Salomé Estela Mendoza. Comunero.

22. Yaraví durante la *pulla*[42]

¡Clavel wayta! ¡Huay!
¡Clavel wayta lay!
¡Ay, ay, ay, huay!
¡Templadera! ¡Huay!
¡Templadera lay!
¡Ay, ay, ay, huay!

¡Patronitay! ¡Huay!
¡Wayta puna lay!
¡Llawi pulla lay!
¡Llawi pulla lay! [...]

¡Ayayay! ¡Lukyak lay!
¡Yayay! ¡Lukyak lay!
¡Patronitay! ¡Huay!
¡Wayta puna lay!
¡Templadera huay!
¡Templadera lay!
¡Ay, ay, ay, huay!
¡Deshonradorniwa!
¡Ay upyarkuna lay! [...]

¡Ayayay! ¡Lukyak lay!
¡Yayay! ¡Lukyak lay!
¡Patronitay! ¡Huay!
¡Upyarkuna lay!
¡Clavel wayta! ¡Huay!
¡Clavel wayta lay!
¡Ay, ay, ay, huay!
¡Shulaysenga way!
¡Wayta puna lay! [...]

¡Nataysenga lay!
¡Wayta puna lay!

---

[42] Este tema fue interpretado por una mujer a la que en seguida respondía un coro, también de mujeres, con extensas y agudas exclamaciones. La manera en que la mujer sostenía la voz y aun el modo en que se estructura el discurso —a diferencia de los *takis* y los *kiwyus*, aquí se trata de exclamaciones prolongadas— parecen ser propias solo del momento de la *pulla* (la copulación ritual de los terneros). Aquí presentamos una transcripción tentativa a partir de nuestra pobre grabación magnetofónica y nuestros escasos conocimientos del quechua.

Canción recopilada en Vichaycocha (2/10/00) por Salomé Estela, comunero. Informante: mujer de 40 años, pariente de Salomé Estela.

23. Del árbol más elevado...[43]

Del árbol más elevado
la mejor fruta se pierde.

Del jardín más cultivado
la mejor flor se marchita.

Del lugar más controlado
la mejor chica se pierde.

Esta arpita que yo lo toco,
canta y llora.
Una cholita visqueñita,
mucho mejor.

24. Mariposa...[44]

Mariposa, mariposita
eres bonita como las rosas,
como las rosas de mi jardín.

Ay, mariposa, mariposita
eres bonita como las flores,
como las flores de mi jardín .

---

[43] Comentario respecto a los dos últimos versos («una cholita visqueñita [canta y llora] mucho mejor»): «la mujer canta y llora mucho mejor que el arpa, porque el arpa nunca por nunca te va a hacer el amor. Puede conseguirte un amor sí».

[44] El intérprete hizo el siguiente comentario antes de tocar: «Me enseñaron cómo inspirarme. Por decir, miro los pueblos, o miro las mujeres, miro los árboles, o miro el paisaje; de eso me inspiro para sacar una canción. Porque tengo un arpa. Con mi padre que está en el cielo tocábamos en instrumentos viejitos. [Se emociona. Quiere llorar]. Pero yo sabía ahorrar mi dinero y me compré un arpa siquiera para ganarnos un dinero. Vivo de la música, mi ganado y la agricultura. No diré que tocamos constantemente. Solo en las fiestas: en Cormo, en Pirca, en Baños. Cuando se presenta, solo o con Juventud Visqueña». Y este comentario final: «se compara a la mujer con la mariposa, a la mujer que se va, que te abandona, ya no se la recoge; y a la que viene, se recibe bien recibido».

¡Cómo he sufrido, amigos míos!
Para que se vaya y no se le vea...
Aunque se vaya, siempre regresa
muy convencida de su destino.

¡Paloma!

Paloma que andas volando
por las orillas del río
préstame tus aventuras
para seguirla a mi cholita.

¡Amor!

¡Ay, amor, qué estarás haciendo!
¡Ay, amor, qué estarás haciendo!
Estarás llorando, estarás sufriendo
por ese muchacho que no vale nada.

29 y 30 recogidos en Viscas (28/8/00. Día de la marcación del ganado). Intérprete: Lizardo Florecín Vargas, de 30 años. Arpista natural de Viscas. Acompañamiento: violín interpretado por Antonio Florecín Vargas.

25. No eres una de las tantas que encontré en mi camino

No eres una señorita, tampoco eres nada mío.
No eres una de las tantas que encontré en mi camino.
Por eso yo he venido a demostrarte mi cariño.
...Te llevaré los domingos.

¡Ay, me rompió el corazón!
¡Esa huaralina me rompió el corazón!
¡Ay, me rompió el corazón!
¡Esa chinita me rompió el corazón!

Cuando era pollito,
las gallinas me picaban.
Ahora que soy gallito,
las gallinas me las pagan.

«Zapatito», me estás diciendo.
Zapatito te voy a dar.
Si me sacas la vuelta,
chimpún te voy a dar.

Canción recogida por Juan Javier Rivera en Viscas (29/8/00. Entierro de las señales). Informante: hombre de 50 años, natural de Viscas.

26. De la tomá nace el agua...

De la toma nace el agua,
de los árboles el viento.
De ti, linda cochanita,
nace el amor verdadero

Recogido en Vichaycocha (3/10/00). Informante: mayordomo nuevo del patrón chico.

27. Los domingos yo te esperaba...

Los domingos yo te esperaba
en el parque de nuestro barrio.
Como costumbre tú llegabas
arregladita de mamacita.
Cuando llegabas tú me decías
«¡Ay, angelito, contigo solo!».
Cuando tú estabas conmigo,
bien arregladita andabas,
también con tu plata andabas.
Ahora que te has ido con otro,
todo cara sucia tú andas,
vendiendo chupete en la parada.

28. Ya no me importa que me ames...

Ya no me importa que me ames,
no me interesa que me quieras.
Solamente vengo a decirte,
que no hables mal de mi vida.

Ahora tengo otra chiquilla,
que me quiere con cariño.
No como tu amor voluble,
que jamás me ha correspondido.

Si algún día yo me vaya,
te acordarás de mi querer.
Otros amores encontrarás,
igual al mío, eso jamás.

¡Qué diciendo! ¡Qué pensando!
¡Ya estarás cantando!
Seguramente, de haber visto una visqueñita
¡Qué diciendo! ¡Qué pensando!
¡Ya estarás llorando!
Seguramente, de haber visto una visqueñita

Arpa y violín nunca se muriera.
Cuatro visqueñitas antes se murieran.

¡Cuatro cabezones antes se murieran!

... no me niegues esa tu boquita,
ahora dime todas las verdades.

Visqueñita, tú eres la culpable
para andar llorando por estos lugares.
Tanto que te quise, tanto que te amaba;
piensas olvidarme, eso no es posible.

Puedes llorar, puedes sufrir,
habiendo tantas hermosuras
por docenas, por montones,
como los limones.

Cómo te gusta verme llorar,
cómo te gusta verme sufrir.
Me estás queriendo, dices que no,
me estás amando, dices que no.

¡Ay, totorita del maizal!
¡Ay, totorita del totoral!
Dime, si puedes, qué voy a hacer...

27 y 28 recogidos en Viscas (28/8/99). Conjunto musical compuesto por un batería y un *huayro*. Intérpretes: dos jóvenes de aproximadamente 25 años.

29. Siempre entregaste tu confianza, tu amor y tu cariño...

Siempre entregastes tu confianza, tu amor y tu cariño,
yo nunca supe valorarte delante de toda la gente.
Admiro yo tus cualidades sabiendo muchas cosas;
nunca le dastes importancia a los engaños que te hice.

Tú me entregastes tu confianza, tu amor y tu ternura,
yo nunca supe valorarte delante de toda la gente.
Admiro yo tus cualidades sabiendo muchas cosas;
nunca le dastes importancia a los engaños que te hice.

Siempre recuerdo tus palabras muy lindas que me decías:
«Nunca habrá mujeres que te quieran de verdad, como yo te amo».
El tiempo sí me ha demostrado, tuvistes muchas razones;
ellas se fueron, solo queda su cariño verdadero.

Esos corazones que ayer fueron mías,
nunca fueron buenas,
y otras mentirosas.

Recuerdo a recuerdo,
tal vez volvería,
si me regalas una miradita.

A la celosa,
se le mete palo, se le mete fuego,
por escandalosa.

Canción recopilada por Eduardo Linares y Juan Javier Rivera. Intérpretes: Conjunto musical «Los compadres de Sumbilca», compuesto por arpa, *huayro* y violín. Viscas. 28/8/99.

30. Hermosa chica eres tú...

Hermosa chica eres tú
¡Qué lindos ojitos negros!

Blanca como la nieve,
hermosa como sus paisajes.

Yo me enamoré de ti,
sin saber que me amabas.
Cómo quisiera tenerte
tenerte aquí en mi pecho.
Así poder abrazarte
y entregarte todo mi amor.

Siempre fuiste caprichosa,
orgullosa, incomprensible.
Arruinaste mi cariño,
ahora me estás llorando.

Ya me voy de aquí,
para no volver,
porque tus ojitos
no quieren me mirar.

31. ¿De verdad será si me quieres...?

¿De verdad será si me quieres
o me estarás engañando?
Avísame tu descontento,
para buscar tu reemplazo.

Dos corazones amantes
puestos en la balanza
el uno quiere justicia
el otro pide venganza.

¡Ay, mi palomita! ¡Ay, mi palomita!
Volando se fue.
Dejando su nido, dejando su nido
con otro se fue.

Una, dos y tres, ya estoy en tu lado;
cuatro, cinco y seis, ya estoy en tus brazos.
Por eso yo he venido a demostrarte mi cariño,
y si tu mami me ayuda, te llevaré yo conmigo.

32. Cuánto gusto yo tuviera...

Cuanto gusto yo tuviera
si tu mamita te dejara,
a la medianoche yo te viera,
boca arriba, boca abajo.

Ay, palomita, paloma,
paloma blanca del campo.
¡Cómo nomás te olvidaré!
¡Cómo nomás te dejaré!

Recuerda, pues, palomita,
la noche que hemos pasado
¡Cómo nomás te olvidaré!
¡Cómo nomás te dejaré!

¡Ay, palomita!
Paloma blanca sin corazón.
«Te quiero» —dices—; «te amo» —dices—;
y sin embargo, me haces llorar.

33. La luna y las estrellas...

La luna y las estrellas,
ellas saben cuánto te quiero y te amo,
ellas saben que me muero sin tu cariño.

Tengo ahora otra chiquilla,
que me quiere con cariño.
No como tu amor voluble,
que jamás me ha correspondido.

Pasaste arriba, pasaste abajo,
como si fueras buena mujer.
Pero chinita, no sabes nada,
nada de nada, ni cocinar.

Quiero tomar para olvidar,
pero eso no se puede lograr.
Por ella, seguiré tomando,
seguiré sufriendo,
fue mi gran amor.

Corazoncito, corazón,
corazón decepcionado.
Corazón ¿Cuál es la razón
para andar llorando?

34. Quisiera tenerte a mi lado...

Quisiera tenerte a mi lado
para complacerte toda mi alma y mi alegría.
Quisiera tenerte en mi vida
para yo tenerte en mi lado, corazón tú.

Ahora no lo quiero despertarte
para yo robarte, mi corazón.
Porque yo te quiero en el alma,
chiquita y ronda sumbilcana.

35. Al recordarme tu nombre, tristeza siento por ti...

Al recordarme tu nombre, tristeza siento por ti;
al recordar tu cariño, me pongo a llorar.
¡Decídate, pues, chinita, decídate de una vez!
Si tú me das tu cariño, al cielo te he de llevar.

Carrito de San Juan de Viscas, no tardes por favor;
quiero llevarla a mi amada lejos de su lugar.
Porque sus padres me odian dicen que no valgo yo,
pero mi humilde cariño nunca le haré faltar.

¡Qué mala suerte he tenido de enamorarme de la Rosa!
Yo tomando en las cantinas, ella llorando en la cocina.
¡Qué mala suerte habré tenido de enamorarme de la santa!
Yo tomando en la cantina, ella llorando en su casa.

36. Mañana cuando me vaya...

Mañana cuando me vaya,
llorando te quedarás.
Llorarás eternamente,
por el amor que se va.

Cómo quisiera darte yo un beso,
así llenarte de dicha y anhelo.
Y, de ese modo, borraré mi pena,
los sufrimientos que acaban mi vida.

Solo te pido que virgencita Carmelita
que me concedas la dicha de quererla,
tú bien lo sabes de sobra que soy bueno,
para entregarle con el alma mi cariño.

37. Quererte, amarte con locura...

Quererte, amarte con locura:
eso ya no, Marisela.
¡Cuando tomaba me mirabas con unos ojos!
Con unos ojos de culebra envenenada.

Sal, sal, sal, que yo te daré
zapatos y medias color de café.
Sal, sal, sal, que te esperaré
con cuatro patadas y un puntapié.

A veces no, a veces sí.
A veces sí, a veces no.
Esa chibola donde andará.
¡Ay, mamacita, no sé que hacer!

Pásame la mano por aquí nomás,
pásame la otra por allá nomás.
Si eres casadita, una sola vez,
si eres soltera siga nomás.

30-37 recogidos en Viscas (29/8/00. Entierro de las señales). Intérpretes: Damián Naupa Ureta (arpista)[45] y un violinista.

[45] El violinista Damián Naupa, de treinta años, es oriundo de Viscas. Sin embargo, hace veinte años que vive en Lima y solo vuelve a Viscas, según nos dice, porque lo contratan para tocar. Sus padres, visqueños, han fallecido y en el pueblo solo tiene algunos tíos, una medio hermana y un primo hermano (el presidente de la comunidad durante 1999). Durante los meses de mayo a agosto («temporada alta de fiestas en la serranía»), viaja constantemente a provincias: Huaraz,

38. Candadito de oro, puerta peligrosa...

Candadito de oro, puerta peligrosa,
candadito de oro, puerta peligrosa

En las cuatro esquinas, perlas y diamantes,
en las cuatro esquinas, perlas y diamantes

Hollallay, hollallay, palomita
Hollallay, hollallay, piriulla wayta.

39. Por esta calle me voy...

Por esta calle me voy
por otra regresaré
oyendo malas noticias
tal vez no volveré

38 y 39 recogidos en Viscas (mayo de 1999).
Informante: comunero de 60 años.

40. *Turumaykun...*[46]

Turumaykun con la mamacha
Turumaykun con la mamacha

Walparay patayarqol
Shumá, shumá

Caraz, Yungay, Cuzco, Nazca, Huánuco, Cerro de Pasco, etc. Los meses «bajos», en cambio, de sepetiembre a diciembre, se dedica a tocar en distintos locales de la ciudad de Lima donde «se cultiva el arpa»: «Huayllabamba» en el cono norte, «El famoso del folklore» en el centro de Lima, y el «Parque zonal Huayna Cápac» en el cono sur. La cantidad promedio de dinero que obtiene es de 300 soles semanales.

[46] Un muchacho, completamente ebrio, comenzó a gritar hacia nosotros: «¡Papá, señor, invítame tu cariño!». Saltó el cerco, tambaleándose, hacia nosotros. Le ofrecieron la botella de licor, bebió, y comenzó a pronunciar, con lentitud, palabras ininteligibles. «¡Ya papá! ¡Ya está bien!», le decían nuestros compañeros, tratando de calmar la exaltación del muchacho. Pero ella iba en aumento: por momentos parecía desorientarse completamente. Pero, como asaltado por un recuerdo, comenzó a cantar entre las continuas detonaciones y la música de algunas orquestas. Don Santos y su hermano acompañaron el canto del muchacho un poco después.

Walparay patayarqol
Shumá, shumá

Kachismagilan pacareña...
¿Ima waka?, ¿hayka waka?, arigolpe
¿Ima waka?, ¿hayka waka?, arigalpon
¿Ima ñiraq?, ¿hayka ñiraq?, wakalgon
¿Ima ñiraq?, ¿hayka waka?, ñiraq.

Recogido en Viscas (28/8/99). Intérprete:
joven ebrio de aproximadamente 22 años.

41. Lima, Lima he andado...

Lima, Lima he andado
toda Lima he recorrido,
mejor que Lima mi vaquita
mejor que Lima mi torito.

Mi vaquita me protege
obstruyendo mi «mariaria»
mi torito me protege
porque ellos son el «huancario».

Quién es la que dijo
que ando llorando,
quién es la que dijo
que ando sufriendo.
Yo no lloro nada,
ando contenta.
Yo no sufro nada,
ando alegre

Flor de palta, flor de palta
aunque pobre no me falta,
flor de Lima, flor de Lima
aunque pobre voy a Lima.

Un pedacito de queso dulce como la miel
cuando se acaba mi queso ya no hay con qué comer.
La chichita, la cervecita, no sé con cuál amanecer
mejor sería la chichita para poder amanecer.

Que se acabe, que se acabe de una vez
porque no quiero que sufra este pobre corazón.

42. Como la araña venenosa...

Como la araña venenosa
tú has querido envenenarme.
Ese veneno no me ha caído
dentro de mi pecho se ha dilatado.

Cinta rosada, cinta morada
clavel doradito
imapunaypa cinta rosada
rosa purpurina.

Palomita blanca de la cordillera
llévale esta carta
para mi vaca madre,
ella contestará con su lechecita
para su consuelo de su criandero.
De la leche de mi vaca
sale queso y requesón,
es que mi vaquerito
es un cholito cabezón.

Alfalfita verde, flor moradita,
alfalfita verde, flor moradita,
tú eres alimento de mi vaca madre,
tú eres alimento de mi toro pintón.

41 y 42 fueron recogidos en Santa Catalina de Collpa (distrito de Santa Cruz) por Adriana Dávila y Juan Javier Rivera, durante la identificación del ganado familiar del 30 de junio de 2001.

43. Seguramente estás buscando...

Seguramente estás buscando
otro cariño mejor que el mío.

Andas pasando de brazo en brazo
como la plata codiciada.

Seguramente estás buscando
otro cariño mejor que el mío.
Andas pasando de brazo en brazo
como la plata maltratada.

¡Ay palomita cuánto te amaba!
¡Ay palomita cuánto te quiero!
Ahora que tienes muy buenas alas
hasta muy alto estás volando.

Quiéreme como te quiero si te parezco bien,
amando muchos amores qué vida podrás tener.
Quiéreme como te quiero si te parezco bien,
amando muchos amores qué vida podrás pasar.

44. Necia eres cuando yo te pido...

Necia eres cuando yo te pido
un besito, besito de amores
no me niegues esa tu boquita
no me niegues esos tus labitos.

Las mujeres de este tiempo
es como el portero de alao,
verdecita por encima
acabadita por dentro.

Por qué llorar, por qué sufrir
habiendo tanta hermosura
por docenas, por montones
como los limones.

Jardinero quisiera ser
a tu ladito permanecer,
acariciarte al anochecer
luego regarte al amanecer.

En esta fiesta de Chauca
muchos recuerdos me llevo,

una chiquilla me dijo
a ti solito te quiero.

45. Vaquerita[47]

Ayer de tarde me puse a pensar,
recordé la historia de mi vaquerita,
¿por qué será?

Será tal vez que me trae el recuerdo
de aquellos tiempos que un día encontré.
Dice que te fuiste sin decirme adiós
dice que te fuiste para no regresar,
más allá del infinito siempre habrá un lugar para ti
por el vacío que dejaste en mi amor.
Tú bien sabes vaquerita de los sufrimientos de ayer,
para olvidar prefiero cantar
para recordar prefiero cantar.

46. Blanca paloma

Blanca paloma
fue mi vaquerita
la primera
que me regalaste.

---

[47] Este es el testimonio de Eduardo Linares, uno de nuestros mejores colaboradores de campo: «Quizá lo más notorio de ese conjunto de gritos, música, baile y canciones, sea la gran necesidad que muestran las personas de participar en el rodeo, que todo salga bien y que no falte ningún detalle. Hubo un percance que nos llamó la atención poderosamente. Uno de los personajes más llamativos del rodeo, la vaquerita, llegó tarde a la marcación del ganado en un redil familiar de San Juan de Chauca (distrito de Santa Cruz). Aquella vaquerita parecía muy ponderada. Pues cuando ella llegó riéndose de todo y con el sombrero en la mano, las otras mujeres, las que habían estado cantando con esa voz estridente —o, mejor dicho, "taladrante" por la increíble dosis de lamento que tiene—, las otras mujeres abrieron su círculo de brazos. El círculo que ellas formaban era como una gran pandereta en constante balanceo. Las mujeres recibieron a la feliz vaquerita y le preguntaron por qué había demorado tanto. Dijeron que era un gran error que la vaquerita se haya ausentado. Así que la vaquerita tuvo que explicar dónde había estado, aduciendo que, al fin y al cabo, estaba allí, con ellas. Llamó aun más nuestra atención la canción que entonces entonaron las mujeres. En ella se menciona a la vaquerita como un personaje muy romántico. La canción tiene, además, una melodía muy distinta a la del resto de temas que recopilamos en la región: posee una carga de lamento aún mayor. Pues enamorarse de una vaquerita parece cosa seria...»

Tengo mi torito,
ella es mi esperanza
ella es mi consuelo.

Palomita blanca de la cordillera
llévate esta carta para mi vaquerita
llévate esta tarjeta para mi vaquertita,
ella te contestará con su queso duro
ella te contestará con su lechita.

43, 44, 45 y 46 fueron recogidos en San Juan de Chauca (distrito de Santa Cruz) por Adriana Dávila, Eduardo Linares y Juan Javier Rivera, durante la identificación del ganado familiar el 29 de junio de 2001.

47. Canción del *kiwyu*

Botella en la mano
faltar gamunalá.
Cuarenta, cincuenta litros
faltar gamunalá.

¡Churr!, ¡churr!, ¡churr!

Botella en la mano
faltar gamunalá.
Cuarenta, cincuenta
litros faltar gamunalá.

Kiwyula, kiwyula, kiwyu
Kiwyula, kiwyula, kiwyu

¡Urria, mama!, ¡urria, mama!

48. Canción del *kiwyu* del barrio de Cachir

Vaquita barrosa
kashaykamargakiu

nishpata kashaikamarga
Vaquita barrosa *kiw.*

Kiwyula kiwyula kiwya
Vaquita barrosa *kiw.*

47 y 48 recogidos en Viscas (abril de 2000).
Informante: Sra. Rojas. 70 años.

49. Canción del *kiwyu* de Vichaycocha

Pasacachi[48] *nimanmi kiwyu,*
Kiwyu, kiwyula, quiu
Kiwyu, kiwyula, kiwyu
Kiwyu, kiwyula, quiu

Canción recopilada en Vichaycocha (setiembre de 2000). Informante: Víctor Taboada Valentín.

50. Abuelito...

Abuelito de Maniascancha,[49]
este año será conmigo,
el otro año será con otro.

Abuelito de Maniascancha,
cushi cushila
shakia shakiala.

Abuelito de Maniascancha,
este año los dos seremos,
el otro año será con otro.

[48] Nuestro informante explicó que *pasacachi* quería decir: «que está pasando».

51. Patrón San Miguel...

Patrón san Miguel,
patrón del pueblo,
dame tu bendición para el año.

Patrón san Miguel,
tú me designaste
en la asamblea del mes de enero.

Patrón San Miguel, patrón del pueblo,
guarda tu bendición para tu vaquera.
Este año será conmigo,
el otro año será con otro.

52. Puquialcito de Lulusa...

Puquialcito de Lulusa,
dulce, dulce como el vino,
donde bebe mi toro padre,
juntamente con su vaquero.

50, 51 y 52 recogidos por José Naveda y Juan Javier Rivera en Vichaycocha (3/10/00). Informantes: esposas de los nuevos mayordomos (mientras bailaban y aporreaban sus *tinyas* frente a los manantiales de las alturas).

[49] La denominación cambia según el manantial frente al cual se cante. Así, Maniascancha puede sustituirse por Lulusa o Pucapuquio.

II

Documentos sobre el rodeo en el valle de Chancay: testimonios, canciones y pentagramas recopilados por Alejandro Vivanco en 1962 y 1963

¿Qué hay de las creencias en monstruos y espíritus o de la necesidad y eficacia de la acción ritual individual? A veces, tras de días y semanas de vida aburrida, de comer y dormir y charlar, de sucesos comunes y cosas cotidianas, podría fácilmente pensarse que estos indios son gente muy realista que miran este mundo con mucha objetividad. Y ellos mismos confirmarán esta impresión; no, ya no hay espíritus de la selva, dirá alguno; tal vez en tiempos antiguos los hubo, pero ahora, con las escopetas y las linternas eléctricas, ya no... los animales no podrían causar daño; los viejos —habrá quien diga— se hacían algunas ideas, pero todo eso se está olvidando... no, ya no hay espíritus. Los antiguos estaban equivocados.

Pero acaso al día siguiente cambie la escena. Habrá hombres —maduros y saludables— que de pronto declararán haberse encontrado con un espíritu de la maleza y se acuclillarán temblando en un rincón repitiendo su relato una y otra vez; hombres que preparen tranquilamente una poción con que matar al enemigo distante; hombres que con voces casi fanáticas lancen un perverso conjuro sobre una colilla de cigarro encendida y la arrojen en dirección de un contrario. Y también están los entierros, los ritos de iniciación y las reuniones con danzas y cantos...

Es esta dimensión la que trataremos de explorar [...] La dimensión de lo que —en nuestra cultura— calificaríamos de irreal, imaginario, fantástico. Para los indios esa otra dimensión es no menos real que la vida cotidiana ordinaria y en lo individual, pasar de la una a la otra es una experiencia que todos conocen.

Reichel-Dolmatoff (1978: 80)

1
Historia de un archivo, de su excepcional autor y de la reflexión sobre el Perú de su época[1]

A la memoria de Alejandro Vivanco Guerra

> *Para figurar en el «cogollito», en el clan, en el «grupito» de los Verdurin, bastaba con una condición, pero esta era indispensable: prestar tácita adhesión a un credo cuyo primer artículo rezaba que el pianista, protegido aquel año por la señora de Verdurin, aquel pianista de quien decía ella: «No debía permitirse tocar a Wagner tan bien», se «cargaba» a la vez a Planté y a Rubinstein, y que el doctor Cottard tenía más diagnósticos que Potain. Todo «recluta nuevo» que no se dejaba convencer por los Verdurin de que las reuniones que daban las personas que no iban a su casa eran más aburridas que el ver llover era inmediatamente excluido.*
>
> Marcel Proust

En este apartado presentaremos el material etnográfico que sobre el valle de Chancay produjo Alejandro Vivanco, e indagaremos los paradigmas que inspiraron las investigaciones antropológicas en el Perú en los inicios de la segun-

---

[1] Revisamos el archivo de Vivanco gracias a Alejandro Ortiz, quien conservó este material durante varios años; a Inés Oropeza viuda de Vivanco, poseedora de algunos manuscritos; a Carmen Villanueva, directora de la Biblioteca Central de la Universidad Católica, a Tatiana Rivera, responsable del archivo en la Universidad y a Carmen María Pinilla, curadora del archivo «José María Arguedas». Agradecemos también la colaboración de los profesores del Departamento de Ciencias Sociales: Alexander Huerta-Mercado, Gísela Cánepa, Raúl Romero y Alejandro Diez. Los datos y reflexiones aquí presentados tuvieron origen en el seminario acerca de Arguedas y el valle del Mantaro organizado por Alejandro Ortiz Rescaniere y Carmen María Pinilla. Gracias a las preguntas suscitadas en las discusiones de este seminario, obtuvimos un mejor entendimiento del contexto y de la importancia que tenía la etnografía inédita de Alejandro Vivanco y José María Arguedas. Nuestras conversaciones sobre el tema con el filósofo Gabriel García motivaron la redacción de un breve trabajo (García 2001) que obtuvo el primer premio del concurso de ensayo organizado por la Unesco y la Pontifica Universidad Católica del Perú. Dicho trabajo constituye, pues, una redacción preliminar de un tema cuyo desarrollo ha dejado en nuestras manos.

da mitad del siglo XX. Nos acercaremos a estos años cruciales en la reflexión antropológica a través de la obra producida en torno a una región de Lima (las comunidades del valle de Chancay). Esta obra guarda dos casos contrastados: los trabajos de Alejandro Vivanco, antropólogo discípulo de Arguedas, casi completamente inédito hasta la fecha; y los libros publicados bajo la dirección de José Matos Mar, contemporáneo de Arguedas.

El valle de Chancay fue la sede de un gran conjunto de estudios antropológicos realizados en los inicios de la segunda mitad del siglo XX. Uno de ellos es el tema de esta segunda parte: la valiosa etnografía inconclusa de Alejandro Vivanco. Existe un contraste marcado entre este trabajo y el resto de investigaciones llevadas a cabo en la sierra de Lima: la postergación de los trabajos (prácticamente inéditos hasta la fecha) de Vivanco, y la publicidad de las investigaciones realizadas bajo la dirección de otro memorable estudioso (contemporáneo de Arguedas) de la sociedad peruana: José Matos Mar. Buscaremos las razones de este contraste a través del estudio de los paradigmas bajo cuya inspiración se investigó este valle, de las ideas encarnadas en el contexto histórico, en sus protagonistas y en sus obras.

1.1. Semblanza de Alejandro Vivanco

Justo Alejandro Vivanco Guerra nació el año de 1910 en el seno de una acomodada familia de una de las más viejas ciudades de los Andes: Huamanga (en el departamento de Ayacucho). Huamanga era entonces, como muchas de las ciudades del sur andino peruano de principios de siglo, un centro urbano de tradición hispana y rodeado, durante siglos, por una población indígena que imponía desde el campo su lengua y fiestas propias. Indios y señores podían compartir muchas costumbres (ocupando posiciones distintas en las fiestas religiosas comunes, o siguiendo tradiciones paralelas pero mutuamente influidas), pero marcaban siempre una diferencia que, en algunas circunstancias, parecía llegar a comprometer la misma condición humana. A fines de la primera mitad del siglo XX, este estilo de vida, que el indigenismo describirá con dramatismo ensoñado, engendrará una generación de señores que, imbuidos de nacionalismo y cierto exotismo, mostrarán su entusiasmo por la «cultura incaica». Entre los intelectuales y artistas de esta época, hubo presencias afortunadas y aun excepcionales. Pero también las hubo tristes: mentes sometidas a una ideología que los llevó a estilizar originales manifestaciones culturales de lejanas comarcas andinas, acomodándolas al gusto de las urbes.

Vivanco crece en este ambiente y bebe de él: aprende el quechua desde niño y no tardará en mostrar su virtuosismo en la interpretación de la música

propia de los mestizos del sur. En 1935, viaja a la capital, pues sus padres desean que el joven Alejandro estudie Derecho y sea abogado. En Lima, el apuesto y pretencioso joven ayacuchano vivió en casa de unos parientes, una casa tan vieja como humilde. Parece olvidar pronto el proyecto universitario y se gana la vida festejando serenatas entre sus paisanos de la ciudad. Trabajará también en muchas imprentas de Lima, primero como tipógrafo y luego como corrector de pruebas. Más tarde abrirá su propia imprenta y formará sus propios grupos folclóricos.[2]

Las cosas habían comenzado a cambiar: en Lima, una gran cantidad de conjuntos musicales y compañías de teatro «incaicos» llenan los escenarios y medios de comunicación más importantes. En 1944, los señores del Cuzco inventan la Fiesta del Sol y la escenifican sobre antiguas ruinas arqueológicas. El Ministerio de Educación organiza concursos de música vernácula: en 1948, Vivanco se presenta y gana. Entonces entabla amistad con uno de los miembros del jurado: José María Arguedas[3] —quien, de regreso de su larga experiencia como profesor de escuela en el Cuzco, gustó y aconsejó el arte de Vivanco—. Poco después, ambos convencerían al más importante sello discográfico de la época para la edición de los primeros discos de música andina —que Arguedas había comenzado a grabar por cuenta propia en su oficina—. Años después, en 1960 y 1961, la habilidad como narrador de cuentos de un músico amigo de Vivanco, daría a Arguedas la oportunidad de continuar uno de sus más acariciados proyectos: la recopilación de literatura oral andina (Arguedas 1960-61).[4] Por su parte, Vivanco —con casi cincuenta años cumplidos— obtiene una plaza de profesor de música en una escuela estatal. Sin embargo, su familia no

[2] La sucesión de conjuntos de música folclórica integrados por Vivanco es más o menos la siguiente: «La lira ayacuchana» (1935), «Conjunto musical Poqra» (1941), «Compañía peruana de arte vernáculo» (1942), «Compañía Ollanta» (1943), «Orfeón folklórico peruano» (1948), «Compañía Pachamama de Ayacucho» (1950) y «Orfeón peruano de quenas» (1974).

[3] En una carta dirigida a su amigo Manuel Moreno Jimeno en diciembre de 1940 (así lo deduce el editor aunque no consta la fecha en el original), Arguedas escribe: «He aprendido a tocar quena, con un año consecutivo de ensayo, y tengo inmensos deseos de tocar en tu cuarto, ahora que me he hecho a la idea de ir a Lima. Iré con Vivanco y te daremos una audición» (Forgues 1993: 102). Esta referencia parece conducirnos indudablemente a Alejandro Vivanco. Sin embargo, se contradice con los datos que Vilcapoma recogió del mismo folclorista (1999: 85). En todo caso, Arguedas podría referirse a Moisés Vivanco, tío paterno de Alejandro y también popular intérprete de música folklórica.

[4] La colaboración entre Vivanco y Arguedas se extendería aun después de la etnografía del valle de Chancay. Así lo atestigua el breve artículo de Arguedas sobre los insultos quechuas (Arguedas 1966) donde transcribe grabaciones fonoeléctricas realizadas por Vivanco en Ayacucho.

parece estar contenta. Es llamado a Ayacucho y conminado a explicar el motivo por el que no inició sus estudios universitarios durante los veinticinco años transcurridos desde su arribo a la capital. Entonces, Alejandro Vivanco, de rodillas en la capilla privada de su casa (Vilcapoma 1999: 60), se disculpa solemnemente y promete comenzar sus estudios en la universidad de inmediato.[5]

1.2. El Instituto de Etnología y Arqueología y la expedición al valle de Chancay

Vivanco ingresa a la Universidad de San Marcos en 1962: no a la Facultad de Derecho, como sus padres le aconsejaran cuando era un muchacho, sino al Instituto de Etnología y Arqueología. Allí se encontraban, entre otros profesores, Luis E. Valcárcel, Jorge Muelle, Juan Comas, John Murra, José Matos Mar y José María Arguedas. Es probable que fuera Arguedas, a quien conociera hace más de diez años, uno de los principales móviles de la inclinación de Vivanco por la antropología. El 29 de julio de 1962, el Instituto organizó una expedición a la parte alta del valle de Chancay: será el inicio de un gran proyecto dirigido en parte por José Matos Mar. Después de visitar las comunidades de la costa, los estudiantes de entonces,[6] guiados por Matos, visitaron una de las más altas: Santa Lucía de Pacaraos (capital del distrito del mismo nombre). El arribo de esta primera expedición del 29 de julio de 1962 coincidió con una de las más formidables fiestas de la región: el rodeo de Pacaraos. Para muchos de esos jóvenes estudiantes, Pacaraos constituyó, no solo el primer trabajo de campo de su carrera, sino aun su primera experiencia del mundo ritual andino. Había entre ellos, sin embargo, una excepción: un estudiante no solo conocedor de las fiestas rurales andinas, sino que, además, a sus cincuenta años, bien hubiera podido ser el padre de cualquiera de sus compañeros: Alejandro Vivanco.

La riqueza de los ritos de Pacaraos, sus emblemas, canciones y melodías —todas esas manifestaciones propias de aquel mundo indígena que había co-

[5] Los primeros años de 1960, en los que ingresa a la universidad y emprende la etnografía del valle de Chancay, marcan una etapa de cambios radicales en la vida de Vivanco: en la misma época, decidirá separarse de su primera esposa luego de veinticinco años de matrimonio, y contraerá un nuevo compromiso, dentro del cual nacerá su tercer hijo en 1966.

[6] Los compañeros de Vivanco en aquella expedición de 1962 fueron: Fernando Núñez, Alejandro Ortiz Rescaniere, Rodrigo Montoya, Emilio Mendizábal Losack, Hugo Neyra, Teresa Morán, Graciela Castillo, Jorge Trigoso, Percy Revilla, Anglade Francois (de nacionalidad francesa), Kolson (de nacionalidad belga) y Bendezú.

nocido desde niño pero que, al mismo tiempo, eran tan diferentes de las comarcas sureñas de las que él provenía— debieron impresionar al viejo folclorista. A diferencia de los estudiantes jóvenes, Vivanco comenzó entonces una recopilación sistemática de manifestaciones culturales catalogadas del siguiente modo: las bellas artes: bailes, música y literatura oral (mitos, canciones, bromas, refranes, etc.); el mundo mágico religioso (las creencias, los tabúes, los peligros y beneficios de los sobrenatural); la toponimia en idioma nativo; y los ritos: en honor a los santos epónimos de las villas, en conmemoración de los muertos, con ocasión de la limpieza de los canales de regadío, y —lo que constituye el material aquí presentado— los ritos propios de la identificación del ganado, es decir, del rodeo (Vivanco 1984: 195 y 1988: 246).

En enero de 1963, cinco meses después de su primera visita a Pacaraos, Vivanco vuelve a partir. Será el inicio de un largo y solitario periplo a través de veintidós comunidades indígenas distribuidas en seis distritos de la cuenca alta del río Chancay: Pacaraos,[7] Atavillos Alto, Acos, Veintisiete de Noviembre, Lampián y Atavillos Bajo. El itinerario concluye en la comunidad de Coto, a la que arriba por segunda vez durante sus celebraciones patronales de la primera semana de agosto (ver cuadro n.º 22).[8]

Los breves artículos de Vivanco sobre el valle de Chancay (1988: 222, 246 y 317) mencionan un recorrido más extenso: por siete distritos en vez de seis y por vientisiete comunidades en vez de veintidós. Esta información parece coincidir con un pasaje de la libreta de campo número 12 (páginas 72-73), donde, en la comunidad de San Agustín de Páriac (Huayopampa), escribe el 10 de marzo de 1962: «Hasta ahora se ha cumplido exactamente lo planeado. Ojalá no tenga obstáculos en estos 5 pueblos que me faltan». Los cinco pueblos a los que se refiere Vivanco son: San Pedro de Pallac y San Luis de Chaupis (en el distrito de Atavillos Bajo) y Rauma, Huándaro y Sumbilca (distrito de Sumbilca). Con ellos se completarían pues las veintisiete comunidades y siete distritos. Sin embargo, las libretas números 13, 14 y 15 no han sido ubicadas. De la libreta número 12, consagrada a Pampas y Huayopampa, la secuencia salta hasta la libreta número 16, donde solo se mencionan las visitas a las comunidades de Pacaraos, Pirca y Coto en agosto de 1963. Las fichas mecanografiadas

[7] El distrito de Pacaraos incluía entonces las tres comunidades que hoy conforman el distrito de Santa Cruz de Andamarca.

[8] Los pocos trabajos que intentan hacer un compendio de la antropología en el Perú ignoran esta expedición y sus resultados, sus perspectivas y posición dentro de las ideas entonces predominantes en la disciplina. Sucede lo mismo en la última colección de artículos editada por Degredori (2000: 123-179).

Cuadro n.º 22
Itinerario de Alejandro Vivanco a través de las comunidades del valle de Chancay en la década de 1960

Fecha de arribo			Comunidad indígena visitada por Alejandro Vivanco	Distrito de la prov. de Huaral
Año	Mes	Día		
1962	Julio	29	Santa Lucía de Pacaraos	Pacaraos
1963	Enero	12	Santa Lucía de Pacaraos (2a. visita)	
		14	San Juan de Viscas	
		18	San Miguel de Vichaycocha	Santa Cruz
		22	Santa Catalina de Collpa	
		24	Santa Cruz de Andamarca	
		27	San José de Baños	Atavillos Alto
		30	San Juan de Chauca	Santa Cruz
		31	Santa María Magdalena de Ravira	Pacaraos
	Febrero	11	Ntra. Sra. de la Concepción de Pasac	Atavillos Alto
		12	San Pedro de Pirca	
		14	Santiago de Chisque	
		16	San Pedro de Huaroquín	
		18	Santa Cruz de Cormo	
		19	San Cristóbal de Huascoy	Acos
		21	San Juan de Uchucuánicu	
		23	San Miguel de Acos	
		26	San Pedro de Carac	27 de Noviembre
		28	San Juan de Coto	
	Marzo	2	San Andrés de Canchapilca	Lampián
		4	San Juan Bautista de Lampián	
		9	San Salvador de Pampas – La Florida	Atavillos Bajo
		11	San Agustín de Pariac – Huayopampa	
		?	San Pedro de Pallac	
		?	San Luis de Chaupis	
		?	Rauma	Sumbilca
		?	Huándaro	
		?	Sumbilca	
	Julio	29	Santa Lucía de Pacaraos (3ra. visita)	Pacaraos
	Agosto	1	San Pedro de Pirca (2da. visita)	Atavillos Alto
		4	San Juan de Coto (2da. visita)	27 de Noviembre
1969	¿Agosto?	¿29?	Santa Lucía de Pacaraos (4ta. visita)	Pacaraos

Fuente: elaboración propia a partir de las fichas de Vivanco incluidas en el archivo «José María Arguedas».

no incluyen ningún dato de estas cinco comunidades (Pallac, Chaupis, Rauma, Huándaro y Sumbilca). Pero que ellas no son exhaustivas queda probado por el hecho de que tampoco consignen otros datos que sí hemos encontrado en las libretas: aquellos recopilados en las comunidades de San Juan (distrito de Acos) del 21 al 22 de febrero de 1963, en Santa Lucía de Pacaraos (distrito de Pacaraos) el 29 al 31 de julio de 1963, y en San Juan de Coto (27 de Noviembre) del 4 al 8 de agosto de 1963. Información que, sin embargo, es consignada en las libretas de campo números 9 y 16. Otro detalle importante es una anotación marginal en la partitura correspondiente al «Baile de los Negritos» de la comunidad de Santa Cruz de Cormo: «vea Huándaro», que remite, como en otros casos, a la comparación de las partituras de diferentes pueblos. Es probable, pues, que Vivanco haya completado su recorrido en cinco comunidades más —que consignamos en el cuadro del itinerario con signo de interrogación— y que los datos allí recopilados se hayan perdido junto con las tres libretas desaparecidas. Pero no es solo en cuanto al espacio que la expedición de Vivanco se prolonga. En los artículos se afirma que habría visitado la zona aun en 1964 (durante las vacaciones del ciclo doctoral, año en que habría contado «con la aprobación de la cátedra») además de los años de 1962 y de 1963. No ha sido posible aún determinar si estas referencias corresponden a los hechos o si se trata de un equívoco explicable luego del transcurso de veinte años. Vivanco menciona, además, una visita adicional al rodeo de Pacaraos en el año de 1969: «con una delegación de 45 alumnas del Curso de Folclore de la Escuela Superior de Turismo... [quienes] lograron realizar un importante trabajo de investigación» (1988: 317). No hemos podido obtener los datos recopilados ni en 1964 ni en 1969.

1.3. Crónicas, melodías e imágenes: los documentos de la expedición

La información recopilada por Vivanco ocupó, al menos, trece libretas de campo. Cada una de ellas incluye partituras de la música propia de los pueblos que visitaba. La información de las libretas —con excepción de las partituras y de las crónicas de las vicisitudes de sus viajes— fue transcrita en más de trescientas fichas clasificadas según la entonces novedosa guía de Murdock (1960) y entregadas a Arguedas probablemente a fines de 1963. Solo en cuanto a, por ejemplo, los ritos del rodeo existen numerosas partituras de sus melodías (*takis,* yaravíes, *huahuayás,* rodeos, *antis* y *kiullos*), más de medio centenar de canciones y veintitrés testimonios sobre sus distintas variantes en las comunidades de la cuenca alta del río Chancay. Aparte de los materiales escritos, Vivanco tomó muchas fotografías durante su trabajo de campo. Poco más de una decena de

estas fotos fueron publicadas —con una nitidez muy poco afortunada— en los artículos de Vivanco. Las fichas, por su parte, mencionan un álbum fotográfico, que aun no ha sido hallado pero que debió ser abundante si tomamos en cuenta un viejo recibo de pago de un estudio fotográfico de la época —que hallamos entre las páginas de sus libretas— donde se señala el revelado de doce rollos fotográficos.

Los cuadernos de campo de Vivanco y su transcripción en fichas recogen datos que ahora sería muy difícil obtener debido al acelerado cambio que ha vivido la región en las últimas décadas —aunque dudamos de la severidad de este cambio—. En los cuadernos y en las fichas es posible captar la voz de los informantes, de los campesinos que entrevistó. Separados y antecedidos por llamadas, los comentarios de Vivanco no interfieren con las descripciones de los comuneros. La información de las libretas de campo ha sido apenas organizada según el plan de trabajo o las hipótesis del etnólogo. Si guardan una coherencia, es aquella que le imprimen los informantes que dictaron su testimonio. Estamos ante la fuente primaria del antropólogo: los apuntes de sus cuadernos de campo, sin más alteraciones que las producidas por la presencia misma del etnógrafo. Es posible que, de haber contado con más tiempo —recordemos que el material aquí presentado fue recogido en un recorrido casi frenético por no menos de 22 comunidades en solo tres meses—, habría sido mayor la riqueza de la información recogida. La perspicacia de Vivanco para recoger la voz de sus informantes —los giros y los modos de hablar, el entusiasmo y las preocupaciones, las alegrías y las tristezas atribuidas a cada escenario narrado—, y su habilidad para plasmar en la escritura esa voz contenida en los campesinos que le contaban sus propias versiones de las fiestas de sus pueblos, compensan, en gran medida, la limitada profundidad de la información.

Nuestro etnógrafo, Vivanco, debió mostrar gustoso las credenciales de la universidad nacional más prestigiosa de entonces: San Marcos. Este suele ser un motivo suficiente para recibir una calurosa bienvenida en muchas comarcas andinas donde la educación es un grato anhelo. Así nos lo muestran el testimonio de Vivanco sobre algunos pueblos como San Pedro de Pirca y nuestra propia experiencia de campo. Sin embargo, debieron existir limitaciones propias de una visita oficial proveniente de la capital: la selección de los informantes restringida a una elite local, o la desconfianza ante la repentina presencia de estudiantes en varias comunidades del valle.[9] Ante estas limitaciones, Vivanco

[9] Al respecto, una anécdota muestra, además, el grado de vinculación de los campesinos del valle de Chancay con la sociedad nacional. Uno de los integrantes de aquella expedición a

tenía algunas atenuantes: no era limeño sino provinciano; y no era un completo desconocido —como los otros estudiantes de San Marcos—: la fama y los discos de sus conjuntos folclóricos habían llegado a la región.

Vivanco guardaba una gran simpatía con el mundo indio y su cultura: su música, danzas e idioma —no olvidemos que entonces el quechua estaba difundido en todas las comunidades del alto Chancay—. Con las particularidades propias de un descendiente de los señores de Huamanga, Vivanco estaba tan inconsciente como fuertemente ligado a la cultura quechua. Las manifestaciones artísticas de esta cultura —sobre todo en sus variantes mestizas y señoriales— dejarían su sello en la sensibilidad y en la vocación de toda su vida: la música. Las libretas de campo narran las oportunidades que tuvo Vivanco de comunicarse a través del quechua con los campesinos del valle, y aun de interpretar para ellos la música que había recopilado en su propia comarca.[10] La cultura propia de las comunidades de la cuenca alta del Chancay, sin embargo, no podría haber dejado de llamar la atención de este hombre adiestrado en el idioma y el arte de los indios del sur. En efecto, nada más alejado de la realidad social del valle de Chancay que el sur andino —tantas veces descrito por cierta literatura— y sus grandes haciendas en manos de señores rodeados de indios sometidos a su servicio. Las haciendas en el valle de Chancay han permanecido siempre en la costa, mientras que la sierra del valle ha estado poblada de campesinos libres de su influjo, de pequeños propietarios de tierras y usufructuarios de inmensos pastizales bajo el control de comunidades campesinas en gran medida autónomas. Los resultados del largo proceso cultural que esta situación ha posibilitado en el valle de Chancay están pues más cerca del valle del Mantaro que de las características de la sierra sur. Al respecto, las tesis de Arguedas (1953) sobre las consecuencias que estas diferencias tienen en la interacción personal de los habitantes de ambas regiones, aún parecen útiles para la comprensión de la cultura de estas regiones más intensamente «aculturadas».

Pacaraos de 1962, Hugo Neyra, publicó al siguiente año un artículo poco afortunado (e ilustrado con lacónicas caricaturas de indígenas sureños) sobre las comunidades del valle en un diario de Lima. Este artículo causó malestar entre los habitantes del valle: ofendidos, llegaron a enviar una carta de rectificación al mismo diario. La animadversión causada contra los estudiantes de San Marcos fue sentida por Vivanco —sobre todo en la comunidad de Santa Catalina—, quien en su libreta número 3 narra los problemas que tuvo y transcribe el documento de rectificación.

[10] La riqueza de las partituras de Vivanco sobre cada uno de los pueblos visitados, parece deberse en gran parte a sus propias habilidades musicales, cuya belleza es reconocida hasta ahora.

Pero no parece tratarse solo de evoluciones históricas recientes, sino de antiguas tradiciones divergentes, aunque evidentemente emparentadas. La lingüística ha señalado hace mucho que el quechua de Pacaraos muestra variantes únicas en todos los Andes. En cierto modo, la etnografía aquí presentada muestra también unos ritos, emblemas y prácticas nunca antes descritos en otras regiones andinas. Parece ser pues que, como etnógrafo, Alejandro Vivanco, no pudo estar mejor provisto. Por un lado, su experiencia vital y sus inclinaciones personales sellan en él una gran afinidad con el mundo rural andino, con su arte, sus costumbres y su lengua. Y, por otro lado, su paso por la universidad, pero, sobre todo, las particularidades de la comarca que describe, la sierra de Lima, le brindan ese distanciamiento imprescindible a toda etnografía valiosa, ese distanciamiento que permite ver lo más importante: lo que resulta obvio a los informantes.[11]

No sabemos si José María Arguedas percibió en estos términos las virtudes de su más viejo alumno del Instituto. Sin embargo, el apoyo que Vivanco recibió de Arguedas en su etnografía del valle de Chancay parece mostrarnos a un profesor con una aguda percepción de una de las cuestiones más complejas de la etnología: la posibilidad real de adquirir un conocimiento cabal del otro a partir del trabajo de campo. Tema de discusión de cuya importancia algunas corrientes contemporáneas de la antropología parecen haberse percatado solo muy recientemente.[12] Creemos que una de las claves para entender la percepción que Arguedas tenía al respecto es la importancia que otorgaba al sentido estético en el trabajo de campo y en la etnología en general. Esta importancia se refleja en una de sus cartas a Alejandro Ortiz Rescaniere:

> Encuentro en tus últimas cartas, humor, del bueno; sensibilidad, de la buena y, sobre todo, carencia de pragmatismo. La mejor forma de ser útil es saber bien algo, por amor al propio conocimiento y no por oficio. Las compensaciones que encuentra un hombre así son siempre de adentro para afuera y no le coserán medallas o condecoraciones en el pecho o en el poto. Por otra

[11] Vivanco parecía percibir a sus informantes como individuos, cada uno distinto del otro. Un rasgo notable en las libretas y fichas de Vivanco —rasgo que los antropólogos han tendido a obviar hasta hace muy poco— es que, para cada testimonio o dato que consignan, se señala, por lo menos, el nombre del informante (si es que no se agregan datos como su edad, estado civil y ocupación).

[12] En efecto, la particular importancia de la experiencia vital del etnógrafo en el trabajo de campo, y sus consecuencias para el conocimiento y la producción de textos, es discutida con cierta obsesión por los autores norteamericanos desde la década de los noventa: Clifford Geertz, Renato Rosaldo, Paul Rabinow, James Clifford, etc.

> parte, creo que serás antropólogo. Me acuerdo con felicidad infantil cómo me preguntaste cierto día [...] si no había incompatibilidad entre el arte y la antropología, entre el saber artístico y la ciencia. Y yo te dije que había mucha necesidad de la confluencia de ambas cosas pero que no era fácil que alguien tuviera condiciones para lograrlo. Creo que tú has de hacerlo. ¡Hasta me siento algo padre, cuando me hago esta ilusión! (1996: 265)
>
> Y quedaste convencido en pocos minutos que no solo no había incompatibilidad sino que eran una misma cosa, que no se podía ser etnólogo sin tener la mayor aptitud para sentir y conocer las artes. (1996: 280)

Esta perspectiva es la que originó la colaboración entre Arguedas y Vivanco. Y es, además, la que ahora nos provee de una oportunidad única para la comparación sincrónica entre las distintas variantes rituales de una misma comarca; y para el estudio diacrónico de la evolución de los ritos en un período de cuatro décadas, entre 1960 y 2000, dentro del cual se sucedieron uno de los cambios más dramáticos de la sociedad rural: la llamada modernización. Estamos frente a la más grande fuente conocida del particular quechua de Pacaraos, actualmente casi extinto; y de manifestaciones culturales, sobre todo de ritos y mitos, hoy muy debilitadas, sustituidas por otras, o simplemente desaparecidas.

Las fichas de Vivanco de 1963 formaron parte de un archivo aun mayor que Arguedas había venido reuniendo, desde fines de la déacada de 1940,[13] con el mismo objetivo que alentó toda su obra: perpetuar las manifestaciones culturales más bellas de un país aparentemente sometido a un cambio vertiginoso, y posibilitar y enriquecer el estudio de la cultura en el Perú. Es conocida su confianza en uno de sus más jóvenes alumnos del Instituto y compañero de Vivanco: Alejandro Ortiz Rescaniere. La propuesta de Arguedas era sencilla y apasionante: Ortiz debía prepararse «lo más seriamente posible» para trabajar con él en el estudio de las preciosas manifestaciones culturales de las que el Perú estaba lleno. Guiado por Arguedas, Alejandro Ortiz Rescaniere es admitido en el seminario de Claude Lévi-Strauss en París, donde permanece cerca

[13] Arguedas publicó solo un breve extracto de este archivo (Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos 1947). Póstumamente se ha publicado el material sobre una comunidad de la provincia de Canta (departamento de Lima): Arahuay (Arguedas e Izquierdo 1987 y 1989). Existen, además, diversos relatos y creencias publicados por primera vez por la única investigadora que ha analizado este material: Marie-France Souffez (1985: 187, 194 y 198; 1992: 256-259; y 1993: 337-338).El resto del archivo permanece inédito y, aparentemente, dividido: parte de él se encuentra en el archivo «Jose María Arguedas» de la Pontificia Universidad Católica del Perú (donado por Alejandro Ortiz Rescaniere) y otra parte, en el Museo Nacional de la Cultura Peruana, en Lima.

de seis años antes de retornar al Perú en 1969. Entonces, todo parecía estar listo para la ansiada labor. Pero, pocos meses después de su arribo, Arguedas moriría trágicamente. Las cartas de Arguedas a Ortiz Rescaniere (1996) trasuntan una infinita esperanza y una gran alegría por los logros de su más entrañable discípulo:

> Ya no puede haber duda de que harás cosas buenas para tu propia felicidad y de la de quienes encuentren la dicha en el descubrimiento del inacabable «misterio» que es el ser humano (1996: 242)
>
> Harás tu tesis y vendrás aquí. Creo que únicamente el trabajo por los pueblos del Perú pueden ser tan dignos de interés constante para un sujeto tan sutil, tan exigente y tan intranquilo como tú (1996: 256)
>
> Prepárate para sumergirte en un universo infinito de novedades absolutas, pero oficialmente bastante prohibido y cercado por reglamentos y tabúes. Por eso mismo invita a la hazaña, la contemplación, la participación, el análisis. Estás al filo para llegar a hacer la gran obra. Una de las mejores que haya hecho, de veras, el hombre sobre sí mismo y su tierra (1996: 281)
>
> Dispénsame, perdóname; continúa lo que hice, tú eres el único que puede llevar el trabajo que, a nivel elemental, pero felizmente con trascendencia, hice; lo puedes y debes llevar a su culminación [...] Es tu obligación y la mejor fuente para tu propia felicidad y realización. Te dejo bien casado, bien acompañado, bien armado. ¡A luchar como yo lo hice! Te abrazo, confío en ti (1996: 305)

Antes de morir, Arguedas confiaría parte de este archivo a su más querido alumno. Por su parte, Alejandro Vivanco terminará sus estudios de Antropología, se desempeñará como profesor de música y folclore andinos y continuará recopilando materiales etnográficos hasta su muerte en 1991. Escribirá tres tesis;[14] sin embargo, ninguno de estos trabajos tocará el tema de las comunidades del valle de Chancay. Esta desproporción entre los conocimientos adquiridos y la capacidad de expresarlos a través de textos parece ser una característica común a muchos estudiosos peruanos.

Es probable que Arguedas y Vivanco hayan escapado a la sujeción de los esquemas que los paradigmas de su época propugnaban. Aunque, según su

[14] Las tesis que tratan de la educación, el folclore y la inmigración, fueron presentadas en el Ministerio de Educación (1972) y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1973 y 1976). Las dos últimas contaron con la asesoría de Alejandro Ortiz Rescaniere.

vocación primera—la literatura en Arguedas, y la música en Vivanco—, ambos muestran una gran sensibilidad estética, solo Arguedas se entrenó desde joven en el arte de escribir. Quizá sea esta aspiración —obtenida gracias una verdadera vocación por la lectura— la que otorga a Arguedas la posibilidad de hurgar con franqueza en las manifestaciones culturales del Perú. Vivanco, en cambio, no se formó en el arte de la lectura y de la escritura, sino en el de la música. Como Arguedas, poseía un agudo sentido estético y un conocimiento vívido de la cultura indígena del Perú. Pero, a diferencia de él, parece incapaz de transformarlo en palabras escritas.

Probablemente, pues, la carencia de un hábito de lectura sea lo que impidió a Vivanco volcar los conocimientos que poseía (tal como lo prueban sus archivos), compartirlos y hacerlos perdurables a través de una escritura que le hiciese justicia a su belleza y complejidad. Pues esa escritura correcta solo es posible por medio de un disciplinado entrenamiento en la lectura. Después de la muerte de Arguedas y de Vivanco, Alejandro Ortiz Rescaniere donará las fichas etnográficas a la Pontificia Universidad Católica del Perú. Allí, transcurridos treinta años de la muerte de Arguedas y diez de la desaparición de Vivanco, nosotros encontramos este material, cuya región y tema de interés, por una circunstancia más que feliz, compartíamos.

1.4. Trascendencias y circunstancias: la propuesta de Vivanco y las investigaciones posteriores en el valle de Chancay

Antes de presentar este material, queremos hacer una breve incursión en los estudios antropológicos posteriores sobre las comunidades del valle de Chancay. Contrastaremos las perspectivas de los estudios impulsados por Matos con el punto de vista adoptado por la investigación que Vivanco realizara, bajo la asesoría de Arguedas, en el mismo valle. Poco se ha escrito sobre la relación entre los dos estudiosos más influyentes de la antropología peruana: José Matos Mar y José María Arguedas. Uno de sus alumnos en común en el Instituto de Etnología y Arqueología, donde Matos y Arguedas coincidieron a inicios de la década de 1960, hace una concisa referencia al respecto:

> [Arguedas y Matos] No se tenían gran simpatía. Sus estilos de enseñanza, las maneras como enfocaban las mismas cuestiones, eran divergentes. Para nosotros el contraste era difícil pero estimulante... Ambos se preocupaban por lo que entonces se calificaba como «el acelerado proceso de cambio». El Perú, la sociedad nacional y la rural, afirmaban, pasaban por un rápido proceso de modernización, de inserción en la economía nacional e internacional [...]

> Para José Matos Mar el proceso de cambio conducía al aniquilamiento de la cultura rural. Pero también significaba un «desborde» de la sociedad nacional. Era esto último lo que le preocupaba realmente. De lo primero, se limitaba a realizar e impulsar estudios que comprobaran, midieran, la liquidación de la sociedad y cultura comunitarias [...]
>
> Arguedas transmitía en el aula emoción y entusiasmo por lo indígena [...] Para él lo indio no excluía en su raíz el componente hispánico. Le preocupaba «el proceso de cambio»; temía que terminara por aniquilar la cultura campesina, su originalidad, sus valores comunales, generosos y que movilizan [...]// le preocupaba hasta la angustia el cambio precipitado y desquiciador de las comunidades indígenas. Se puede decir que es el tema constante de su obra. (Ortiz Rescaniere 1998: 83-84)

Después de la temprana muerte de Arguedas, Matos ha sido uno de los mayores alentadores de los estudios antropológicos en el Perú. En el valle de Chancay, específicamente, dirigió una serie de investigaciones sobre las haciendas y las comunidades campesinas. Estas expediciones formaron parte del *Proyecto de Estudios de Cambios en Pueblos Peruanos (Cambios en la Sociedad Rural)*. Este proyecto tuvo una duración de cinco años e incluyó el estudio de 36 pueblos distribuidos en seis áreas: los valles de Virú y Moche, el valle de Chancay, el valle del Mantaro, el valle del Urubamba, la provincia de Huamanga y la provincia de Arequipa. Se aplicaron un total de 3 569 cuestionarios y se realizaron informes antropológicos en casi todos los pueblos. Participaron en el proyecto más de 100 estudiantes y ocho profesores de ciencias sociales de seis universidades nacionales, distribuidas de acuerdo a las seis áreas de estudio: la Universidad Nacional de Trujillo, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Universidad Nacional del Centro, la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco, la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, y la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa.[15] Buena parte de la bibliografía etnológica sobre ese valle se debe pues a la inquietud de Matos por

[15] El proyecto contó con los siguientes directores: José Matos Mar (del Instituto de Estudios Peruanos) y William F. Whyte y Lawrence K. Williams (de la Universidad de Cornell); codirectores de análisis y trabajo de campo: Julio Cotler (IEP) y Oscar Alers (Cornell); asistentes de investigación: Hernán Castillo, Fernando Fuenzalida, José Portugal, Humberto Rodríguez, Giorgo Alberti y George Westacott; y directores de áreas: Núñez del Prado y Antonio Rodríguez. La financiación del proyecto provino de las siguientes instituciones: Universidad de Cornell (Latin America Program. New York State School of Industrial and Labor Relations), National Science Foundation, Werner-Gren Foundation for Anthropology Research, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Departamento de Antropología) (Matos y Whyte 1966).

los cambios en la sociedad peruana, inquietud que transmitió a varios estudiosos de generaciones posteriores —algunos de ellos alumnos suyos—.[16] Matos indagó el tema en las haciendas de la costa, y asesoró los trabajos más importantes hechos en las comunidades del valle.

Cuando uno revisa estas tesis, monografías, artículos y compilaciones sobre el valle de Chancay, uno encuentra dos preocupaciones constantes: las formas particulares que adoptan los cambios en la sociedad rural y sus consecuencias políticas. El proyecto que impulsó estas investigaciones estuvo alentado por una cierta visión del país: el Perú como archipiélago, es decir, como una suma de entidades separadas y dependientes de un solo centro de poder: la capital. Opuesta al centro de poder, la sociedad rural está marginada. Esta incapacidad de organizarse, esta falta de consenso de la sociedad peruana (dividida entre su campesinado y su elite nacional) tiene una consecuencia fundamental: la dependencia. Tal dependencia se manifestaría en dos niveles: dentro y fuera del país. Dentro del país, el campesinado es dependiente de la administración y de los valores de la elite, y trata de asimilársele; y fuera del país, la elite solo mira y depende de los factores externos.

Para los autores del informe del proyecto (Matos y Whyte 1966), la desigualdad, el subdesarrollo y la desarticulación derivadas de la dependencia, serían la causa de un «contraste cultural» en el Perú. La posesión de una cultura tradicional es homologada a la pobreza. En el contexto de esta visión del Perú —y probablemente de toda Latinoamérica—, el Proyecto busca comprender los cambios sociales de la sociedad rural, su significado, intensidad y variación, su configuración social y cultural (1966: 64-69). Con este fin, los autores se proponen «investigar las situaciones coyunturales significativas que den cuenta de tales procesos» (1966: 11), analizar el pluralismo del archipiélago en función de las «formas de integración, comunicación y productividad» (1966: 12). La urgencia que caracteriza este enfoque —que busca las coyunturas y analiza la productividad— no puede entenderse sin tomar en cuenta la influencia de la antropología norteamericana de posguerra, temerosa de que la marginación del campesinado en América Latina promoviera el nacimiento de más países comunistas. Que las universidades norteamericanas condicionaron ideológicamente los estudios del valle de Chancay (que financiaron junto a otros proyectos en América Latina), ha sido reconocido por dos antropólogos, uno muy cercano a esa generación, Ortiz Rescaniere (1995: 141-142), y un antiguo miem-

[16] Entre ellos: Emilio Mendizábal Losack (1964), Rodrigo Montoya (1965), Heraclio Bonilla (1965), Fernando Fuenzalida (1967 y 1968), Carlos Iván Degregori (1967, 1970 y 1973), Jürgen Golte (1967, 1968 y 1973) y Olinda Celestino (1972).

bro del proyecto, Jürgen Golte (en Alber 1999: 9-10). Acerquémonos un poco a uno de los resultados del proyecto en las comunidades de la cuenca alta del río Chancay.

La perspectiva de los estudios asesorados por Matos Mar critica la visión estática de las comunidades indígenas, propia de autores como Castro Pozo y Mariátegui (Casaverde *et al.* 1982 [1968]). El énfasis en las transformaciones sociales los acerca a otra vieja tesis, entonces en boga: la del enfrentamiento entre lo tradicional y lo moderno (tesis adoptada por autores como Redfield, Simmons y Erik Wolf). El escenario de esta lucha es el mundo rural andino, donde, según la intensidad de la influencia de la sociedad mundial, se hallarían comunidades indígenas o mestizas. La inmensa variedad de casos ubicados entre ambos tipos polares condujo a la adopción de dos importantes cuestiones de método. Por un lado, debía aplicarse un mismo esquema de estudio que permitiese la comparación entre cada uno de los casos estudiados. A este requisito se deben los análisis históricos y geográficos de la región esbozados por las investigaciones, y la búsqueda de un modelo de estructura social propia de las comunidades tradicionales. Por otro lado, se debían seleccionar aquellas comunidades donde existiesen situaciones más o menos cercanas a los tipos propuestos: es decir, comunidades que presentasen lo que Matos llamaría «desarrollos desiguales». La primera cuestión llevaría a seleccionar dos comunidades de la cuenca alta del Chancay: Santa Lucía de Pacaraos (Degregori y Golte 1973) y San Agustín de Páriac-Huayopampa (Casaverde, Degregori, Fuenzalida, Golte, Valiente y Villarán 1982 [1968]). Estas comunidades constituirían emblemas respectivos del atraso, de la «dependencia y desestructuración social»; y del progreso o de la transformación de «comuneros» en «empresarios».

Degregori y Golte (1973)[17] afirman que en Pacaraos existe un desequilibrio entre la población y los recursos. Muestran —extrayendo datos de los archivos de la comunidad— cómo el incremento demográfico va mermando la cantidad de tierras comunales.[18] Sin embargo, los datos que ellos mismos consignan muestran que esta «privatización» no es sino relativa. Los primeros

[17] El trabajo de Carlos Iván Degregori y Jürgen Golte tiene como antecedentes algunas monografías elaboradas junto con otros dos antropólogos: Modesto Gálvez y Jaime Urrutia (1966, 1967a y 1967b). Cf. *Bibliografía de interés etnológico sobre el valle de Chancay.*

[18] En un primer momento, alrededor de 1793, el aumento demográfico evita la herencia privada de los terrenos de Pacaraos. Pues la institución comunal debía recuperarlos para repartirlos entre sus miembros incrementados (1973: 9). Luego, en 1902, la presión demográfica promueve la «privatización» de las mejores tierras irrigadas, pues asalta a los comuneros el temor a ser despojados de sus tierras si las mantiene como propiedad comunal (1973: 14). Más tarde, en 1923, se comienzan a expropiar y repartir las tierras de las cofradías.

terrenos que se «privatizaron», antes de la década de 1930, fueron aquellos que contaban con riego (alrededor de 150 hectáreas, o sea, el 95% de las tierras irrigadas), pues sus cultivos eran los más rentables. Ahora bien, la posesión de estas tierras repartidas permite su usufructo, su herencia y su comercio solamente «dentro del pueblo» (1973: 33). Estas restricciones a la «propiedad privada» son mayores en el caso de los terrenos repartidos después de 1930, pues la institución comunal conserva su derecho a la retracción de las tierras repartidas. Al respecto, los autores señalan —sin aducir causa alguna— que «no es de esperar que se produzca» dicha retracción *(Ibid.)*.

Al desequilibrio entre recursos (es decir, tierras de cultivo) y población, le sucede otro: el desequilibrio entre los goces y las obligaciones de los nuevos comuneros. La cantidad cada vez menor de tierras que la comunidad puede repartir, vuelve onerosas las obligaciones que deben asumir como nuevos miembros de la institución comunal (1973: 19). Degregori y Golte no consideran relevantes los beneficios subsistentes (el uso de las tierras de cultivo sin riego y las tarifas preferenciales de impuestos a la ganadería y al riego). Pues, según ellos, las medidas son burladas, y los beneficios no generan ingresos económicos relevantes. Así, alrededor de 1932, surgen los «residentes», pueblerinos que se escabullen de las obligaciones impuestas por la comunidad —pues no se incorporan a su sistema— pero que a la vez buscan obtener los mayores beneficios posibles de ella.

Esta escasez de tierra, piedra de toque de ambos desequilibrios, tiene una consecuencia fundamental: el debilitamiento de la institución comunal. La comunidad queda, a la vez, sin poder de coerción (pues ya no puede confiscar las tierras que ha privatizado) y sin poder de atracción (pues ya no tiene más tierras que ofrecer). Los autores reconocen que están hablando solo de aquellas tierras de cultivo que necesitan riego —esto es del 1,92% del total de tierras de la comunidad—, y cuya producción está orientada al mercado costeño. Y, sin embargo, extraen una conclusión determinante: «hay una relación directa entre la pérdida de control comunal y la integración al mercado» (1973: 47). El mercado está pues, en contra de la institución comunal de Pacaraos: ella se encuentra «desestructurada» socialmente y «dependiente».

Nuestra desconfianza hacia la obra de Jürgen Golte y Carlos Iván Degregori se basa tanto en el trabajo de campo que realizamos en las comunidades altas del valle de Chancay entre los años 1999 y 2001, como en nuestra lectura de los documentos dejados por Alejandro Vivanco. Cuando llegamos a Pacaraos por primera vez apenas conocíamos el título del libro. Interesados como estábamos en la recopilación de literatura oral y en la descripción de los ritos de ciclo vital y económico, preferíamos otras lecturas a la de *Dependencia y*

desestructuración social en la comunidad de Pacaraos. Más tarde, cuando presenciamos los fastuosos ritos pacareños en torno a la identificación del ganado, decidimos profundizar en la bibliografía al respecto. Fue entonces que notamos una sorprendente omisión: la importancia de la ganadería, cuyo relieve económico y social emana de los mismos datos que los autores consignan (y cuya persistencia hasta el día de hoy hemos comprobado nosotros en el campo y en los cuadernos de Vivanco).

Los pastizales no solo representan el mayor porcentaje del total de tierras útiles de la comunidad. Estos pastizales, además, sustentan la ganadería: rubro económico que ocupa el segundo lugar de importancia en los dos grupos de más altos ingresos y el primer lugar en los tres grupos restantes (1973: 78-79). ¿Por qué obviar la ganadería y los pastizales? La inadvertencia es tanto más sorprendente cuanto que su más visible indicador, las celebraciones en torno a la marcación del ganado, muestran, en las comunidades altas, una magnitud difícil de ignorar. Esta suerte de ceguera sistemática de la vida ceremonial es, por lo demás, una característica recurrente en todos los trabajos de esa generación. Intentaremos dar una explicación.

Según las estadísticas presentadas por los autores, los ganaderos conforman el grupo mayoritario y el que mayor injerencia tiene en el gobierno de la comunidad. Quienes tienen ganado no son «pobres». Los pocos «pobres» que poseen ganado no alcanzan a tener más de una res. Los propietarios de ganado, sin embargo, tampoco son los «ricos»: estos prefieren dedicarse al comercio, a los servicios y a las profesiones. «Ricos» y «pobres» comparten, pues, una misma característica: no poseen ganado, sea por desinterés, sea por falta de recursos.

¿Por qué Degregori y Golte disminuyen la importancia de las tierras comunales y de la ganadería? ¿Por qué solo ven «ricos» y «pobres» en Pacaraos? He aquí la respuesta: porque solo este énfasis les permite confirmar la hipótesis con la que llegaron al campo: que hay «dependencia» y «desestructuración social» en Pacaraos. Los «pobres» son los pobladores con menor influencia sobre las decisiones colectivas que toma la comunidad. Por tanto, Pacaraos no se gobierna a sí misma, sino que «depende» de fuerzas exteriores que dominan su desarrollo. Por su parte, los «ricos» simplemente no están interesados en intervenir en el gobierno de la comunidad, pues orientan sus actividades económicas a volverse profesionales y a comerciar con productos urbanos (ni siquiera son comuneros, no integran la institución comunal, pues buscan una «solución hacia fuera»). Pero lo que sugieren los datos y las omisiones del libro es justamente lo contrario: una sólida economía ganadera que organiza a la comunidad no solo en momentos ceremoniales como las herranzas, sino tam-

bién en las decisiones cotidianas adoptadas bajo la influencia de los comuneros más solventes y entusiastas.

Este punto se corresponde con otros que también llaman la atención. Pareciera como si, a lo largo de sus páginas, el libro tergiversara reiteradamente los hechos que él mismo presenta. Daremos un ejemplo: la exageración de lo privado y la omisión de lo comunal. Los autores calculan que los ingresos provenientes de ese 2% tierras «privatizadas»[19] alcanzan a cubrir el 63,94% del total de ingresos del pueblo. Pero este cálculo está basado en una consideración insólita: toman como producto de esta tierra a los ingresos percibidos por el «ejercicio de profesiones, el comercio y otras actividades urbanas» (1973: 50). Pero no solo sobrestiman la importancia de la propiedad privada, sino que también subestiman la importancia de las tierras de injerencia comunal. Reducen el porcentaje de estas a un 0,07%, pues no cuentan dentro de ellas ni a las tierras de cultivo sin riego, ni a los pastizales para el ganado (que juntas suman más del 70% del total de tierras). Este hecho nos lleva a un tema que ha merecido nuestra atención desde hace algunos años: la ganadería y los ritos a ella adscritos.

Las tesis de Golte y Degregori parecen asumir un pasado en equilibrio. Equilibrio que los tiempos actuales han trastocado. El libro comprueba estos trastornos —la migración, la influencia de los medios masivos de comunicación y la mayor presencia de la educación formal—, y trata de explicar los procesos por medio de los cuales se ha operado este cambio. Pero, ¿cuál es el punto de partida de dicho cambio?, ¿cuáles son las condiciones sobre las que esos procesos de cambio han influido? El libro abunda en alusiones sobre ese estado hipotético: afirma que en Pacaraos hubo una «tradicional homogeneidad» (1973: 91), que regían «antiguas normas» (1973:134) y que se mantenían «modos de vida [...] tradicionales» (1973:162). Sin embargo, en ningún momento los autores logran salir de estos simples prejuicios (o, como diría Durkheim, pre-nociones). En ningún momento se remite al lector a un estudio, ni siquiera a una descripción de esas normas y modos de vida, de esa supuesta homogeneidad. Se trata, pues, de un prejuicio. Pero es el hecho al que este prejuicio se aplica lo que debería ser estudiado.

[19] Solo el 2% de las tierras «se encuentran casi enteramente en manos particulares» (1973: 50). Estas son los terrenos de riego privatizados y los solares que ocupan las viviendas del pueblo. Las tierras de Pacaraos se dividen del siguiente modo: las tierras cultivadas sin riego son el 13,3% del total; las tierras de pastos para ganado vacuno son el 19,2%; las tierras de pastos para ganado lanar, el 39,42%; las tierras inaprovechables, el 25,6%; las tierras irrigadas, el 1,92%; y el resto es ocupado por los solares de la villa (1973: 32).

La investigación llevada a cabo en la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos ilustra un defecto común a muchos estudios sociales en el Perú. No se distingue entre las respuestas del sentido común (los prejuicios que la gente utiliza para existir) y los hallazgos de una investigación (la de los antropólogos). Tomar un prejuicio como una verdad conduce, en última instancia, a tergiversar los fenómenos sociales que estudiamos en función de esos prejuicios que tomamos por teorías.

Sucede algo similar con uno de los estudios más reconocidos de este proyecto. La comunidad de San Miguel-Huayopampa era situada a medio camino entre las haciendas orientadas al mercado y las comunidades de indígenas orientadas a la subsistencia. Se trataba pues, entre todos los pueblos de la cuenca alta del Chancay, de la más innovadora, de aquella que más exitosamente había afrontado los cambios impuestos por la sociedad mundial. Los autores (1982: 39) afirman que la organización del trabajo de las tierras habría pasado de ser «antiguamente [...] comunal» a convertirse en un trabajo limitado al ámbito de la «familia nuclear». Del mismo modo, la «tenencia de la tierra» habría evolucionado, para estos autores, de un estado «históricamente comunal» al de la «propiedad privada». Ambos puntos de llegada, el trabajo y la propiedad atomizados en pequeñas familias, aparecen confirmados por la observación de los autores. El proceso mismo es explicado, en última instancia, por el aumento demográfico y el consecuente agotamiento de las tierras de reparto. Sin embargo, los puntos de partida, la antigua predominancia de una propiedad y un trabajo comunales de la tierra, son asumidos a rasa tabla y nunca se molestan en probarla.

Tales sesgos, el político y el económico, concuerdan con el motivo que alentó las investigaciones: analizar los modos particulares de estos cambios y lograr un diagnóstico general de la sociedad rural peruana. ¿Por qué no se estudió seriamente el punto de partida de ese cambio? Sin esta investigación, las modificaciones supuestamente verificadas en la observación y los procesos de cambio aparentemente explicados se reducen a mera ideología, pues no tienen un punto de referencia. ¿Cómo podemos hablar de cambios sin estudiar detenidamente la naturaleza de aquello que se transforma? Hablar de un cambio supone un conocimiento de qué es aquello que muta. Decimos que se pasa de una situación previa X a una situación nueva Y. Verificamos la situación Y en el campo y la explicamos como una transformación Z: la modernidad, al influjo de la sociedad nacional, etc. ¿Pero cuál es el valor explicativo de Y y de Z sino nos molestamos en investigar de qué se trata ese misterioso estado X que solo asumimos? La importancia de estos estudios es, sin embargo, afectada por un error de principio: verifican y explican el cambio sin profundizar en las

características de aquello que aseguran que se transforma: la sociedad rural. Verifican determinados cambios en el campo —los resultados de esos cambios—, los explican por medio de hechos sociales más o menos generales —los procesos y mecanismos del cambio—, pero sin acercarse a los puntos de partida de las supuestas transformaciones. De este modo, muchas características básicas para el entendimiento de la sociedad rural —como sus ritos y tradición oral— son encasilladas bajo el rótulo de «tradicionales» y vistas a partir de prejuicios que impiden su estudio serio.

Sobre una comunidad fuera del valle de Chancay (pero también en la sierra de Lima), y quince años antes, Julio Cotler escribió un libro de lectura obligada en su tiempo: *Los cambios en la comunidad, la propiedad y la familia en San Lorenzo de Quinti* (1957 y 1959). Alejandro Ortiz Rescaniere —pionero en el estudio crítico (1995: 141-146, y 2001a: 307-342) de los paradigmas y los métodos que inspiraron estas investigaciones— encuentra que Cotler toma como verdades históricas lo que no son sino los prejuicios más arraigados de los campesinos de Quinti (Huarochirí): la idea de que «antes todo era comunal». A partir de estos testimonios, el sociólogo habría esbozado un cambio de estructura en el tiempo: de la propiedad comunal a la propiedad privada. Sin embargo, la idea recurrente entre los campesinos andinos de que antes todo era compartido y de que ahora reina la mezquindad parece obedecer más bien a un modelo —un rasgo estático y no cambiado— de pensamiento que opone dos principios: el pasado grandioso y el ahora mediocre. Este modelo se encuentra presente en la concepción de la pareja, en la organización dual entre parcialidades sociales y en numerosos relatos andinos, entre ellos, el de Inkarrí.

> Que «antes» todo fuese comunal, argumento central del estudio, se contradice con el hecho de que cuando se realizó el trabajo de campo, todo seguía siendo comunal desde el punto de vista jurídico e incluso, según el propio discurso de buena parte de los comuneros. Aún en la actualidad ocurre una situación similar en el conjunto de las comunidades serranas: en principio, para la ley y una cierta ideología nativa, la comunidad es la propietaria del territorio, pero sus hijos la ocupan de manera individual. Tal persistencia sugiere una interpretación alterna a la de Cotler: en lugar de un proceso de cambio de estructuras, estaríamos ante la manifestación de un sistema consistente en una tensión entre un principio comunal y una práctica individual. Este sistema no sería tanto el producto de un choque entre el capitalismo de corte individual con la comunidad de raíz hispanoindia, como la expresión de un estilo cultural. (Ortiz Rescaniere 2001 [1993]: 201)

Los estudios de cambios en la sociedad rural —de los cuales los libros de Cotler, Golte, Degregori y Fuenzalida son una muestra— se empeñan en un determinismo económico ciego ante el análisis de los valores y significados que inspiran la conducta de los individuos del campo.[20] Pero no solo no complementan sus datos con otros de orden cultural y social, sino que, además, adolecen de uno de los principios elementales de la sociología. El estudio de los hechos sociales debe precaverse contra los prejuicios, pues el sentido común nos impone sus juicios sin que nos percatemos, debido a su gran utilidad para nuestra vida cotidiana. Basta recordar este principio, al que Durkheim dio tanto énfasis, sin el cual no estudiamos realidades, sino que nos limitamos a combinar nuestras ideas acerca de ella. Para Durkheim, combinar nuestros prejuicios para buscar hechos que los respalden era tan distinto de hacer ciencia, como lo era la alquimia de la química, o la astronomía de la astrología. Una ciencia no consiste en una paráfrasis de los prejuicios que todos compartimos, sino en un descubrimiento de los hechos, muchas veces desconcertantes, que ellos ocultan. Una teoría que obedece a estas pre-nociones —esas representaciones elaboradas sin método ni crítica que carecen de todo valor científico— solo puede expresar la noción previa que tenía su autor antes de la investigación. Estos prejuicios son, ellos mismos, un objeto de estudio. No basta, pues, con repetir lo que dicen los campesinos o los transeúntes de la calle con palabras teóricas, sino que es necesario comprender por qué lo dicen, a qué responden tales o cuales frases, actos o gestos.

Los estudiosos de aquella época, influenciados por la antropología norteamericana de posguerra, buscaron los datos de orden económico, administrativo y político, en desmedro de las manifestaciones culturales de los pueblos que estudiaban. Enfatizan los aspectos económicos, institucionales y profanos. Es decir, enfatizan la función explícita de la comunidad campesina: la política. Pero, además de coordinar la vida pública y el trabajo entre familias que ocupan y comparten un territorio, y de relacionarlas políticamente con el exterior, la comunidad campesina tiene otras funciones. Es un centro de socialización, un espacio para la adquisición de valores, concepciones y significados heredados de una tradición con importantes diferencias respecto de la nuestra;

[20] Podemos encontrar la persistencia de esta perspectiva que enfatiza lo económico y desestima (y casi desconoce) el nivel «ideológico», en un comentario crítico al estudio de la comunidad de Huayopampa (1968) escrito por Degregori y Golte en 1980, quince años después de su publicación: «[...] factores ideológicos como la pasividad, el rechazo al cambio, etc., pierden el peso excesivo que se les daba y puede calibrarse también más objetivamente la acción de determinados valores o individuos innovadores» (Casaverde *et al.* 1980: 364).

es un centro religioso, ritual, etc. Ahora bien, el aspecto político es probablemente el más frágil estructuralmente, en comparación con, por ejemplo, la familia o la hermandad religiosa. El ámbito político está sometido a los requerimientos de las fuerzas externas a la comunidad en mucho mayor medida que otras instancias.[21]

Arguedas también buscaba esbozar un panorama geográfico e histórico de las regiones involucradas en sus temas de estudio. Sus trabajos sobre la comunidad de Puquio (1964), el valle del Mantaro (1953) y las comunidades de España y del Perú (1968) siguen la tesis, entonces en boga, en la que una historia y una geografía explican la dinámica social y económica del presente. Los trabajos de Arguedas enfatizan también los datos sobre la economía y las instituciones comunales profanas. Pero, al mismo tiempo, guardan un gran interés, en contraste con toda la antropología profesional de su época, por lo que entonces era llamado «folclore». Se podría decir que este interés por la música y las danzas, los cantos y los mitos, por las creencias más insólitas y las prácticas más bellas de los Andes, constituyen uno de los factores principales de la originalidad de su obra. El interés en las manifestaciones culturales de este tipo era visto, en el Perú de aquella época, como propio de folcloristas aficionados, de señores provenientes de las viejas ciudades de los Andes. Creemos que si la labor de Arguedas nos parece hoy tan importante, ello se debe a que contaba con dos cualidades: una distancia de los viejos estereotipos sobre los habitantes de los Andes, y un gran sentido estético practicado durante años a través de la literatura. Este interés por el folclore es, además de un rasgo original, una de las claves para entender sus diferencias con la antropología de su época.[22]

Hemos visto que los estudios más conocidos sobre las comunidades del valle de Chancay entienden el cambio social como una forma de aniquilación de la antigua sociedad rural. Así, es lógico que se privilegien aquellos aspectos más evidentemente sometidos al cambio: la migración a las ciudades, la evolución demográfica, las instituciones más vinculadas con el Estado (organizaciones cotidianas como la directiva comunal) y la dinámica económica (la orienta-

[21] Sería incorrecto decir que estos trabajos carecen de todo valor, pues contienen importantes datos consignados aquí y allá. Pero ellos son siempre circunstanciales y no esenciales a las investigaciones. Por lo demás, no todos los trabajos de esta época adolecieron en la misma medida de este error. Sería injusto, por ejemplo, no mencionar el enorme valor de las investigaciones auspiciadas por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA): abocados más al estudio de las condiciones materiales de los pueblos del valle, que a probar hipótesis y a aplicar teorías sin observación real de los hechos.

[22] Para un desarrollo más extenso de este tema cf. Rivera (2002: 77-102).

ción a la subsistencia o hacia el mercado nacional). Lo que es menos coherente es que no se indaguen las características de las comunidades previas a ese cambio que se intenta mostrar y explicar. La obra de Arguedas —también preocupada por ese cambio «precipitado y desquiciador»— nos plantea una salida a este escollo: la recopilación y estudio serio del folclore —los mitos, los sistemas clasificatorios, los rituales, la iconografía, etc.—. Hemos visto ya que Arguedas confiaba en su propia habilidad (y en la de algunos hombres como Vivanco) para recoger la inmensa variedad de manifestaciones culturales propias del Perú. Y que al mismo tiempo buscó preparar al mejor y más querido de sus discípulos, Ortiz Rescaniere, para su estudio. Basta recordar que el folclore es uno de los caminos privilegiados de la Antropología moderna en la comprensión de las sociedades que estudia, para confirmar la falencia que detectamos en los estudios de cambios en el valle de Chancay y comprender la importancia de la obra de Arguedas.

Mientras unos jóvenes apresurados se limitaban a ver en el campo poco más de lo que sus hipótesis les permitían; un hombre de cincuenta años comenzó un trabajo humilde y minucioso, llevado a cabo con escasos recursos y sin muchas perspectivas de ver la luz pública (de hecho, permaneció inédito durante cuarenta años). A partir de trabajos como los de Arguedas y Vivanco, se comprende mejor la propuesta de aquel. Los rasgos de la sociedad rural llamados «tradicionales» no son aniquilados por el capitalismo y la modernidad provenientes con cada vez mayor fuerza de la sociedad nacional, sino que ambas corrientes, lo tradicional y lo moderno conviven y perduran. En la visión de Arguedas, ambos polos pueden coexistir con éxito dentro de un mismo individuo y un mismo pueblo: tal es el mundo quechua. Se trata, además, de una visión donde las ideas —las viejas obsesiones, miedos y fascinaciones— parecen cambiar con mucha menos rapidez que las instituciones de vinculación con el exterior y los movimientos económicos. El trabajo de Vivanco y Arguedas se debe a una perspectiva adelantada casi medio siglo a las críticas y propuestas actuales (Nugent 1991, Fuenzalida 1992, Ansión 1994).[23] Un ejemplo de ello es este pasaje sobre dos conocidos intérpretes de música popular andina de su época:

---

[23] Guillermo Nugent (1991) y Juan Ansión (1994) señalan la distancia que la obra de Arguedas toma respecto del paradigma indigenista (entendido, no como una teoría, sino como una base común de discusión que orientó los trabajos sobre la cultura). Ambos ven en sus novelas maduras un esfuerzo para zanjar definitivamente con tal indigenismo: con su distinción y contraposición entre cultura andina y cultura occidental y con su concepto de mestizaje cultural (heredero de sus metáforas prestadas de la biología). Juan Ansión afirma que el concepto de «mestizaje» se torna dudoso cuando los tipos de «mezclas» se diversifican y no permiten

> Este hombre [Kilko Waraka, seudónimo de Andrés Alencastre], vestido de casimir, que tiene una cantina y un restaurante en la carretera Cuzco-Arequipa, a 4 300 metros de altura, de apellido portugués, propietario, que ha concluido sus estudios secundarios, que en las calles del Cuzco anda como uno de los tantos transeúntes ciudadanos, es cantor indio, el kechwa vive en su alma

---

identificar a grupos que eran reconocidos o que se reconocían a sí mismos como tales (indios, mestizos, criollos), cuando la mayoría se vuelve «mestiza» a través de la educación y la migración. Y propone que debemos abandonar estos conceptos y otros como el «trauma de la conquista» y la «herencia colonial», que se sitúan en el mismo marco del paradigma indigenista, heredero de la sociedad colonial en tanto acepta sus términos clasificatorios. Pues, aunque los invierta, coincide con ella en el afán de ubicar a cada quien en su lugar, de establecer jerarquías y separaciones entre grupos y estamentos. Ansión expresa el punto de vista de una antropología peruana, crítica ante el paradigma indigenista, en los siguientes términos: «Hay que advertir que esta manera de ver supone la existencia de ese "núcleo interno", de esos "principios", de una "lógica" para enfrentar los problemas. No creo que este supuesto pueda ser propiamente "demostrado". Solo nos sirve de hipótesis de trabajo para ver qué resultados nos da. Tiene carácter heurístico y no implica —hay que repetirlo mil veces— la idea de ninguna "esencia" de "lo andino". Simplemente suponemos que existen hábitos, reproducidos socialmente en instituciones concretas (en la familia, en los ritos, en el trabajo, etcétera) para actuar, para pensar, para sentir, que orientan a la gente a reaccionar preferentemente de tal o cual modo frente a los problemas que se les plantean. Si este supuesto es heurísistico, nuestra obligación es naturalmente utilizarlo para ver si nos ayuda a encontrar algo y por tanto para investigar seriamente, porque de lo contrario caeremos fácilmente en la trampa que nosotros mismos nos hemos tendido, la de creer en la esencia de lo que solo debe ser una construcción teórica para avanzar» (1994: 82).

La acertada crítica de Ansión también distingue entre los conceptos utilizados por los pensadores de la realidad social peruana y los prejuicios colectivos de esta sociedad. Mientras que, para alcanzar un mejor conocimiento de la cultura en el Perú, los primeros pueden ser criticados, los segundos deben ser estudiados científicamente: «La crítica al paradigma indigenista [...] nos obliga a un estudio de la cultura entroncado en la historia de una sociedad concreta, pero no nos exime de la obligación de seguir investigando por qué muchos actores siguen interpretando su propia realidad dentro de los términos del paradigma indigenista [...] trabajemos la relación entre los contenidos culturales expresados y las formas lógicas, las estructuras, las maneras de plantear problemas [...] ¿es posible abandonar el pensamiento mítico conservando estructuras lógicas nacidas dentro de este? ¿Es posible lo inverso? [...] la perspectiva mítico-mágica no es lo mismo que la metafórica. La primera confunde las cosas con las ideas; la segunda usa imágenes como recurso a sabiendas de lo que hace [...] la metáfora puede ser modificada a voluntad, mientras el mito no. Recordemos que una característica del encuentro de culturas es que cuestiona lo mítico, por la simple presencia de otras "verdades" y abre el paso hacia un desarrollo más sistemático de lo metafórico y el pensamiento crítico [...] ¿Es posible generar un discurso moderno que recoja experiencias tradicionales? ¿Cómo? ¿En qué condiciones?» (1994: 97).

Juan Ansión tiene, además, el mérito de afirmar que tanto o más importante que las críticas teóricas a este paradigma, es el trabajo empírico: el estudio de las formas concretas por las que hemos entrado en la modernidad, de la utilización eficaz de la racionalidad instrumental en contextos fundamentalmente míticos, de los aspectos de nuestras culturas tradicionales que han permitido formas originales de ingreso a la modernidad.

> con toda la savia antigua y con toda la amplitud del kechwa actual que ha incluido en su vocabulario cenetenares de palabras indias. [...] Gabriel pertenece a los Aragones de San Pablo de Cacha, una familia antigua, de pura estirpe castellana, única familia que tiene derecho a representar al Rey Blanco en la fiesta de reyes que celebra en San Pablo el 6 de enero. *Pero como Kilko, Gabriel es indio o mestizo, según la hora, el sitio y el motivo por que cante.* (1989: 53. El énfasis es nuestro)

Bastan, pues, por ahora, estas páginas para presentar este fragmento del trabajo de un hombre hasta ahora olvidado: Alejandro Vivanco. Y también para responder parcialmente a la pregunta que John Murra planteara hace veinticuatro años:

> Lo que [Arguedas] hizo, e hizo maravillosamente bien, fue recopilar, sentir algo profundo del mundo andino y del logro de esta humanidad. Y lo hemos perdido, lo hemos despreciado. No supimos aprovecharlo, no supimos amarlo y protegerlo de estas fuerzas mortíferas, y aquí estamos. Y entonces termino con lo que ya he dicho: tenemos que meditar cuáles son los factores, cuáles son las fuerzas que no han permitido su reemplazo, ni como novelista, ni como poeta, ni como etnógrafo. [Conferencia dada en la Universidad de Cornell en 1977] (1998 [1996]: 298)

Ese ha sido, en parte, nuestro propósito: hurgar en las causas que dieron a la antropología peruana las perspectivas que asumió en la década de 1960, y que, en cierto modo, han marcado su desarrollo actual: prueba de ello es Alejandro Vivanco. Hemos querido, además —y ello es más notorio en la tercera parte de este libro—, mostrar cómo la obra del más entrañable discípulo de Arguedas continúa, en parte, la obra de nuestro mejor antropólogo.

1.5. Algunas consideraciones finales

1. Las investigaciones realizadas en el valle de Chancay a partir de 1960 muestran el predominio de un paradigma en las ciencias sociales. Tal paradigma buscaba comprender la naturaleza de los cambios sociales en la sociedad rural, a través del estudio de los aspectos políticos y económicos de los pueblos campesinos.
2. Estas investigaciones tienen un error de principio: no definen un punto de referencia con respecto al cual se puedan sopesar los cambios. Pues este punto de referencia es un mero prejuicio sobre el pasado que los individuos andinos gustan de repetir. Los investigadores toman, pues, en términos diacrónicos, datos sincrónicos que responden a una particular con-

cepción de la realidad muy difundida en los Andes («El pasado es excesivo, sea positiva o negativamente; en cambio, el presente es mediocre»).

3. El segundo error, consecuencia del primero, consiste en la excesiva ideologización de los estudios realizados. El economicismo de las investigaciones —que los lleva a tomar las ideas vulgares como conclusiones sociológicas— ignora datos tan importantes para conocer la cultura de los pueblos andinos como el folclore. Datos que hubieran ayudado a los investigadores a oír mejor a sus informantes y que hubieran relativizado sus hipótesis. Pues si hay algo que debe mantenerse flexible al cambio son las conexiones externas de una comunidad campesina: las instituciones políticas y económicas que la vinculan a la sociedad nacional. Y si las conexiones internas, las manifestaciones culturales que responden a una estructura conceptual propia —como la mitología y los ritos—, fueron dejadas de lado, es debido a su mayor perdurabilidad.
4. La omisión de un estudio serio de las ideas colectivas es tanto más paradójica cuanto que los estudios en cuestión apelan constantemente a nociones como «tradicional» y «moderno». Nociones que dejan de significar determinados tipos de sistemas conceptuales (cuyo estudio se desdeña), y quedan reducidas a meros sinónimos de «antiguo» y «reciente».
5. Mediante el estudio de este paradigma encontramos, pues, una explicación a una de las omisiones más sistemáticas de los estudios de cambios en la sociedad rural: el folclore. Omisión que, para hablar solo del valle de Chancay, ha tenido consecuencias dramáticas como la postergación, durante cuarenta años, del archivo de Alejandro Vivanco. Un folklorista que, como tantos otros, fue considerado y —debido a las consecuencias curriculares del paradigma en cuestión— convertido en etnólogo de segunda clase.
6. Esperamos, finalmente, que esta discusión nos ayude a comprender mejor las consecuencias que esta perspectiva tiene en los actuales discursos y modos de practicar y de enseñar la Antropología. Esto es, en los modos de comprender y estudiar la cultura en el Perú de hoy.

2
Testimonios sobre los ritos en torno a la identificación del ganado recopilados en veintiún comunidades del valle de Chancay (1962-1963)

The definition should follow the work: the work should not adapt itself to the definition.

Oscar Wilde. *Lecture to art students* (1883)

Alejandro Vivanco recopiló testimonios sobre las celebraciones del rodeo en veintiún pueblos del valle de Chancay. Como dijimos en la presentación de este archivo, los documentos de su expedición abarcan veintidós aldeas, pues aún están perdidos los cuadernos consagrados a los cinco pueblos (de los distritos de Atavillos Bajo y Sumbilca) que visitara en marzo de 1963. El único pueblo cuya visita está documentada y que no ofrece dato alguno sobre las celebraciones del rodeo es San Miguel de Acos (en el distrito del mismo nombre). No es difícil adivinar el motivo. Este pueblo —cuya particular sociedad compuesta de emigrantes chinos y austríacos ha sido descrita por Lausent (1983)— es un punto de paso obligado entre la ciudad costeña de Huaral y la mayoría de las comunidades campesinas del valle. Se encuentra ubicado en el fondo del valle —donde los mosquitos lo infestan en algunas épocas del año— y a pocos metros de la ribera derecha del río Chancay. El breve territorio de esta comunidad se ha circunscrito históricamente a las zonas de clima templado y, por lo tanto, carece de tierras apropiadas para la ganadería (que deja de lado en provecho de la fruticultura y el comercio). Con todo, el número de testimonios supera ligeramente el de los pueblos, pues Vivanco volvería a visitar algunos de ellos más de una vez (aunque no recogiera datos sobre el rodeo en todos sus retornos). Tal es el caso de la capital del distrito de Pacaraos (Santa Lucía de Pacaraos), del pueblo de San Pedro de Pirca (en Atavillos Alto) y de la recóndita villa de San Juan de Coto (en el distrito de 27 de Noviembre).

Si bien los textos sobre el rodeo aquí transcritos son, en su mayoría, testimonios recogidos de los habitantes del valle, también hay descripciones elaboradas por el propio Vivanco. Así sucede con dos pueblos cuyo rodeo él presenció: Santa Lucía de Pacaraos y San Pedro de Pirca. En ambos casos hemos sistematizado el material (en el caso de los testimonios y en el de las canciones) con el fin de hacer más fácil su lectura. Después de separar los testimonios sobre los ritos del rodeo, hemos alterado el contenido de las fichas según los siguientes criterios:

a. **Resumen de la información general.** Cada una de las fichas etnográficas tiene un encabezado donde se consignan (siguiendo los códigos propuestos en la guía etnográfica de Murdock) los siguientes datos sobre la información transcrita:

- Los rubros *(23: pastoreo)* y temas *(233: rodeos)* a los que atañe.
- La procedencia: el lugar *(Comunidad San Pedro de Huaroquín)*, el momento *(16:II:1963)* y el informante *(Máximo Ibáñez Lizeta)*.
- El recopilador *(A. V. G.)*.
- La posición en los cuadernos de campo originales: los números de cuaderno *(VIII)* y de página *(22)*.

Provincia de Canta
Comunidad San Pedro de Huaroquín (distrito de Atavillos Alto)
(A. V. G.: :VIII: 22: :Inform. Máximo Ibáñez Lizeta: :16:II:1963)
PASTOREO 23
Rodeos 233
El rodeo. Marcación de ganado (4-5 de julio)

Nosotros hemos resumido la información de todas las fichas de una comunidad en un solo cuadro que colocamos al inicio de la descripción. De este modo, para los casos anteriores, obtenemos:

El rodeo en la comunidad de San Pedro de Huaroquín

Fecha de arribo a la comunidad:	16/2/1963
Informante(s):	Máximo Ibáñez Lizeta
Tipo de rodeo descrito:	Rodeo de ganado particular
Número de libreta de campo:	8
Páginas:	22-23
Número de fichas transcritas:	5

b. **Eliminación de mayúsculas.** Hemos cambiado las mayúsculas por minúsculas en los casos de sustantivos comunes. Así, reemplazamos: *Capitán*, por: *capitán*.

c. **Eliminación de subtítulos.** Eliminamos los subtítulos en los casos en que estos repiten la primera palabra de un texto demasiado breve. Así, reemplazamos un párrafo como: *Kuñupa: llaman kuñupa a la Ila de vaca. Hay muchos*, por este otro: *Llaman kuñupa a la ila de vaca. Hay muchos.*

d. **Adjudicación de notas a pie de página.** Las referencias de Vivanco puestas entre paréntesis y precedidas por la palabra *Nota:*, han sido consignadas como notas a pie de página. Mediante una advertencia entre paréntesis: *(nota de A. V.)*, distinguimos entre las anotaciones de Alejandro Vivanco y las nuestras; por ejemplo, cuando ofrecemos una explicación aproximada del significado de un término. Así, en la primera ocasión en que aparece la palabra: *criandero*[1] consignamos a pie de página: *1. criador de ganado.*
e. **Eliminación de entrecomillados.** Quitamos las comillas en todos los casos en que estas señalan regionalismos y voces prestadas del quechua. Así, reemplazamos *«criandero»* por *criandero,* y *«taki»* por *taki.*

2.1. Distrito de Pacaraos

El rodeo (1) de la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos (capital del distrito de Pacaraos)[24]

Estadía en la comunidad:	29/7 - 2/8/1962
Informante(s):	Testimonio de Alejandro Vivanco[25]
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar y comunal
Número de libreta de campo:	1
Páginas:	168-192
Número de fichas transcritas:	17

La fiesta tradicional del rodeo, en Pacaraos, comienza desde la antevíspera que es el 29 de julio de cada año. Para esta fiesta la comunidad, por orden estricta del padrón, nombra cuatro autoridades de dicha fiesta o capitanes, uno por cada barrio o sector de los extremos y dos por el sector del centro.

[24] La única descripción del rodeo de Santa Lucía de Pacaraos, fuera del trabajo de Alejandro Vivanco, consigna los siguientes datos: «Esta fiesta [el rodeo] se celebra del 29 de julio al 2 de agosto. Se eligen cuatro Capitanes de Rodeo cada año, uno para cada una de las cuatro zonas en que pasta el ganado. El Capitán elige sus "vasallos", por lo general familiares, que son los que ayudarán en la recolección de las reses de su respectiva zona [...] ya todos los comuneros han pasado el cargo [de capitán] y no ingresan nuevos; inclusive [la fiesta] fue suprimida durante algunos años. En los últimos años se reinstituyó y se ha optado por hacer valer este cargo en vez de la Presidencia» (Degregori y Golte 1973: 97).

[25] Esta es una transcripción sintética de las notas tomadas en Pacaraos, como testigo presencial durante la expedición de los alumnos del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, bajo la dirección del Dr. José Matos Mar, en julio y agosto de 1962 (nota de A.V.).

29 de julio

Llegamos justo en la antevíspera día en que los capitanes junto con el pueblo y las autoridades, acompañados por una banda de músicos hacían visita a las casas de los ganaderos o crianderos según la costumbre tradicional. En esta comunidad hay ganado de la comunidad. Los músicos tocan un tono que llaman taqui. Este día los capitanes van portando cada uno, una bandera provisional de pañuelo de seda, amarrada a un carrizo largo. En la cintura llevan un lazo de varias vueltas que llaman chicotillo.

Apenas llegamos tuvimos la oportunidad de participar del baile en las calles de la ciudad. Con cierto intervalo la banda compuesta de ocho músicos tocaban el popular tono del quiullo. Los asistentes bailan agarrados de las manos y formando ronda alrededor del grupo de los capitanes.

Uiullo llaman a tono de música especial de danza. Es característica del rodeo. El quiullo bailan cuando la comitiva llega a a la puerta o patio de la casa del criandero. «¡¡Quiullo!, ¡¡Quiullo!!, ¡Quiullo!» Grita el pueblo a la banda para que toque. Después de este baile hacen una pantomima de corrida de toros, a esto llaman la vaquita, siempre es una mujer familiar del visitado la que hace el papel de vaquita. Sale con un cuerno en la mano, que va cambiando o alternando de cuando en cuando, entre la mano izquierda y derecha. Todo esto termina más o menos a las 12 de la noche.

30 de julio (víspera)

La víspera es prácticamente día de los preparativos para el rodeo que se realizará en Tamborhuasi. La casa de los capitanes está todo el día llena de familiares y amigos cumpliendo diversas actividades relacionadas con la fiesta. Hay una gran responsabilidad por salir airoso en este especie de competencia por sectores del pueblo a la que representa cada capitán.

Las señoras se concretan a preparar la bandera de gala que lucirá el capitán en representación de su sector. Esta bandera es de seda de 1 metro x 0.70 cms. Está cuidadosamente adornada con cintas labradas multicolores de seda, espejos, brocados, lentejuelas, entregados en calidad de empréstito por sus familiares y amigos del capitán, con cargo de devolución después del día. En el patio un grupo de parientes, se dedican a limpiar y sacan brillo a las piezas de plata de montura, estribos y riendas con que será enjaezado el brioso caballo del capitán. Cuando se les pregunta por el motivo de tanto esmero contestan así:

> *Nuestra fiesta tradicional del rodeo es grandioso y extraordinario, el más pomposo del distrito. Es una gran competencia de capitanes a quienes ayudan sus amigos y familiares. Ya verá Ud. mañana en Tamborhuasi. Por eso esperamos con ansiedad esta fiesta. Nos olvidamos de todo hasta del trabajo.*

El capitán tiene que ser miembro de la comunidad y estar empadronado. El nombramiento se hace por padrón en estricto orden. Sea quien sea tiene que aceptar por obligación y prepararse todo el año. Consideran especial distinción y orgullo el pasar este cargo y lo toman con mucha alegría y voluntad. Para el cumplimiento de estos cargos les ayuda la fe en la patrona virgen del Rosario quien guía sus actividades y brinda su protección.

En la noche salen nuevamente los cuatro capitanes con sus banderas provisionales y la banda de músicos para visitar casa por casa a todos los crianderos. Los ganaderos reciben con botellas de licor, vermouth, coñac anisado. Los vasallos subalternos de los capitanes o encargados de recoger el ganado en las alturas, bailan hasta cansarse y se despiden junto con las parqueras o encargadas de dar comida a los vasallos. Se dirigen a los lugares donde pacen los animales, vacuno, llamar.

31 de julio (día del rodeo)

El pueblo amanece alegre. Las bandas de músicos visitan con sus taquis la casa de los capitanes, luego inician la marcha a sus respectivas ubicaciones en las alturas de los cerros Huasú y Jaramillo (parte alta del pueblo. Al norte). En la casa del capitán hay mucho ajetreo. Toda la mañana preparan el almuerzo para el banquete que servirán en Tamborhuasi inmediatamente después de la bajada de los animales al corral del rodeo. Preparan toda clase de comidas, bebidas y dulces. Tamborhuasi está en la parte alta del pueblo hacia el Norte a una distancia de unos 5 km. El pueblo se moviliza desde las seis de la mañana. Al llegar a la casa del capitán de la sección de Mishimarca, encontré en pleno cocinar de dichas comidas, en el patio, bajo la dirección de la señora Lucila Retuerto Montesinos. Con sorpresa obtuve respuesta a mis preguntas en el idioma quechua. Las ancianas hablan en su mayoría este idioma aunque con cierta reserva. De esa manera pude anotar los nombres de comidas típicas tradicionales algunas extinguidas. A horas 10 am poca gente quedaba en el pueblo. Viejos, jóvenes y niños, todos se dirigen en masa a la fiesta. Solo quedan los ancianos o incapacitados físicamente, y los enfermos. Yo subí en compañía del maestro Ismael Garay y su familia. Llegamos a las doce del día.

Llaman reja a la puerta de entrada de los corrales del ganado. Hay dos corrales con su respectiva reja. Una para el ganado vacuno y otra para el llamar. Dicho día bajan ganado vacuno y llamar tanto de la comunidad como de los particulares mezclados. La reja está adornada con bandera peruana, grandes pañuelos de seda, telas de castilla, sartas de frutas, panes y maíz. Objetos de plata de formas diversas. Mientras tanto los cuatro capitanes desde la mañana están con los vasallos y los pastores ordenando la junta del ganado que corresponde a su sector. La banda de música también ha llegado hasta allí.

En dicha altura se encuentra el cerro de Huarancayoc donde abunda el ave autóctona que llaman quibio o quiullo. Respecto al nombre de esta ave, don Máximo Casasola Joaquín me dijo:

> *Yo conozco esa ave con el nombre de quibio desde hace más de 50 años y su verdadero nombre es franco lino. Estos animalitos se juntan en grupos y bailan formando una bonita coreografía dando vueltas y vueltas hasta cansarse, luego se echan, su canto se oye como un verdadero coro que nos causa admiración. El pueblo ha adoptado este baile para la fiesta del rodeo.*

Cerca de las 2 de la tarde ya el pueblo entero está en Tamborhuasi, esperando con ansias el momento de la entrada del ganado. Una comisión nombrada lleva hasta la altura el caballo y la bandera de gala, su terno de casimir, sombrero de paño y corbata de seda que lucirá el capitán a la hora de la entrada. En el trayecto lo alcanzan y lo visten con esmero. Son minuciosos al detalle, los comentarios dirán cuales son los capitanes ganadores en presentación y elegancia. Los lugares o cerros de bajada están ya previamente designados.

El capitán de la sección de Acobamba bajará por el lado izquierdo donde está el cerro Shumimarca. El capitán del sector de Jatuncachi, Huichicán por el lado derecho desde el cerro Saquín. Los dos capitanes del sector más poderoso o sea el centro Mishimarca bajarán por el Centro, desde el cerro Huasín.

A las 2.15 pm, la expectativa crece. De repente se oyen tras las lejanas cumbres, el tronar violento de los petardos de dinamita. A esto llaman prevención. Minutos después se advierten los primeros gritos de triunfo que llaman «¡Huaje!» de los vasallos. Al poco rato se nota una mancha oscura en las cumbres, son los animales que inician la bajada. En la soledad de las montañas se oye perfectamente la banda de músicos, con su bombo, trompetas, bajo, etc. La concurrencia se impacienta y los sectores o barrios se han ubicado ya en sus lugares correspondientes para preparar la «mesa» con las mejores comidas para el banquete. Luego, en medio de un bullicio y alegría indescriptible que contagia, se aproxima el sector de Acobamba desde el cerro de Shumimarca por el lado izquierdo.

Los estudiantes sanmarquinos

Los colegas sanmarquinos estamos en pleno Tamborhuasi cumpliendo cada uno la misión encomendada de antemano por el doctor José Matos Mar. Yo me quedé en el sector de Mishimarca o sea del centro atento a todas las incidencias del acontecimiento, llenado las páginas de mi libreta de campo. Emilio Mendizábal, muy abrumado y activo con la grabadora portátil, los comuneros le decían «el gringo». Revilla llega junto con los vasallos desde las alturas donde se encontraba desde la víspera.

Los vasallos lo traían abrazado en actitud fraternal. Kolson y Anglade Fransua, colegas extranjeros están ubicados cerca de las rejas con sus máquinas fotográficas. Teresa Morán y Graciela Castillo, tomando apuntes del panorama in situ y bocetos de los dibujos y adornos de la reja. Hugo Neyra, con su grabadora y cámara fotográfica correteando por todos lados para no perder un solo detalle de la fiesta. Bendezú, con su traje cowboy norteamericano y sombrero de anchas alas confundiéndose con las reses que entran en tropel. Fernando Nuñez, también con su característico sombrero de anchas alas tomando afanosamente bocetos al carbón. Montoya y Trigoso se han ubicado en el sector de Jatun Cachi, sirviendo de valioso elemento de enlace del Dr. Matos. Alejandro Ortiz, apurando el informe de un anciano en el sector de Shumimarca.

El primero en llegar es el sector de Shumimarca, en medio del entusiasmo que raya en locura. Arrecian las bombardas, tronar de cohetes y la banda infatigable. El capitán en un brioso caballo negro, con su bandera de gala, viene delante de los animales hasta la puerta del corral. Vuelve luego al lugar de la entrada, donde espera su comitiva, vasallos, pastores, familiares y amigos, para reanudar la entrada definitiva con la banda de músicos y se coloca en su sector correspondiente. Inmediatamente llega el sector de Jatun Cachi por el lado derecho en la misma forma que el anterior. Por último, llega el sector más poderoso de Mishimarca por el centro, con dos bandas de músicos y sus dos capitanes. Parece que es tradicional y costumbre que este sector debe ganar la competencia. Cerca de 20 vasallos y laceadores con sus chicotillos llegan corriendo con sus ¡huajes! y silbatos. El viejo y la vieja son tipos cómicos que llegan encabezando los sectores. Son jóvenes disfrazados que alegran la reunión hasta el fin.

Los vasallos y los pastores y las parqueras han venido bien enflorados, es decir con adornos en el sombrero con yerbas huamanripa y la flor blanca llamada collac más una sarta de panes y flores al cuello. El ganado ya está en los corrales, tanto el vacuno como el llamar. Los capitanes bajan del caballo y se dirigen a sus respectivos sectores, siempre con su bandera y bailan juntos al son de la banda de músicos.

Va a comenzar el almuerzo. La mesa ha sido preparada en el suelo sobre mejores manteles. Allí han esparcido en cantidad, papas sancochadas, choclo, camote, habas. Los asistentes por orden de jerarquía se sientan en pequeñas piedras alrededor de la «mesa» y esperan ordenadamente su turno para recibir su plato de ración, con potajes especiales: arroz con pato, caucau, tallarines, olluquito con charqui, frutas, mazamorra dulce.

Primero sirven a los invitados y familiares visibles, después a los vasallos y miembros de la junta, finalmente al pueblo. Mucho consumo de pisco, anisado, vermouth y algunos compuestos de chicha. Los vasallos son los primeros en marearse.

Allí están las «parqueras» bien enfloradas con sus burros cargados de ollas vacías. No falta una que otra gresca entre miembros de un sector y otro. Según ellos estas grescas son el complemento indispensable de toda fiesta. Alguien me dijo: «los guardias civiles no vienen a estas fiestas porque no les conviene». Efectivamente en esa ocasión no había un solo guardia.

Son las 5.45 de la tarde. Se inicia la vuelta al pueblo. Los animales se quedan encerrados en los corrales. Se llega al pueblo junto con la noche. Todos vuelven cantando y bailando. La banda sigue tocando el taqui incansablemente en todo el trayecto. Al respecto es admirable su apego a la tradición con relación a la música, solo es admitido bailar el taqui y el quiullo. Al volver al pueblo nuevamente se inician las visitas a los ganaderos. Hay una costumbre establecida en dichas visitas. El ganadero tiene la obligación de recibir con pisco o botella de vermouth. Luego un miembro de su familia sale de vaquita para el simulacro de corrida de toros en el patio o puerta de la casa. Se inicia con un desfile de «toreros» y «matadores».

Hay una inmensa variedad de versos con su respectiva música. Son cantos a los animales. Se ha recogido buena cantidad de esos versos y líneas melódicas en pentagrama.

1.º de agosto (separación o apartamiento. La marca)

En la mañana del día 1.º de agosto se dirigen las autoridades y los propietarios al corral de las vacas y de las llamas. Allí se realiza el apartamiento tanto del ganado de la Virgen o sea pueblo, como de los particulares, en presencia de las autoridades de la comunidad. Para separar el ganado emplean un bastón largo llamado tucro. De acuerdo a la decisión de la comunidad pagan de 3 a 5 hasta 10 soles por cada animal, para los fondos de la comunidad. En el acto realizan el señalamiento y la marca de los animales de la Virgen o la comunidad. La dueña es la Virgen Santa Lucía patrona de Pari Pacaraos. Hay una canción para esta oportunidad pero que va desapareciendo. Se llama el yaraví al que las ancianas llaman huahuayá. Tomé el siguiente verso de una antigua pastora y criandera doña Cayetana Bonifaz Bonilla de 99 años de edad:

A la vaca
Altun puricuj pajarito
natan chicaypa camanada
toma mayjay incunaj
shihualnpa aguaderan
¡Huahuayá!, ay, ¡huahuayá!
senalashun, señalashun
vaquitayta señalashun

natay shinca festata celebrashun
¡Huahuayá, huahuayá!... ¡huajijijiiii!!...

Ese mismo día de la apartación, según el criterio de los propietarios llevan sus animales a su respectivo corral para la marca o señalamiento. La marca es una costumbre antigua. Enlazan al toro y lo tumban al suelo, mientras otros en medio de cantos y bailes, con chicha y licor van calentando el fierro con el monograma. El fuego es producido por la muñiga o excremento de vaca. Cuando ya está en el suelo, dominado, el toro, queman con el fierro caliente. La señal es el corte de la oreja en diferentes formas según acuerdo de los pueblos. Puede ser: mocha, hueco, calagna, etc. Con la sangre se tiñen la cara. Mientras tanto las pastoras con su tinya cantan el yaraví. Más o menos así:

En el rincón de mi majada
hay una manta de lana verde
eso había sido la buena
para tener un toro jalmadito

Después de la marca y señal despachan a los animales a su moya. A los toros ponen rozón grande en la frente y a las vacas cintas en la cresta. Previamente se colocan las huaychapa esto es enfloramiento con frutas, panes, flores. La vaquera tiene su recompensa. Cuando han criado bien, los dueños huaychapan con biscochos, panes, romeros. Cuando pones una bizcochada en la espalda llaman aparée y la vaquera contenta con estas dictinciones canta su yaraví y huaje. Los dueños regresan del corral bien alegres, cantando, bailando y con la cara ensangrentada. El día miércoles terminan todos los ganaderos su marca de ganado. Algunos lo hacen días después ya depende de los dueños. Así termina esta fiesta tradicional. - A. V. G.- 1962.

El rodeo (2) de la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos (capital del distrito de Pacaraos)

Estadía en la comunidad: 10-13/1/1963
Informantes: Rodolfo Marcelo Pardo, Lorenza Traslaviña, Lúrdenes Cruz Zárate, Eufemia Marcelo Miguel, y una comisión nombrada en cabildo: Obdulio Garay (53 años), Elías Paredes (45), Edilberto Miguel (64), Glicerio Estela (48).



Fotografía n.° 15. Alejandro Vivanco entrevistando a una anciana en una comunidad indígena del valle de Chancay. Verano de 1963.



Fotografía n.° 16. Alejandro Vivanco en la comunidad campesina de San Juan de Coto (valle de Chancay). Verano de 1963.

Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar y comunal
Número de libreta de campo:	1
Páginas:	24-63 y 148-149
Número de fichas transcritas:	31

En el cabildo que se realiza en los primeros días del mes de enero se nombran los nuevos capitanes de los barrios. Los barrios son tres: Altar. Lado Viscas. Huarankayok. Al centro. Jatun Kachi. Lado de Vichaycocha.

Ellos trabajan hasta agosto para sostener la fiesta. Están encargados de recolectar el ganado, para el encierro del 31 de julio de cada año. El 1.° de agosto se hace la apartación y señalamiento de las vacas y llamas de la comunidad. El día 31 es la entrada de ganado o sea el rodeo con banda y cantos. El día 2 hasta el 5 destejan en sus corrales y marcan. Hacen la marcación y también el señalamiento que consiste en cortar la oreja: Ambos flor (lo tajan como flor), Ambos orqueta (Como una orqueta), Tira orqueta (Una oreja tira y la otra orqueta), Llave cuchara (Una oreja llave, la otra cuchara), Flor y hueco (Una oreja hacen hueco y la otra flor), Ambos hueco (Un hueco en cada oreja).

Luego ponen cintas de colores de lana. Esto es para ganado vacuno. El separamiento es el día segundo. El 29 de julio se forma un acta. Por cada cabeza de ganado cobran 5 soles si hay obra, sino solo cobran tres soles. Solo pagan los ganados que no son de la comunidad. Al tiempo de marcar el ganado ponen nombre: Aumentadora, Líder, Carmelo, Aceituna, El Cholo, Flor de Habas, El Papacho, El Lucero, etc. La marca es la insignia que cada criandero tiene para que no se pierda ni se confunda. Vaquería es el lugar donde crían y cuidan sus reses los ganaderos.

Los carneros hacen el señalamiento el 24 de junio. No se pone el nombre. Se hace unas puyas. Se escoge un carnerito y una oveja y lo puyan (amarrar una lana de nuevo en la oreja). Se nombra un par de padrinos que bailan cargados del animal y hacen su gasto con música. A veces llevan guitarra y quena. Para el año siguiente este padrino tiene que hacer toda la festividad y entregar a otro padrino. Para el ganado lanar hay pastores que cuidan por contrato. Ganan 50 centavos por cada llama y 6 soles por borrega al año. A la borrega no se hace rodeo, cada uno señala en sus estancias. Para ganar bien, los pastores tienen que cuidar muchas cabezas de ganado.

13/1/1963 (una comisión nombrada en cabildo)

El 29 de julio, sesión para el despacho de los 4 capitanes. Agasajo especial de la fiesta del rodeo, otorgándoles o señalándoles sus respectivas jurisdicciones: 1°- Jatun Cachi.

Derecha. 2°- Huarankayoj. Centro. 3°- Mishi marcka (Altar). Izquierda. Limita con la comunidad de Coto.

Se llama Altar porque apareció ruinas pre incaicas en forma de altar, hecho por los pueblos de Kulli y Coto.

A los capitanes del rodeo, la comunidad según el padrón les asigna un grupo de comuneros que se llaman vasallos en número de 10 a 15, a quienes tiene que mantener el capitán. Las parqueras son mujeres nombradas también, encargadas de llevar comida y bebidas a las alturas, a los vasallos. Las parqueras salen el día 30 con comidas como: picante de papas, trago, ron, etc. en las alturas se realiza el banquete.

El día 1.º de agosto, ya en el corral del rodeo, se realiza el rescate de animales y señalamiento de las vacas y llamas de la comunidad. La finalidad es financiar los fondos de la comunidad. También la comunidad anuncia a los presidentes de pueblos vecinos para que rescaten sus animales extraviados pagando sus derechos.

En esta comunidad acostumbran poner nombres a los animales al tiempo de marcar. Ellos dicen bautizar. [Nombres:] Serenada, Yaku Pishjo, Mariposa, Chiwillita, Brillantina, Sonjocha, Jalmada (negro), Racha, Seda Negra, Villeta, Rosita, Chojra (gringa), Arzobispo (color), Odría, Confetina, Prado, Granadilla, Mariposita, Pañoalina, Mansanilla.

Nombres de animales:[26] *Doradita, Seda Negra, Lomera, Canelo (toro), Huaychuna (rabo blanco), Frontina (frente blanca), Bolsón (barriga blanca), Calzado (por el pie), Baya (por el color), Locera, Rosquita, Jalmada, Maymipampa, Callejona Chica, Juzga, Crucina, Cutiña (de Cuti).*

[Nombres de] señal de animales:[27] *ambos hueco, tira y hueco, cuchara y hueco, ambos mocho, ambos orqueta, mocho y garrabata, llave y tira. Los nombres no se pone en ceremonia especial. En cualquiera momento se puede poner el nombre: Pallarada, Ciclón, Blanca Nieve, Felicidad, Salvadora, Beltrán (por el político), Lavalle (por el político), Gringa, Pilatos, Ofendido, Clavel Dorada, Cornejo Chávez (por el político).*

Nombres de los animales: Odría, Lucero, Víctor Raúl, Mexicana, Clorinda Málaga, Pericote, Benavides, Inglés, Cara Triste, Quita Tiempo, Embajadador, Príncipe, Como su Papá, Civilista, Roosevelt, Siempre Alegre.

Estos nombres los tiene empadronados en un libro especial.

Nombres de animales:[28] *Uva Negra, Carhuachina, Aceitunas, Sogo Apacha, Jarhua, Locera, Seda Negra, Mantilla, Jarahuasha (toro), Calcetín (toro), Terciope-*

[26] Informante: Lorenza Traslaviña (nota de A. V.).
[27] Informante: Lúrdenes Cruz Zárate (nota de A. V.).
[28] Informante: Eufemia Marcelo Miguel (nota de A. V.).

lo, Flor de Habas, Ladrona, Enflorada, Suguche, Berruguenta, Lomera, Flor de Canela, Lobatón, Jarhuamantilla, Canosa, Misha Tumo.

13/1/1963 (el baile del quiullo o quibio)[29]

En las alturas llamada Huarancayoc hay dos criptas donde abunda el quibio y debo afirmarle que la palabra es quibio y no como dicen todos quiullo. Desde hace cerca de 50 años conozco ese nombre. Pero su verdadero nombre es granco lino según la tradición nos cuenta. Quibio viene de la forma de baile de estos hermosos animalitos que saben cantar en diferentes formas. El pueblo ha adoptado ese baile para el rodeo. Los quibios bailan y cantan durante el invierno. Cuando hay mucho quibio los pastores dicen que lloverá y efectivamente llueve. Viven entre la paja y la intemperie. Se juntan en grupos y bailan una bonita coreografía como enseñados, formando rueda dan vueltas y más vueltas hasta cansarse y luego se echan. Al cantar:

Uno dice:	*quibio, quibio, quibio, quibio*
otros:	*quibió, quibió, quibió, quibió...*
otros:	*quibioquí, quibioquí, quibioquí...*

Forman una verdadera orquesta que nos causa admiración, por eso no lo maltratamos, además estos animalitos son exclusivas del distrito. No hay en ningún otro pueblo.

El rodeo (3) de la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos (capital del distrito de Pacaraos)

Estadía en la comunidad:	29-31/7/1963
Informantes:	Testimonio de Alejandro Vivanco[30]

[29] Informante: Máximo Casasola Joaquín (nota de A. V.).

[30] A continuación, transcribimos el testimonio de Vivanco sobre su tercer arribo a la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos (en las primeras páginas de la misma libreta de campo número 16): «El interés que tuve en el rodeo de Pacaraos era tomar algunas fotografías y completar así mi anterior trabajo sobre esta fiesta [...] Eran las 6:30 p.m. cuando llegamos a Pacaraos. Inmediatamente localicé a mis colegas Mendizábal, Trigoso, Montoya y Ortiz alojados en el local de la municipalidad (planta baja). Estaban en plena redacción de sus informes, me acogieron con cordialidad. Esa noche del 29 pasé con ellos, pero en una cama muy incómoda: una jerga por colchón y y una frazada que me prestó la familia Rocha-Traslaviña. Al día siguiente me alojé en la casa parroquial por gentileza de don Manuel Solís, sacristán y canteño.

Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar y comunal
Número de libreta de campo:	16
Páginas:	4-19
Número de fichas transcritas:	Ninguna[31]

29 de julio

Desde la mañana se juntan los 4 capitanes con sus banderas provisionales o banderas de pastores, consistente en un [pabilo] grande de seda amarrado en la punta de un carrizo largo.

Hacen visitas a los ganaderos acompañados por la banda de músicos y los vasallos. Los vasallos son los encargados por cada capitán, que salen la misma noche con la misión de recoger el ganado vacuno y llamar que bajan el día 31 en la tarde. A los vasallos les acompañan las parqueras encargadas de darles alimentos en las alturas. Esta vez he encontrado parqueros hombres. Las parqueras van siempre con un par de burros que cargan las ollas y los víveres y el día de la entrada llegan con sus burros y las ollas vacías atrás del ganado. El día 29 terminan las visitas y se recogen todos a descansar.

30 de julio (víspera)

Los pacareños dan mucha importancia a la bajada que será el 31 de julio. El día 30 desde la mañana, en la casa de los 4 capitanes se juntan las señoras, familiares y amistades del capitán y comienzan la confección de la bandera de cintas que será lucida por el capitán en la bajada del día 31. La bandera está hecha puramente de cintas multicolores de seda. Las señoras ubicadas en el patio de la casa del capitán ponen todo el esmero posible porque de ello depende el prestigio de su capitán. En la confección de la bandera entran cientos de cintas de seda. Esta confección es tan complicada que demoran [hasta] mediodía del 31. Tuve oportunidad de fotografiar estas banderas y el momento de la

---

Estadía.- alojado ya en la parroquia me sentía más seguro y cómodo. El día 30, por la mañana, tomando fotos de la confección de las banderas de los capitanes. El día 31, a las 10:30 a.m. me encaminé a Tamborhuasi, lugar de la bajada del ganado. Tomé fotos cuanto pude. El día 1.° partí a Pirca en avío, caballo alquilado a Lúrdenes Cruz» (Libreta de campo número 16, p. 1-3).

[31] Los datos de esta tercera visita a Pacaraos (y de la observación del rodeo de entonces) no han sido tomados, como en los demás casos, de las fichas mecanografiadas del «Archivo José María Arguedas». Cuando notamos que allí faltaban estos datos, acudimos a una de las libretas de campo hológrafas de Alejandro Vivanco que nos proporcionó la viuda de Vivanco: la Sra. Inés Oropeza. Como estos, las libretas guardan numerosos datos aún no transcritos.

confección. Los vecinos y familiares llevan prestadas las cintas que luego recogen después de la fiesta.

El mismo día 30 el patio de la casa se convierte en cocina al aire libre y las señoras comienzan a cocinar y preparan los diferentes potajes para el almuerzo del día 31, a las 5 pm. La banda descansa todo el día 30. El almuerzo del día 31 será una verdadera competencia entre barrios, de donde salen los capitanes.

31 de julio (día de la entrada)

Desde la madrugada, los vasallos se movilizan desde las alturas con todo el ganado vacuno y llamar. Ellos deben llegar a las alturas de Tamborhuasi, a las 3 pm. En el pueblo hay movimiento y preparativos. Ha llegado el día tan ansiado. Los capitanes salen muy temprano en alcance con su vestido diario nada más. La banda de músicos de cada sector también parte a las 7 am y llegan hasta las alturas de Huarancayoj, Mishimarca y Jatuncachi, allí esperan para bajar junto con los animales.

Desde las 11 am la gente del pueblo se moviliza hacia Tamborhuasi, lugar del rodeo. A las 2 pm dan la preventiva con un petardo de dinamita desde el sector de Mishimarca, luego en la cumbre aparece la banda y los vasallos, con sus huajes y ruido de chicotes. A las 3:30 pm el pueblo se ha trasladado a Tamborhuasi. Cada sector se coloca en lugar previsto con el almuerzo. En Tamborhuasi hay dos corrales grandes. Uno del ganado vacuno y otro de las llamas.

Cada corral tiene su entrada que adornan con reja. La reja está compuesta de 2 palos grandes colocados verticalmente, cruzados en la parte superior de telas o mantones de lana, donde colocan objetos de [metal] y panes. Reja del corral del ganado vacuno. Arreglan con mucho esmero. Está a cargo de los alguaciles con los apoderados de la [directiva]. Contiene:

- *Una media luna de plata, obsequio de Pedro Torres e hijos: Miriam, Manuel y Marlene. 14/10/59.*
- *Un huampar*[32] *de cuerno con la siguiente inscripción: «De Emilio Bernuy EB. Cerro Cárcel. Noviembre 12 de 1890».*
- *2 platos de plata.*
- *2 «templaderas» de plata (la «templadera» sirve para tomar ron al tiempo de señalar la vaca).*

[32] El *wampar* es un recipiente hecho del cuerno de buey, empleado a manera de vaso. La expresión *wampar-sinqa* (nariz de *wampar*) es popular en el valle del Mantaro (Cerrón-Palomino 1976a: 146).

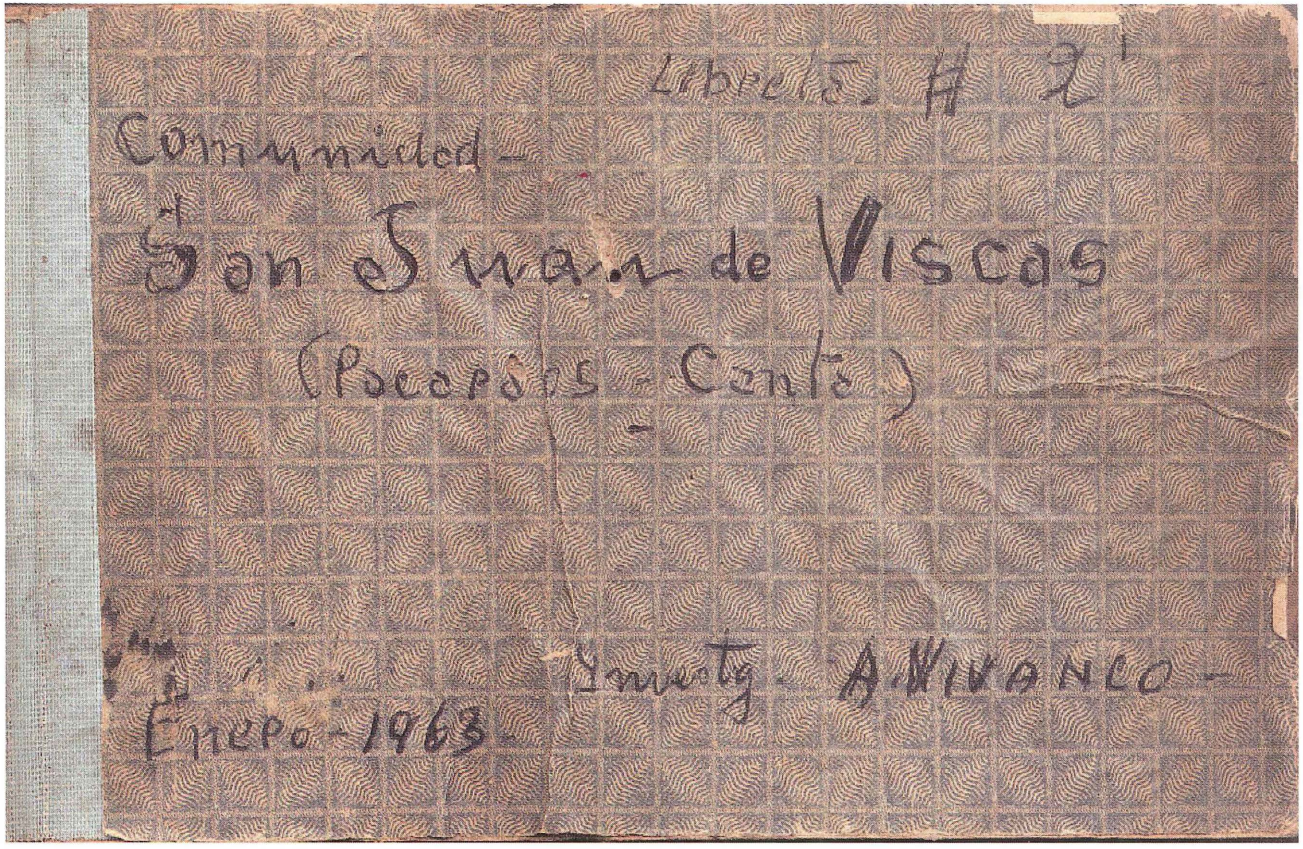
Reja de la llama. Levantan los regidores y el campo (campo es jerarquía superior al regidor). Esta reja es sencilla con adorno de flores, hojas de lirio y clavel, espigas de cebada. Ambas rejas llevan 3 banderas peruanas en la parte superior (vea foto). Las rejas tumban el día 1.º de agosto al terminar la contada y reparación del ganado.

La entrada es exactamente igual a la descrita en mi primer viaje del año 1962; con pequeñas variantes. A las 3 pm, la altura de Mishimarca se cubre de una oscura [mancha] formada por los animales. Arrecian los tiros y el griterío de los que bajan. El capitán en un hermoso caballo, con su bandera de gala en la mano y su mejor terno, viene delante de los animales y llega a la puerta o reja del ganado vacuno. Luego pasa a la puerta de las llamas. Regresa rápidamente a la parte de arriba y se junta con la banda de músicos y su comitiva y los vasallos para hacer la entrada definitiva. Inmediatamente aparece el capitán del lado derecho, Jatun Cachi, y entra igual que el primer capitán. Hay expectativa por la entrada del centro o Huarancayoj. Este sector llega con dos capitanes, así establecido por la costumbre. Todo esto dura cerca de una hora. Es una verdadera epopeya. Los capitanes con su banda se dirigen a sus respectivos sectores, bajan del caballo y bailan alegremente. Los vasallos demuestran su maestría en la ejecución del ruido de su chicote.

Terminada la entrada, cada sector prepara la mesa para el almuerzo. Extienden un mantel largo en el suelo y alrededor colocan piedras para asiento de los comensales. De preferencia lo sientan a los invitados y a los músicos, luego el resto. Hay comida suficiente. Nadie se queda sin comer. Pero es condición que estén sentados. El almuerzo consiste en 1r, 2º y 3r plato, con su dulce y mazamorra. Llevan comidas [muy finas]. En medio de la mesa lo cubren de papas sancochadas, humitas, choclos, camote, habas, etc. Pero todo eso se quedan en su mayoría porque dan preferencia a los platos con potajes. Después del almuerzo, se inicia el regreso al pueblo. La vuelta es aparatosa y alegre. Los capitanes a caballo con su bandera. La banda toca en todo el trayecto. La comitiva de cada sector acompaña hasta el pueblo. Al llegar al pueblo repican las campanas de la iglesia de [¿Huaylis?]. Bailan una rato en la Plaza de Armas y luego comienzan con las visitas a los ganaderos. Durante este recorrido el público acompaña por curiosidad y distracción. El grupo de vasallos y pastores bailan formando una cadena. La música predilecta para esta ocasión es el quiullo. Los bailantes hacen una serie de figuras que son del agrado del público. Así se pasan la noche y descansan más o menos a las 2 ó 3 de la mañana.

1 de agosto

La apartación. El día 1.º el pueblo y autoridades se trasladan nuevamente a Tamborhuasi y allí se instalan para la ceremonia de apartación y señal de vacas.



Fotografía n.° 17. Cuaderno de campo de Alejandro Vivanco guerra. Cuaderno n.° 2, correspondiente a la comunidad de San Juan de Viscas (Pacaraos), 1963.

Al tiempo de sacar las vacas del corral, la comunidad cobra un derecho a su propietario. Este derecho varía cada año entre 5, 8 y 10 soles, según las necesidades y las obras comunales del pueblo.

La comunidad tiene ganado vacuno y llamar, en nombre de la patrona Santa Lucía de Pari Pacaraos, que es dueña de los pastos punales. El ganado de la comunidad no baja el día del rodeo. Días antes controlan la cantidad y señalan a las terneras con cintas y marcan a los toritos con la marca de la comunidad. Al tiempo de la señal y marca entonan canciones taqui, yaraví, con acompañamiento de tinya. Estos cantos lo hacen en su mayoría las mujeres.

2, 3, 4 y 5 de agosto

Los propietarios señalan a sus vacas en sus respectivos corrales, en unión de su familia y amistades.

Notas sueltas

Llaman aloja[33] *a la chicha que adornan con pétalos de flores, y contiene maní, anís, canela, etc. Antes a la aloja llamaban [¿picli? ¿pirli?]. Informante: Sra. Lorenza Traslaviña.*

Día 1.º de agosto.- mis colegas Mendizábal, Trigoso, Montoya y Ortiz, se despidieron cortésmente del pueblo, para dirigirse a Huaral-Lima, porque había que aprovechar la camioneta que bajaba dicho día.

Yo me dirigí a Pirca el mismo día en la mañana, a la fiesta del rodeo (1, 2, 3). Alquilé un avío (caballo) de la familia Cruz y me costó S/. 40.00 y a mi guía le pagué S/. 10.80 cts.

El rodeo de la comunidad de San Juan de Viscas (distrito de Pacaraos)[34]

Estadía en la comunidad:	14-16/1/1963
Informante(s):	Simón Verástegui Florecín
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	1

[33] En la región de Chachapoyas (departamento de Amazonas) llaman «aloja» a un cántaro de arcilla de aproximadamente 6 litros de capacidad, y a su contenido: un licor fuerte hecho de aguardiente mezclado con dos «tapas» de chancaca (azúcar mascabado), y macerado durante algunos meses.

[34] Testimonio publicado en *Anthropologica* 19 (2001).

Páginas: 12 - 50
Número de fichas transcritas: 39

La fiesta del rodeo se realiza durante ocho días desde el 21 de agosto hasta el día 29 de cada año, con la siguiente cronología:

21 de agosto: víspera de la Virgen de Asunción.
22 « « día de la Virgen de la Asunción.
23 « « día del Señor de la Exaltación.
24 « « día de la Virgen de Santa Rosa.
25 « « despacho de los vasallos a las alturas. Rodeo.
26 « « junta de las reses en las alturas. Rodeo.
27 « « entrada y encierro de los animales. Banquete.- quiullo.
28 « « señalamiento y apartación. Marca.
29 « « rodeo y marca de las cofradías.

Cada año en el mes de mayo, durante la limpia de acequia de Quipapuquio en el cabildo que se realiza a las doce del día, en el lugar llamado Chikchikancha, durante el boleo (coca), se nombra las autoridades del rodeo que se llaman los capitanes. A cargo de ellos corre la fiesta en honor a la industria ganadera de San Juan de Viscas. Estos funcionarios capitanes pasan la fiesta por obligación impuesta por el pueblo que en algunos casos presta ayuda. A los pasantes les ceden tierras de cultivo cerca de la acequia.

21 de agosto
Coincide con la víspera de la Virgen de la Asunción, que celebra la hermandad de la Asunción. Vísperas. Misa.

22 de agosto
Fiesta de la Virgen de la Asunción de la Hermandad. Procesión mojigangas.[35] *Terminada la procesión de la Virgen de la Asunción, todos se dirigen a la casa de la hermandad y aperciben el almuerzo a los devotos y público. Durante el almuerzo que la hermandad ofrece al pueblo, la banda de músicos comienza a tocar el taki anunciando la herranza del ganado vacuno de la hermandad de la Asunción. Acto seguido el presidente de la hermandad nombra un capitán a un visitante del pueblo cercano y les entrega en sus manos como insignia o respeto una bandera bordada en*

[35] Vease: Org. Eclesiástica. Ceremonial: 796 (nota de A. V.).

paño blanco con figuras de vacas, terneras, músicos, pareja de baile, etc. y con muchas cintas multicolores, cascabeles y plumajes. El capitán así nombrado toma inmediatamente parte activa y nombra a su vez los vasallos para traer las reses de un fundo alfalfar llamado Sinsan propiedad de la misma hermandad. El ganado llega de las alturas con mucha pompa, cohetes, banda, chicotes, al corral concejo o redil de daño. El día 22, día del rodeo de la virgen de la hermandad de la Asunción la banda toca el taqui de la Virgen de Asunción. Es música especial para el caso.[36]

El día de la bajada del ganado al corral concejo se nombra un ciudadano como florero que tiene la obligación de recoger las flores en todo el trayecto: claveles, rosas, qantu, salvia, kiswar, hamchán, hoja de ruibarbo, y entrega a todos los asistentes para que se enfloren. De allí pasan a la casa de la Hermandad a recoger los bizcochos para enflorar al vaquero cesante. También se lleva la marka o insignia enflorada con limas, naranjas, traídas del valle. La forma de la marca de la Virgen es así:



En la casa del mayordomo, se nombra el vaquero nuevo o vaquero entrante en público y este es un cargo obligatorio entre los hijos de la hermandad.

Se retorna al corral de los animales para la marcación. Primero se hace la «armada» con harto brindis de licores bajo la presidencia del nuevo mayordomo y el nuevo vaquero quienes toman el control de los animales vivos, muertos y recién nacidos. El capitán nombrado brinda la loja que es una bebida especial de fiesta. Es chicha con azúcar, canela, pétalos de flores y el respectivo trago y allí designa a todos los jóvenes para el señalamiento por orden de nacimiento de los terneros. El capitán pone nombre como: Flor de Habas, Caja de Oro, Carbonera, etc. La marca comienza con los terneros de dos años, a pleno brindis, el trago no cesa.

El capitán nombra a una señora la más anciana del grupo para que designe las cintas que son apropiadas al color de la vaca. Los que no toman parte en la marcación van bailando alrededor al son del mismo taki de la Virgen o hermandad.

Comienza el enfloramiento al vaquero cesante, con biscochos, roscas, flores, quesitos. Es una escena muy emocionante que a veces lloran los vaqueros. Los visitantes también son enflorados. Las mujeres entonan el huahuayá y los hombres responden: Huajejee.

---

[36] Al final de la libreta N.° 2 existe anotada las melodías del *Taki* de la Virgen de Asunción (nota de A.V.).

El ganado bien controlado sale del corral para la chacra, bajo la entera responsabilidad del nuevo vaquero. El ganado ha sido sentado en acta públicamente. El ganado sale con petardos y cohetes.

Después del despacho el pueblo vuelve al local de la hermandad bailando en rueda hombres y mujeres, al son del mismo taki de la hermandad. Los hombres se disfrazan como toreros y montan caballos de palo y las mujeres agarran cuernos de vaca y comienza un simulacro de la corrida de toros. Para la muerte del toro, la banda toca el ataque de Uchumayu. Después pasan dentro del local y ya bailan con huaynos y hacen el despacho a los devotos hasta el año venidero. Así termina la fiesta tradicional del rodeo de la hermandad de la Virgen de Asunción.

La tarde del mismo 22 comienza los preparativos de la víspera de la hermandad de la Exaltación del Señor.

23 de agosto

El día 23 corresponde a la celebración de la Hermandad de la Exaltación del Señor. Esta hermandad no tiene local propio ni ganado, por lo tanto se concreta a celebrar el día de su patrón.[37]

24 de agosto (rodeo de la hermandad de Santa Rosa)

Después de la misa y procesión retornan al local de la hermandad de Santa Rosa donde nombran al nuevo mayordomo, vaquero, capitán para el señalamiento de las reses. Para el señalamiento traen el ganado del lugar de su propio fundo que se llama: Monte. La ceremonia es idéntica a la del día 22 con excepción de que el ganado esta vez llega a la Plaza de Armas. Sacan la imagen de Santa Rosa a la puerta de la iglesia con cirios, incienso. Desde ese momento todo el acto se realiza delante de la Virgen. En la tarde despacho y despedida.[38]

Durante la fiesta de rodeo, la marca y señalamiento de las reses de la hermandad de Santa Rosa, la banda de músicos toca un taki especial de dicha hermandad. O sea el taki de Santa Rosa. Solo en esa ocasión se toca ese taki.

A golpe de repique de campanas, cohetes, petardos, se reúnen todos los comuneros en el local de sesiones bajo la presidencia de las autoridades representativas con asistencia especial de los capitanes nombrados por el pueblo como obligación. En este acto se presentan de dos en dos los regidores, portando sus insignias o banderas de rodeo, en verdadera competencia, adornadas con cintas de agua y de lana, con cascabeles, plumajes vistosos. También traen una cruz, tocando una tinya y al son de los huajes. Uno de los regidores trae el verduguillo o sea un chicote trenzado que

---

[37] Véase: Organización eclesiástica: :796: :Ceremonial (nota de A.V.).

[38] Véase: Org. Eclesiástica: : 796: :Ceremonial (nota de A.V.).

sirve para imponer orden en el baile. Cuando llegan al local dejan dichas insignias o banderas a consignación de las autoridades. La mejor bandera queda designada para el barrio de Cachir, la segunda para el barrio Alto, la tercera para el barrio de Tapas. La 4ta. bandera para el barrio de Cayas. El secretario general de la comunidad lee los nombres de los vasallos designados para cada barrio y entrega dicha lista a los señores capitanes que son seis. A los alcaldes entrega las cruces y el verduguillo. Dichas cruces el alcalde tiene que conducir al sitio de Huancagirca, límite con el pueblo de Coto (Cárac) es por parte del barrio de Cachir. La otra cruz será colocada en el límite con Pacaraos. Los capitanes una vez recibida las respectivas insignias y la nómina de vasallos se dirigen con todos ellos a su domicilio al son del canto de huaje y una tinya tocada por el portero. Porteros son los que amanecen en la puerta del corral en el encierro de ganado. En la casa del capitán todos reconocen su autoridad con una botella de trago... Fin del día 24.

25 de agosto

Los capitanes dan desayuno a todos sus vasallos y comienzan a recorrer los domicilios de los crianderos de cada barrio, más o menos hasta las 10 de la mañana. En cada domicilio que visitan sirve café con panes, ponche de chicha, su respectivo asentativo. La música para este caso consiste solo en la tinya con huajes. A las doce de día sirven almuerzo brindado por los capitanes a sus vasallos. Reunión de los músicos y los chicotes al son del taki de cada barrio. Visita a los crianderos de su barrio. Los crianderos brindan al capitán, una flor, bizcochos, queso o sea que lo enfloran. El pueblo nombra un alcalde quien porta la cruz y el verduguillo y recoge coca y cigarros para distribuir a los vasallos que irán a recoger reses a las alturas. Esta ceremonia dura hasta las cinco o seis de la tarde.

Luego los del barrio del Alto se dirigen al lugar de puya cercano al pueblo, donde los zumbadores hacen ejecución de pruebas con sus chicotes a base de huajes y la banda. Terminado esto los capitanes llevan otra botella de trago que se llama «vasallos nombranan».

También en dicho lugar de puya las autoridades nombran dos floreros con la obligación de ir a las alturas y traer la huamanripa, wirawiray, tukapyakán. De allí vuelven al pueblo a la casa de los capitanes.

Los representantes de este barrio también se dirigen hacia la toma del Suyku, donde realizan la ceremonia y prácticas costumbristas igual que los del barrio del Alto.

26 de agosto

Todos los vasallos nombrados, al rayar la aurora, se dirigen a la casa de los capitanes a tomar desayuno y recibir su trago para todo el día y se van a recolectar

todas las reses de la jurisdicción de su barrio. El barrio del Alto reúne su ganado en el sitio llamado Kipaparpa. El barrio de Cachir reúne en el lugar: Sojoswilka. En este lugar se reúnen con los del barrio de Tapas, por costumbre establecida. Igual cosa sucede con los otros barrios. El capitán del barrio del Alto saca una botella de ron Waracinan.

Durante el día, en la casa de los capitanes, 6 a 8 cocineras van preparando la comida para el día 27. No hay ya en el pueblo comidas autóctonas. Este día, las autoridades del rodeo del barrio de Cayas reúnen las reses en el corral del pueblo y luego sirve la cena a todos los que le acompañaron en reclutar el ganado. Siempre al son del taki y quiullo, que es música tradicional.

Día 27. Entrada general del ganado

Este día hacen la entrada general los tres barrios:

- *El barrio del Alto*
- *El barrio de Cachir*
- *El barrio de Kayas*

Los del barrio del Alto, a las 8 de la mañana, después del desayuno (café con leche y caldo de cabeza de borrega) hacen la preventiva con quema de petardos, cohetes, música y huajes. Comienza a bajar desde el cerro de Kipararpa hacia Sojlojpampa. En este lugar los capitanes sacan cada uno otra botella de wisky que le llaman: chicote wagashinan. Simultáneamente de la casa del capitán sale el cargamento de comida al cerro de San Cristóbal para el banquete. Este banquete sirven a las 11 am.

El mismo día 27 a las 11 am se realiza el banquete o almuerzo en un lugar llamado cerro San Cristóbal. La comida sirven por orden de jerarquía. Primero a los capitanes, luego a los vasallos, a los visitantes y al pueblo. El almuerzo dura de dos a dos horas y media. En este banquete se lucen los mejores manteles. Los cuyes, gallinas, conejos están adornados con aretes de plata, collares de perlas, y otras joyas preciosas en una verdadera competencia. Las botellas también están adornadas con pulseras, cadenas, collares y cintas. Durante el banquete campal, se oyen vibrantes discursos del capitán, haciendo alusión a la industria del ganado vacuno. También haciendo alusión al mismo ganado.

Terminado el banquete, se hace la armada o chacchapeada y los floreros entregan las flores y yerbas a todo el mundo para que se enfloren. Acto seguido se dirigen todos hacia la cruz de San Cristóbal.

El capitán con su mejor vestido de gala hace el anuncio de la bajada en medio de gritos de huaje, petardos, cohetes, chicotes, etc. En medio de la polvareda y del bullicio

bajan las reses. La banda de músicos viene tocando detrás de los animales. Llegan al lugar llamado La Esperanza laguna que antes se llamaba Muyujpukro. Cuando las reses llegan a La Esperanza, se reúnen los vasallos y visitantes para nombrar dos vasallos que se disfrazan. Un vasallos se disfraza de vaquero con una watrila (manta de lana larga que se amarran como pantalón) un ponchito chiquito, un sombrero gigante, la cara bien pintada, portando un chicote. El otro vasallos se disfraza de vaquera con una pollera de lana y una lliklla o manta dibujada, con sombrero grande, portando una tinya. Estos disfrazados entregan las reses a las autoridades en el corral cerca del pueblo, llamado Suykopampa, hoy estadio Bolognesi.

La puerta del corral de Soykopampa donde hacen entrega del ganado está adornada con la reja. Especie de arco con tres banderas peruanas, adornado con talegas de mejor tejido, la templadera de plata que sirve para tomar el trago. También cuelgan botellas de ron puro de Andawasi, bizcochos, naranjas de Huando, lirios, flores del campo. La reja es preparada por las autoridades.

Día 27. Entrada del barrio de Cachir

Los que pertenecen al barrio de Cachir salen de Sugushwilka después del desayuno, igual que el barrio del Alto. Pasan por el lugar de Umapata, Kaykakocha, llegan a la pampa de Lashajwañunga. En este lugar los capitanes ya están ubicados con su cargamento de comida, luego comienza el almuerzo. Los del barrio de Tapas hacen igual pero en lugar aparte.

A la 1 del día hacen la preventiva de la bajada con los petardos, cohetes, huajes, banda, etc. En medio de la polvareda se inicia la bajada tradicional. Llegan primero a Pantituna y por la lomada vienen frente con el barrio del Alto haciendo gala con sus zumbadores y chicoteros y banda. Se dirigen al sitio de Condortakunan y allí designan dos vasallos para que se disfracen del vaquero y la vaquera igual a los del barrio Alto. El barrio de Cachir hace la entrada inmediatamente después del barrio del Alto. Con el mismo entusiasmo y alegría que el anterior. En la puerta del corral las autoridades esperan a los capitanes con botella de licor en la mano. A esto llaman Chaskikuy. La puerta del corral se llena totalmente de público de diferentes lugares que participan en las manifestaciones de alegría del pueblo de Viscas, con su costumbre tradicional heredada de sus antepasados. Después de encerrar las reses, entregan a los porteros quienes velarán toda la noche.

El barrio de Cachir una vez encerrado el ganado en el corral, bajo la custodia de los porteros quienes velarán toda la noche, se dirigen al domicilio de sus respectivos capitanes al son del quiullo que es música tradicional que toca la banda de músicos. Al llegar a la casa del capitán, los vasallos se disfrazan, unos de militares, otros de médicos, sanitarios, cura, vaquero, vaquera, con nombres especiales con que bautiza el capitán. Así:

– A los cachacos llaman: «Cachaco perdido malamente[39] *orjotokoj».*
– A los sanitarios llaman: «Mata sanos».
– Al cura llaman: «Malamente saca jolje, falso matrimoniador».
– A los vaqueros: «Malamente Aguantapakoj».
– A los chicoteros: «Malamente aywipakoj tripalac».
– A los músicos: «Malamente sutapakuj» (trombón).
– A los clarinetes: «Yara wilu tokapakuj».
– A los capitanes: «Mama sapitan miserable runa» (Sr. capitán).
– A los periodistas: «Hatun mentiroso», etc.

Igual sucede en los dos barrios. Estos nombres son leídos por los secretarios y los llamados por dicha lista se presentan haciendo un montón de gracias y muecas y responden con las palabra: «kicinchá». Cuando nadie contesta, los compañeros responden diciendo: «wañukusjan». Con esta costumbre se recorre a todos los crianderos durante la noche y ellos reciben con traguito o café. En esta ocasión también dan nombres cambiados a las cosas. Así:

– Al trago le llaman: «Laliche».
– Al hombre: «Mama».
– Al café le llaman: «Lachuyrru» (suero).
– A la mujer: «Tayta».
– Al domicilio o casa llaman «jatu».

Todo lo dicen a la inversa. Todo esto termina más o menos a la una de la mañana.

A las dos de la mañana más o menos, toda la población se distribuye a sus casas a formar la junta de familias, con la finalidad de celebrar las marcas y señal. Las juntas en competencia contratan arpistas de pueblos vecinos como Chaupis, Huascoy, Cormo, Chisque, Pirca, etc. Es una verdadera competencia de juntas. Los que no han podido conseguir el arpa celebran con takis, y huaynos.

[39] El uso de este adverbio proveniente del castellano parece haber sido característico del quechua de la región. Así, para el caso de la vecina comunidad de Pacaraos, Adelaar (1982: 49) consigna: «Malamente (esp. malamente) adv. Sin razón, por malo, por travieso.Ej. *biida tamyaptin hiyaynin malamente ratan.* Cuando llueve mucho, sus flores caen prematuramente (sin llegar a fructificar)». Su sentido parece girar pues en torno a una acción hecha falsamente, sin provecho y de modo rústico.

28 de agosto

Es el día designado para la marca y señalamiento. Comienza con desayuno en todas las juntas. Estas juntas visitan con sus arpistas y violín, casa por casa y la comitiva forma el pueblo. Grandes y chicos se vuelcan a la calle. Con cohetes y petardos. A la hora de almuerzo nuevamente comienzan las visitas y falta el estómago para comer. Cada junta (grupo de familia) van al corral donde está encerrado los animales y separan para llevar a sus respectivos corrales de la junta. Algunos no tienen corral especial y allí mismo improvisan la marca y señal de su ganado.

Se comienza a señalar por orden de familias. La señal consiste en cortes en la oreja. Las señales que se usan en este pueblo son: tira y cuchara, botón en el cocote, tira y horqueta, ambos flor, horqueta y sacabocado por encima, horqueta y garrabata, flor y hacha, tira y shilpe, flor y garrabata y un hueco, etc.

Son monogramas en fierro, calentados con fuego de muñiga o bosta, karka. Hay infinidad de marcas con monograma. Para marcar, los laceadores en competencia tiran lazo, lo tumban y amanean (amarrar) las patas y manos. Al tiempo de marcar las mujeres cantan takis dedicados a la vaca:

Esta señal que te corto,
son señales de tu dueño.
Esta marca que te pongo,
son iniciales de tu dueño...

Una señora va llevando las cintas de señal. Los laceadores se lucen con sus estilos de lacear. Los distintos estilos de lacear son: tiro por las manos, tiro por encima, tiro a tres costillas (costado), laceado de una vuelta, etc.

Los mejores laceadores son los muchachos. Otra señora lleva la sal y la chicha para las vacas. Hay un padrino de señales que tienen la misión de recoger todos los pedazos que salen de la oreja. También en cada junta hay un capitán, con su bandera y controla la señal y la marca, cuenta y constata la cantidad de ganado. Este capitán tiene amplios poderes. Multa al señalador que corta mal la oreja y al marcador que marca mal. La multa consiste en botella de pisco, vermouth o coñac. Por eso el marcador debe marcar con perfección para evitar la multa. El fogonero también procura calentar bien las marcas.

Al terminar la marca y la señal, nuevamente la armada para comenzar a votar a la moya o campo con pasto de la comunidad. Para esto el capitán se pone en la puerta y cada familia bota su ganado al son de la música, petardos, huajes, etc. Encima de las vacas echan confites, caramelos, chicha morada. Este momento es el jubile de los muchachos. En este acto hacen recuerdo de las familias desaparecidas.

Terminado esto van a la casa del padrino de la señal y allí se hace simulacro de corrida de toros.

En la casa del padrino de la señal, previa una boleada el capitán nombra un ingeniero que tiene la misión de ubicar el sitio donde ha sido enterrada la señal del año anterior. El ingeniero vienen con una barretilla en la mano. Si no da con el sitio paga la multa. La señal está enterrada en cualquier lugar de la casa en una ollita., con varias botellas de licor, o sea permanece enterrado un año. A veces echan dinero. Todo eso llegan a controlar. Al encontrarse la olla ya en la mesa, el capitán toma control de todo el contenido, luego de acuerdo a la cantidad de señales que tiene cada persona en su poder impone que traigan coca, cigarros, etc. Luego agregan la señal nueva y se sigue recaudando dinero en la ollita. El padrino también pone licores a voluntad para el entierro para el año siguiente. En medio de un derroche de alegría bailando sobre la tierra del entierro la aplanan. Así sigue la jarana.

Día 29 de agosto

Es el último día de la fiesta del rodeo o marca del ganado. En la mañana del 29 día de la «corcoba», desayuno y baile, visitando las casas de los miembros de la junta. Todo el día es esa jarana. Ese día señalan lo que no han podido señalar el día anterior. Así termina esta fiesta de Viscas.[40]

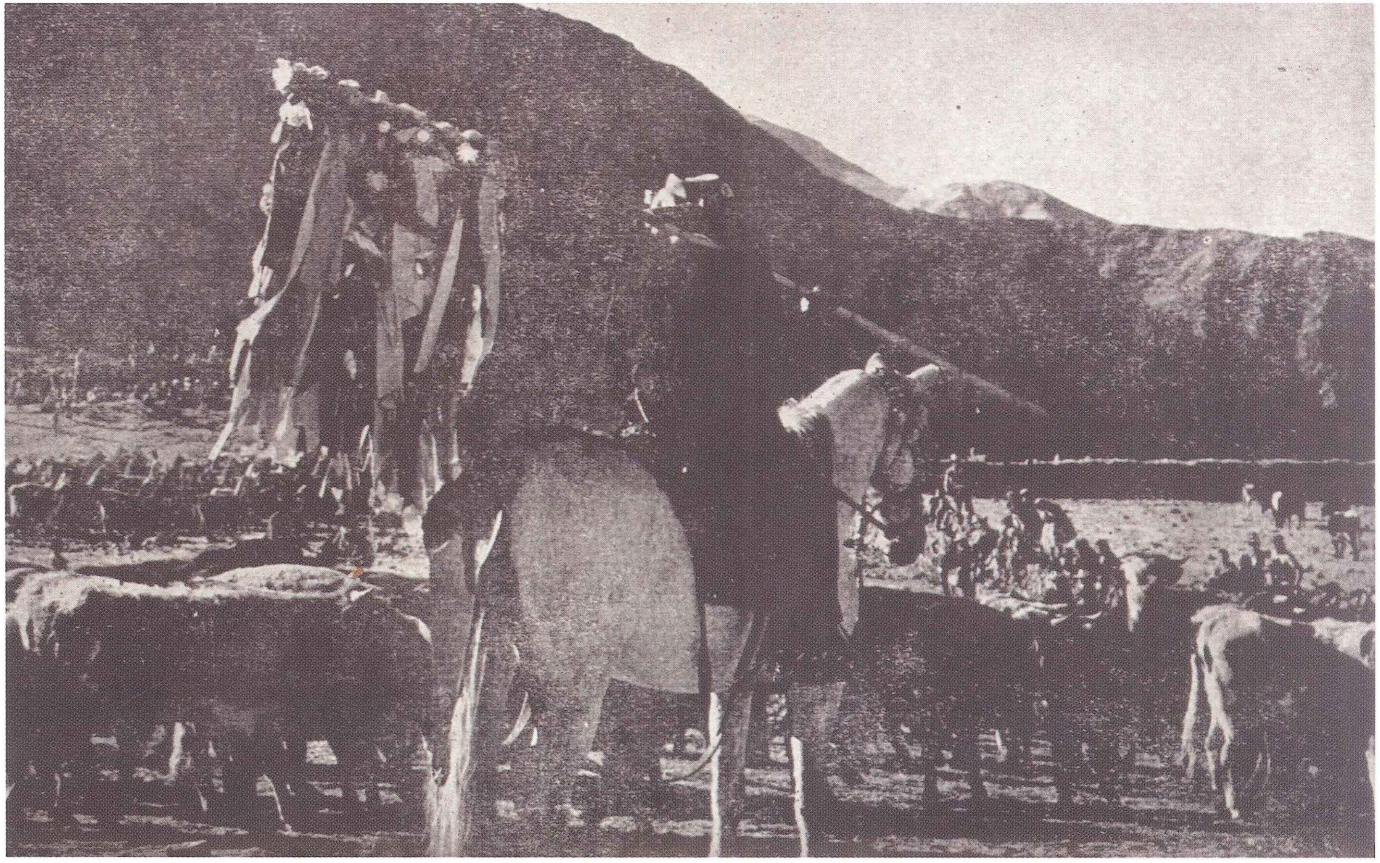
El día de la corcoba o sea el 29 de agosto, algunas personas salen al campo a señalar su ganado lanar en las alturas: Jarapampa, Ruruy, Yo[ʒk?]otinku. Cada familia van con sus respectivos músicos, arpa y violín. Llegando al sitio hacen la chacchapeada y nombran un cocinero para que prepare la pachamanca de un carnero o de un chivato. Al carnerito de mayor estimación lo adornan con merino. Luego señalan los huachitos, corderos, con cintas y las mismas señales de la vaca (cortes en la oreja). Se enflora a la pastora con bizcochos y flores. Por la tarde se regresan después de la pachamanca. El rodeo del ganado lanar es más sencillo.

Durante el rodeo de ganado vacuno se toca música especial. Como el rodeo se realiza por barrios, cada barrio tiene su música especial. La música que tocan se llama taki. Otra música tradicional sirve para el baile, llaman quiullo que proviene del nombre de una ave de las alturas llamada quiullo o franco lino.[41]

---

[40] Las melodías musicales de esta fiesta están escritas al final de la libreta de campo número 2 (nota de A.V.).

[41] Vease al final de la libreta de campo número 2, todas las melodías musicales escritas en pentagrama y recogidas en el lugar durante el recorrido en la fecha (nota de A.V.).



Fotografía n.º 18. Capitán del rodeo. Santa Lucía de Pacaraos, 1962. Tomado de: Mendizábal Losack (1964).

El rodeo en la comunidad de San Miguel de Vichaycocha (distrito de Pacaraos)

Estadía en la comunidad:	17-20/1/1963
Informante(s):	Alfredo Mena Marín y Ricardo Quintana Ventocilla
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Identificación del ganado comunal
Número de libreta de campo:	3
Páginas:	16-28 y 38-39
Número de fichas transcritas:	13

Cronología de la fiesta del rodeo

Enero 6.- Pascua de Reyes. Señalamiento del ganado lanar y llamar (comunidad).
Junio 24.- Rodeo del ganado vacuno de particulares.
Junio 24.- Rodeo del ganado lanar de particulares.
Octubre 1.º.- El gran rodeo de la comunidad. Día de la Virgen del Rosario.

6 de enero (señalamiento de la borrega y llama de la comunidad)

Se realiza el 6 de enero de cada año, en la fiesta de Pascua de Reyes. Dicho día van hasta la estancia de Chawacocha y Pakchi, una comisión de 10 a 12 personas encabezados por el mayordomo. Sin mucha ceremonia proceden al señalamiento sin cintas. Luego de un recuento general van sentado en un libro. La señal de estos animales es un corte en V que llaman horqueta, esto es para todas las borregas de la comunidad. Una vez terminado vuelven a la población y dan cuenta a las autoridades. Esta fiesta coincide con el segundo rodeo del ganado vacuno o sea el 24 de junio de cada año. Esta fiesta tiene mayor atractivo tradicional porque depende del entusiasmo de los dueños que realizan el señalamiento. Se dirigen a su respectiva estancia a veces desde la víspera. Hacen los hombres una buena chacchapeada (coca). Entre cantos de taki a la borrega y a la llama van señalando y colocando cintillas de colores, a la oreja. Las señales usadas para la borrega son: llave, hacha, moho, rejón, cuchara, arco, flores, hueco, etc. Llamas: A veces el señalamiento de las llamas hacen en el mes de mayo.

23 de junio (víspera)

Tenemos una pasión y cariño por los animales porque es lo que nos proporciona todo lo que necesitamos, vivimos de ellos. Por eso lo cuidamos, lo señalamos con fiesta, controlamos y cuidamos en los pastos punales. Vichaycocha cuenta con los siguientes pastos punales: Ninas, Pakuata, Cipra, Kalakichke, Karampay, Fundi-

ción, Hatun Ranra, Wanchalá, Jajaway, Shajua, Toktoka, Antakancha, Kimapunta, Wakuyta, Jinamachay, Karampay, etc.

El ganado no tiene pastores contratados, cada uno diariamente va hasta la estancia a cuidar y controlar. La marcación particular coincide con la fiesta de San Juan, patrón de nuestros animales, el 24 de junio. En la víspera de la fiesta del rodeo del ganado particular, los ganaderos con sus familiares se reúnen en la noche para hacer la armada. Comienza así con alegría, cantos, huajes, a veces queman cohetes y tocan tinyas.

24 de junio

En la mañana se hace el desayuno con ponche que es costumbre regional. Cada familia se dirige a las vaquerías. Allí arman sus chacchas (coca), beben distintos licores, luego reúnen a los animales. La marca de fierro se calienta en una fogata de bostas de vaca. La persona que señala con la marca caliente se llama el deshonrador. Las mujeres van cantando el taki de la vaca. Música especial. Después del almuerzo chacchan y proceden a votar el ganado a la moya con pompa. Entierran la señal. En la noche vuelven al pueblo...

26 de junio - 3 de julio (contada general)

La contada general no tiene fecha exacta. Dura entre el 26 de junio y el 3 de julio. Este día por costumbre establecida por la comunidad cuentan el ganado lanar del pueblo y los particulares cuentan su ganado vacuno.

Los cuatro capitanes, uno para cada quebrada, son nombrados en cabildo cada año, el 1.º de enero.

- *1a. quebrada (centro)* *Antajirka (Tierra colorada).*
- *2a. quebrada (derecha)* *Wanchay.*
- *3a. quebrada (centro)* *Hanka (nieve).*

En la antevíspera a las seis de la tarde salen los cuatro capitanes con sus respectivas banderas. Reciben del pueblo la lista de los vasallos que les acompaña a cada sector. Antes de salir en grupo visitan la casa de los crianderos, con música y cantos reclaman su ron y otros licores que les corresponde. Todo el día se dedican en el pueblo a visitar a los ganaderos, hasta terminar.

Bien tempranito los capitanes otra vez se juntan y visitan a los ganaderos hasta completar la colecta de licores. Los capitanes se retiran a sus respectivas casas e invitan almuerzo a sus vasallos. A las diez de la mañana parten para sus respectivas quebradas y llegan a las 4 a 5 de la tarde. En la altura se ponen a bailar toda la noche. Día de la contada general. A las 6 de la mañana después del desayuno y

almuerzo, comienza el movimiento. Cada capitán designa a sus vasallos el sitio de su recorrido donde deben recoger los animales. Sino encuentran al dueño, llevan con ellos los animales hasta el pueblo para que reclame su dueño. Igual hacen los cuatro capitanes de las cuatro quebradas. Anotan en una libreta el nombre del dueño y la cantidad de animales que posee. Los dueños están en las alturas ayudando a los capitanes para evitar confusiones y desorden. Esta fiesta se relaciona con los ganados de los particulares porque el ganado de la comunidad tiene otra fecha especial. Se calcula en 5,000 cabezas el total de animales de la comunidad.

Cerca de las 4 a 5 de la tarde, van llegando los capitanes, acompañados con banda de músicos y sus vasallos bien adornados enflorados. Al llegar al pueblo los capitanes cada un con sus vasallos y comitiva bailan al ganarse en las calles de la ciudad. Todos terminan en la casa del capitán. Pasados algunos días entregan las listas a las autoridades.

Los capitanes cuando llegan con los animales hacia el pueblo, vienen acompañados por la banda de músicos que van tocando los takis. Vienen adornados con aves del lugar con la huachua, corderito, quiullo, a veces vienen con cabeza de venado. Vienen adornados con yerbas de la cordillera huamanripa, vira-vira, Golaj (especie de hojas algodonadas). Los vasallos también vienen enflorados con flores y yerbas. Algunos vasallos vienen disfrazados de mujeres. La entrada se hace con mucho cohete y dinamitas...

30 de setiembre - 1.º de octubre (el gran rodeo)

Este rodeo se realiza el mismo día de la Virgen del Rosario, en la tarde después de la procesión. Después de la víspera de la Virgen del Rosario, las autoridades y notables del pueblo, acompañados por la banda de músicos se dedican a visitar a los nuevos vaqueros y a los vaqueros que han cesado. En esta comunidad, los vaqueros son dos personas nombradas por el pueblo en cabildo con la misión específica de hacerse cargo de los animales de la comunidad durante un año. Se les llama también mayordomos porque ellos celebran la fiesta patronal de san Miguel. Ellos explotan durante el año la leche y el queso de las vacas del pueblo, en beneficio propio. En esta fiesta se juntan pues los 4 mayordomos o vaqueros: nuevos y cesantes. Se agasajan mutuamente.

1.º de octubre

En la mañana, albazo y poncheo a cargo de los vaqueros cesantes. Invita a todo el público y se toma mucho ron. Visita a la casa del mayordomo de la Virgen. Se realiza la misa y procesión de la Virgen del Rosario. Después de la misa, reunión general en la plaza principal de Marcacocha, allí esperan la llegada del ganado. Porque esa mañana muy temprano los vasallos de los mayordomos han salido a

las alturas a recoger los animales de la comunidad. En la plaza los mayordomos preparan material para el enfloramiento con flores, claveles y panes; romeros.

Más o menos a las 2 de la tarde comienza la bajada con cohetes, chicotes, bombardas y banda de músicos. Todos vienen bien enflorados. El ganado comunal llega hasta la plaza. El día de la entrada, los capitanes llegan con el ganado hasta la plaza. Una vez en la plaza el ganado es distribuido por igual a los nuevos mayordomos vaqueros.

Cada mayordomo con sus familiares procede al señalamiento de los terneros y ponen marca a los animales desde un año de edad. Los mayordomos están con sus insignias y banderas bien adornadas.

Terminado el señalamiento y la marca, nombran un padrino para enterrar las señales. La marca de la comunidad de Vichaycocha es una V unida a la sílaba Che: Vch. Más tarde se concentran en el local comunal y finaliza la fiesta con baile general.

Antes del entierro de la señal despachan a los animales a la moya con mucha pompa, con sus respectivos mayordomos y vasallos.

El rodeo de la comunidad de Santa María Magdalena de Ravira (distrito de Pacaraos)

Estadía en la comunidad:	31/1-1/2/1963
Informante(s):	Arístides Anaya Cauti
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	5
Páginas:	85-91
Número de fichas transcritas:	7

La marcación de ganado se realiza desde el 22 de junio. La tonada de los takis dan ambiente a la fiesta. La comunidad no posee ganado. Solamente los comuneros y el objeto de esta fiesta es controlar la cantidad de ganado anualmente con el fin de cobrar en la contada general cierta cantidad de soles (S/. 5 ó 10) para los fondos de la comunidad. Porque las reses pastan en terrenos de la comunidad. Las autoridades de esta fiesta son los capitanes nombrados por la comunidad. Otro capitán es nombrado por la juventud de los barrios Altos.

Día 23 de junio

En la mañana se reúne todo el pueblo en la casa de la comunidad, donde el capitán tiene que servir el ponche y la chicha a los asistentes.

Durante el poncheo nombran los vasallos, personal encargado de ir a las alturas a reunir el ganado. Los vasallos son despachados por distintas salidas del pueblo y con banda de músicos. Después del nombramiento de los vasallos proceden a anunciar el nombramiento del nuevo capitán para el año siguiente.

La banda de músicos sube hasta el corral del encierro de ganado que se encuentra en el lugar denominado Kawarín. Allí se reúnen las autoridades locales y autoridades constituidas. Más o menos a las tres de la tarde los tiros de dinamita anuncian la llegada de los vasallos con el ganado.

En la entrada del corral del rodeo, el alguacil prepara una cruz y coloca en una piaña. Los regidores se encargan de levantar el arco en la puerta del corral.

A las cinco de la tarde comienza la entrada del ganado, en medio de cohetes, dinamitas, wajes, chicotes, banda de músicos.

Junto con el ganado, llega el viejo y la vieja, graciosamente disfrazados. El viejo con su berrete, honda, ponchito, y la vieja con su tinya y su muñeca a la espalda.

Después del encierro, se instala el cabildo general, donde el capitán tiene que hacer una división (reparto) de la yerba de huamanripa y wira wiray que son yerbas de las alturas. Distribuye los gastos (coca, cigarros). Todos se enfloran con dichas yerbas.

En ese momento nombran a dos solteros para que cuide al ganado hasta el día 24. Se levanta la sesión y todos se dirigen al pueblo con sus takis y la banda.

A la llega al pueblo comienza el baile del kiullo en la Plaza de Armas. En la noche visita a todos los crianderos. Esto dura hasta las dos de la mañana, a veces amanecen. Los crianderos corresponden con sus atenciones. Los ganaderos se forman en juntas de familias para realizar la marca de su ganado.

24 de junio

A las siete de la mañana todos los crianderos van a Kawarín, corral donde están las reses. Allí se sientan en cabildo. El capitán nuevo y el capitán cesante se reúnen y el nuevo recibe la bandera insignia del rodeo para el año siguiente. Levantan la sesión.

Los crianderos se dirigen a sus respectivas juntas. Las juntas están formadas por 10 a 20 familias. A los toros ponen marca con fierro y su rozón en la frente. A las vacas su marca y cintas. Señal es la cinta que colocan. Durante la ceremonia de marca, se entona el taki a la vaca, que son costumbres tradicionales. Nombres de las señales: tira, horqueta, cuchara, flor, hueco, garrabata, llave, etc. Durante el señalamiento se embarran la cara con la sangre de la vaca. La marca y señal no ponen cualquiera. Nombran personas especiales para que se encarguen. Solo ellos

pueden marcar y cortar la señal. También ellos ponen los nombres a los toros y vacas. Nombre de los animales: Los marcadores y señaladores ponen nombre a los toros y vacas: Calcetona, Sol y Sombra, Española, Lucera, Pan de Huaura, Pan de Yema, Aceituna, Flor de Habas, etc. Después de la señal todas las juntas pasan a tomar su almuerzo en conjunto, invitando a todos los visitantes.

Después del almuerzo se realiza el enfloramiento a los vaqueros, vasallos y patrones (dueños). Los patrones preparan para el enfloramiento, biscochos especiales y colocan a las vaqueras. Las vaqueras preparan para el patrón el enfloramiento con queso. A veces usan también flores. Durante el enfloramiento improvisan juegos de corridas de toros.

El pueblo nombra un contador para la salida del ganado a sus respectivos pastos punales. Un tesorero para el cobro a la vista de las autoridades. Las reses salen en medio de wajes, cohetes, lluvia de caramelos, flores, etc. Se cobra 3 a 4 y 5 soles por cabeza. Chicos 3 s. y grandes 5 soles. El día 25 remate de la fiesta, entierro de señal y corcoba, depende de cada junta de familia.

2.2. Distrito de Santa Cruz

El rodeo de la comunidad de Santa Catalina de Collpa (distrito de Santa Cruz)

Estadía en la comunidad:	22/1/1963
Informante(s):	Silas Bueno Delgadillo
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del familiar
Número de libreta de campo:	3
Páginas:	105-109
Número de fichas transcritas:	4

Para la fiesta del rodeo, el pueblo nombra tres capitanes. Estos nombramientos se hace al final de cada rodeo. Así:

1.º Capitán del sector de Wanchay.
2.º Capitán del sector de Koncha.
3.º Capitán del sector de La Quebrada, en las inmediaciones del pueblo.

El pueblo nombra también los colaboradores de los capitanes, a estos llaman vasallos. Los capitanes son nombrados por obligación de acuerdo al padrón de la comunidad. El rodeo se realiza cada año el 13 de junio en el lugar llamado Shali y el día 14 de junio en Yanakancha.

12 de junio (víspera)

Las ceremonias de la víspera se llama «la sentada». Se reúnen los tres capitanes con sus vasallos y toda la población en el local comunal. Allí empiezan a bailar el kiullo con la banda contratada en Viscas. El kiullo es música tradicional del rodeo. Ese día los capitanes se presentan exhibiendo sus insignias que consiste en grandes banderas bien adornadas. Desde las siete de la noche se inicia la vista a los crianderos quienes corresponden con sus copas de pisco.

13 de junio

Los capitanes con los vasallos salen muy de madrugada hacia las alturas a recoger el ganado vacuno. Los que quedan en el pueblo toman el poncheo general ofrecido por las autoridades del pueblo y algunos ganaderos. Luego se trasladan a sus respectivos sectores en Shali. Allí esperan. A las 10 de la mañana llega el ganado en medio de gran alegría y el pueblo controla por sectores para la contada. El capitán que ha traído mayor cantidad de ganado vacuno recibe un premio consistente en licor.

Los dos capitanes de Huanchay y Tapo entregan a las autoridades todas las flores propias del campo que hayan recogido, para el enfloramiento general.

La marcación lo hacen en grupos de familias ganaderas. Más o menos a las 3 de la tarde terminan la ceremonia amenizados por la banda que toca takis y las mujeres cantan. Es un trabajo de cooperación mutua.

Después de la señal comienza el despacho o salida del ganado a sus respectivas estancias, previo control estricto de las autoridades para cobrar los derechos del pueblo y levantar la estadística. Cada cabeza de ganado paga S/.6.00, tanto reses grandes como los recién nacidos. Terminado este acto todos vuelven al pueblo y comienza la visita a los crianderos con bailes y cantos de rodeo.

14 de junio

El rodeo del sector de Yanakancha se realiza el día 14 de junio, exactamente igual al del día 13. «Yanakancha está muy distante del pueblo».

El último día del rodeo se nombra los nuevos capitanes para el año siguiente. Hay dos formas de nombrar los capitanes. Por acto voluntario o por elección obligatoria de la comunidad por padrón. En el primer caso algunos comuneros agarran voluntariamente la bandera del capitán cesante, y son nombrados así. Si no hay voluntarios, entonces el pueblo nombra por obligación.

El rodeo de la comunidad de Santa Cruz de Andamarca (capital del distrito de Santa Cruz)

Estadía en la comunidad:	23-25/1/1963
Informante(s):	Pedro Páez Figueroa
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	4
Páginas:	26-33
Número de fichas transcritas:	8

21 de junio (antevíspera)

A las 7 de la mañana, al toque de las campanas de la iglesia, los ciudadanos y notables se reúnen en cabildo, con los miembros de la junta comunal. Allí ratifican los lugares de reunión de ganado para el rodeo.

La comunidad designa los vasallos que acompañarán a los campos para recoger el ganado llamar. Los capitanes encargados del control del ganado vacuno en los días del rodeo han sido nombrados anticipadamente.

El mismo día 21 a las tres de la tarde se reúnen todos en la casa del alcalde campo y regidor campo. Allí arman la mesa para la chacchapeada, mientras que las esposas están preparando el fiambre: asado, charki, cancha y shajta (queso con ají). A las 5 de la tarde, el alcalde campo y regidor campo salen con dirección a diferentes lugares ya designados, acompañados por sus vasallos. El alcalde campo se dirige hacia el camino real de Baños, hasta llegar al lugar llamado Yanacocha. El regidor campo con sus vasallos, parte por el camino de Wayta, linderos con Santa Catalina, hasta llegar a Leoncocha. Así termina las actividades del día 21, antevíspera del rodeo.

22 de junio (víspera)

Las comisiones que han subido a las alturas son encargados de recoger solamente el ganado llamar. Después de tomar su caldo de cabeza, los pastores comienzan a contar el ganado llamar en las canchas de Yanacocha, Rantarumi, Chichurakina, Shirán, Ingenio, Wincoshkancha. La comisión que se dirigió hacia Leoncocha recoge el ganado llamar de la estancia de Leoncocha y Wantush, allí se quedan hasta el siguiente día en que se juntarán con los de Yanacocha. Pasan la noche festejando a los animales.

En la ciudad, los capitanes nombran a los comuneros que se dirigirán a los diferentes sitios para recoger el ganado vacuno, para el rodeo.

23 de junio (la bajada)

Este día de la bajada de animales, a las 7 de la mañana, los capitanes con sus banderas y en hermosos caballos salen a la estancia donde se realizará la fiesta. Llegan al lugar de Cashi y esperan con el banquete a los vasallos que llegarán de las alturas con las llamas y precedidos por los campos. Horas 12 a 1 pm llegan los campos con los animales. Ellos vienen bien enflorados, con wamanripa, wahuro, gola gola, wira wira. Los encargados de recoger el ganado vacuno con los capitanes se encuentran se encuentran en la parte alta esperando la señal para iniciar la bajada. El presidente de la junta comunal con toda su comitiva sale del pueblo en medio de gran alegría y con la banda de músicos anunciando el rodeo con la música del taki del rodeo. Llegan al sitio denominado Gallum donde se encuentra el corral del rodeo o Flor de Mayo. Allí se realizará el encierro del ganado. La bajada general se inicia desde el sitio de Kormawaka, anunciando con petardos, cohetes, wajes.

A las 4 de la tarde llegan los animales y el presidente de la comunidad les da la bienvenida a los encargados, con abrazos, brindis y con su banda de músicos. Una vez que bajan los animales de las alturas, los encierra en el corral rodeo o Flor de Mayo. Nombran dos pastores, un capitán con su bandera para el cuidado de los animales durante la noche. Las autoridades y el pueblo bajan a la ciudad al son del taki y con banda. Llegan al local comunal y un breve descanso.

A las siete de la noche se reúnen nuevamente para iniciar la visita a los crianderos mayores y menores al son de la música especial de dicho día llamada kiullo. Así se pasan toda la noche. Los ganaderos retornan la visita con licores: anisado, vermouth, coñac, pisco.

Día 24 de junio

Desde la mañana preparan el ponche para invitarse mutuamente los ganaderos y los vasallos. Esto se llama el poncheo. Los crianderos preparan sus marcas de fierro. Las señoras preparan las cintas de la señal. Salen al corral del encierro unos, y otros a sus respectivos potreros a son de la banda. Llevan sus licores y bastante pan para la waychapa (enflorar). Comienza la marcación, las señoras ponen cintas en las orejas de las vacas y los hombres cortan las orejas con cortes convencionales. Se ensucian la cara con la sangre de sus animales. Bailan y cantan con huajes y takis. Unos con tinya otros con orquesta. Este festejo lo hacen generalmente por juntas de familia. Cada criandero saca su animal ya marcado y enflorado a sus majadas, corrales o estancias. El capitán controla para que al momento de sacar los animales, cada dueño pague los derechos de la comunidad por derechos de pasto, a razón de cinco soles por cabeza. Al momento de sacar los animales del corral lo rocían con confites, caramelos, galletas y plata. Queman cohetes y cohetecillos eso depende

del entusiasmo de cada dueño. Todos brindan con el capitán. Terminado esto, regresan al pueblo controlando de paso algunas vacas que hayan quedado sin control. En el pueblo entierran la señal, todos zampados se van a descansar.

El rodeo de la comunidad de San Juan de Chauca (distrito de Santa Cruz)

Estadía en la comunidad:	29-30/1/1963
Informante(s):	Olimpio Huamán Pastrana
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	5
Páginas:	33-42
Número de fichas transcritas:	8

27 de junio

Al mediodía, reunión general de los comuneros en la casa del capitán, nombrado de antemano por las autoridades. Nombran también a los vasallos que son jóvenes encargados de juntar las reses de las estancias y conducir al corral rodeo llamado Jarakunka. Dicho corral del rodeo está junto al pueblo. En esta misma reunión el capitán tiene la misión, por costumbre establecida, de enflorar a los vasallos con panes, flores y frutas. Los vasallos bien enflorados, al son de la banda de músicos que toca la tonada del despacho salen bailando hacia las estancias a cumplir su misión de recoger los animales para el rodeo.

Por su parte el capitán se dirige al corral de rodeos Jarakunka y prepara a la entrada del corral un arco con matas de eucalipto, flores y con adornos de bandera peruana a ambos lados.

Cerca de las 6 a 7 pm los vasallos llegan con las reses al corral del rodeo desde distintas direcciones. Nombran una persona para que se quede al cuidado del ganado para evitar que se escape. El capitán viene bailando al centro de una comparsa, con su bandera y al son de la tonada que llaman el quiullo que toca la bandera de músicos. Llegan a la población con mucha alegría y con huajes. Luego todos se retiran a sus casas a servirse la comida.

A las 8 de la noche del mismo día 27 de junio los vasallos se presentan graciosamente disfrazados de pastores. El capitán también se presenta disfrazado de mujer y lo llaman «la vieja», viene con su muñeca a la espalda. Así disfrazados con su comitiva comienzan la visita a todos los crianderos sin excepción, al compás de la música de quiullo que toca la banda de músicos. Al llegar a la casa del primer criandero

preguntan los nombres de las vacas y le cantan el taki dedicado a la vaca. El criandero a su vez tiene la obligación de responder con licores y chicha caliente.

Uno de los pastores disfrazados lleva el nombre de secretario y lleva la lista con los nombres de los vaqueros y vaqueras y pasa lista. El secretario pasa lista a las vaqueras y ellas van contestando con los siguientes términos:

¡Rosita aguanta todo!
¡Se Resbaló!
¡Llorando Aprendió!
¡Rasca Palla!
¡Sube y Baja!
¡Chupa Dedo! etc., etc.

Cuando llaman al pastor, ellos contestan así:

¡Crespín!
¡Saca Chispa!
¡Mata siete!
¡Mete Saca! etc.

También llaman a los crianderos, hasta terminar con todos hasta el amanecer. Así termina el día 27 de junio. A las 8 de la mañana visita general a todos los crianderos por la junta de notables, siempre acompañado por el capitán con su bandera. Los crianderos responden a la visita con chicha, licores y el ponche (chicha con huevo). Así van visitando casa por casa hasta las diez de la mañana. En seguida la concurrencia se dirige al lugar del rodeo o corral del rodeo llamado Jarakunka llevando la marca y las cintas para la señal de los animales. Llevan también la chicha y licores finos para brindar al tiempo de señalar las vacas.

Para realizar la marca y señal los comuneros crianderos, se reúnen en juntas familiares. Preparan su mesa y hacen la armada (coqueo). Otro grupo va calentando la marca al fuego producido por la bosta. A las 12 del día empiezan a señalar las vacas cortando las orejas. El corte de las orejas de las vacas lo hacen en diversas formas para que no se confunda, por eso llaman señal. Las señoras van cantando taquis a la vaca con huajes que son gritos de alegría. Para marcar tumban a los animales al suelo, a las reses ponen cinta en al oreja y a los toros un rozón en la frente. Todos se pintan la cara con la sangre emanada de las orejas de las vacas. Así bien pintados se sientan a la mesa para hacer nueva armada. Al acto de sentarse en el suelo formando una gran rueda llaman mesa. En ese momento las mujeres comienzan a enflorar a todos los asistentes, en la cabeza y el cuello con panes, frutas y flores naturales.

Después de la armada y enfloramiento general, despachan los animales a sus estancias con cohetecillos, confites, caramelos, arroz, etc. Esto lo hacen con la creencia que puede aumentar la cantidad de reses durante el presente año. Al momento de sacar sus animales, las autoridades cobran una pequeña suma por acuerdo de la

comunidad. A continuación ya se dirigen a sus casas bailando siempre en grupos de familias. Este grupo de familia nombra a uno de ellos para que presida la fiesta poniendo al medio y agarrando su bandera. Formando círculo van bailando y cantando a la vaca y todos muy embriagados por cuenta de la junta familiar. Así se dirigen al pueblo. Llegan a la población todos embriagados y nuevamente comienzan a visitar a los crianderos componentes de la junta familiar, uno por uno, siempre al son del taki.

Cuando llegan a la casa de un criandero, hacen el juego de la corrida de toros y vacas. Las mujeres hacen el papel de la vaca brava teniendo un cuerno de vaca en la mano. Los hombres sacan la capa. Así se distraen. Esto repiten en cada casa del criandero donde llegan. En cada casa toman chicha, licores hasta embriagarse bien. A veces terminan con pleitos entre familiares. Así termina esta fiesta de rodeo de Chauca.[42]

2.3. Distrito de Atavillos Alto

El rodeo de la comunidad de San José de Baños (distrito de Atavillos Alto)

Estadía en la comunidad:	27/1/1963 - 28/1/1963
Informante(s):	César Mendizábal Espíritu
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	6
Páginas:	38-43
Número de fichas transcritas:	5

El rodeo comienza el 30 de julio. Dicho día hay reunión de la comunidad en cabildo abierto, hasta las doce del día. Allí acuerdan la cantidad que deben cobrar por cada cabeza de ganado vacuno, lanar, llamar. Este pago llaman «derecho de rodeaje». Nombran dos capitanes, un antes. Estos capitanes son los responsables para el rodeo y se les entrega personal que sirve como colaboradores: son los vasallos. Para reunir el ganado se dividen en dos grupos, según los sectores que tendrán que recorrer. Un sector se llama Alpamarca. El otro sector, Kiwapan (antes: Walichopampa). Se hace presente la banda contratada por la comunidad. El presidente con su banda visita la casa de cada capitán y sus vasallos.

[42] Véase la música del rodeo al final de la libreta de campo número 5 (nota de A.V.).



Fotografía n.° 19. Detalle del arco del redil de la herranza. Santa Lucía de Pacaros, 1962.
Foto: Alejandro Vivanco Guerra.



Fotografía n.° 20. «Comunidad en cabildo». Reunión de los comuneros de San Miguel de Vichaycocha (Pacaraos, 1963).

Las autoridades y el pueblo hacen el despacho de los capitanes y vasallos, hasta la salida de la población, con banda. El presidente va con su bandera. Los capitanes montan sus mejores caballos y hacen gala de maestría. Regresan a la casa del otro capitán y hacen igual despacho que el primero. El presidente con su comitiva regresa a la casa comunal y así termina la fiesta de dicho día.

31 de julio (la contada)
El presidente toma su bandera y, con su banda y sus acompañantes: el juez de paz, el teniente gobernador, el agente municipal, el alguacil, etc., se dirigen al sitio de contada del ganado en la parte alta, llamado Rupacancha. Allí esperan la llegada de los capataces. Los capataces llegan de una a dos de la tarde, cada uno con su personal y todos a caballo, muy alegres. El presidente hace la recepción y la banda recibe con toques de rodeo. En ese momento llegan todos los animales. Una vez llegados los capataces y los animales, forman un cabildo. Allí dan cuenta de su recorrido y cuentan el ganado. El ganado lanar no ha bajado, ha sido contado en sus respectivas majadas. Después de la contada general, vuelven a reunirse en cabildo y los animales salen a sus respectivas canchas. En seguida, toda la comitiva vuelve a la población en medio de la mayor alegría. Con bailes y cantos de rodeo. Llegan con intervalos a la ciudad y en la plaza principal, baile general con música de rodeo. El presidente ordena que los capataces vayan a sus respectivas casas con sus acompañantes, y la banda se divide en dos. Luego, las autoridades hacen otra reunión en cabildo para tomar acuerdos y distribuir el personal para el día siguiente.

1.º de agosto
En la mañana, reunión en la casa de cada capataz, visita a las autoridades y otro despacho para la segunda contada. Con la banda. Luego, la banda vuelve al pueblo y permanece con las autoridades. A las 11 am vuelven los capataces a la población, donde las autoridades esperan a la entrada del pueblo. Se dirigen al otro sitio de la contada, donde se ha concentrado el ganado. Este sitio se llama Chuchura. Allí se instala nuevamente el cabildo y proceden a la contada general.

Este día después de la contada, se presentan los jalapatos. Los jalapatos corren a caballo y jalan un gallo colgado al ganarse, en medio de la alegría de la gente. Después de la presentación de los jalapatos, el pueblo se reúne en nuevo cabildo con el fin de elegir los nuevos capataces del año siguiente. Allí entregan su insignia o bandera al nuevo capataz. Todos vuelven a la población y los capataces con su comitiva a su casa y allí sigue la fiesta hasta cansarse.

2 de agosto (el rodeo general de las acémilas)
Reunión en la casa de los capitanes para hacer el rodeo general de las acémilas. El presidente hace igual despacho y recepción que los días anteriores. Todo exactamente igual. El pago depende del acuerdo en cabildo. Puede ser de S/ 5.00 a S/ 10.00 por cabeza.[43]

El rodeo de la comunidad de Nuestra Señora de la Concepción de Pásac (distrito de Atavillos Alto)

Estadía en la comunidad:	9-11/2/1963
Informante(s):	Teodoro Silva Huaranga
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	6
Páginas:	119-122
Número de fichas transcritas:	10

El rodeo o marca de ganado en Pásac se hace por juntas o grupos de familias y amigos que tienen su ganado. El día 23 de junio todas las juntas se reúnen en el corral grande llamado Cajapampa, donde se encuentra reunido el ganado. De allí sacan a sus respectivos corrales y ese mismo día comienza el señalamiento y marca de ganado. La ceremonia [de] s[a]cada del corral de Cajapampa es amenizada por un arpista y violinista que contrata la comunidad. Además, cada junta de ganaderos contrata su propio arpista y violinista para que toque sin descansar hasta el fin de la fiesta. La música o tonada que interpretan se llama anti. Cada junta festeja en verdadera competencia.

El señalamiento consiste en cortes de la oreja en diversas formas que tienen su nombre: arco, llave, mocho, calla, hueco, flor, etc. A las vacas ponen cintas en las orejas. La marca hacen con fierro caliente con monograma. El día 24 continúa la marca y señal. En la tarde regresan muy alegres, cantando y bailando, y en sus casas amanecen.

Después de la marca, despachan a sus animales a sus respectivas estancias con mucho cohete y bombardas y enfloran a los pastores hasta el año siguiente.

El entierro de la señal (pedazos de la oreja cortada) lo hacen con especial ceremonia. El día veinticinco de junio entierran la señal en el patio de su casa. Tienen la creencia que el entierro de la señal les trae buena suerte y aumenta el ganado.

---

[43] Véase la música al final de la libreta número 6 (nota de A.V.)

En ese mismo acto deben desenterrar la señal enterrada del año anterior. Las mujeres bailan encima del entierro nuevo y los hombres buscan el entierro anterior, en una verdadera competencia bailando y cantando incansablemente. Cuando alguien lo encuentra tiene la obligación de reponer las cintas para el año siguiente.

El mismo día de entierro se realiza el enfloramiento general a todos los concurrentes en especial a los músicos y pastores que son los que cuidan todo el año.

En este pueblo al final del rodeo hay lo que llaman concurso de arpistas de las distintas juntas de familia de ganaderos. A veces se reúnen hasta ocho o diez arpistas de diferentes lugares especialmente contratados. El jurado son los asistentes. Al que creen que es el mejor dicho año, lo enfloran de panes, bizcochos, quesitos especiales. Estos arpistas vienen de Chisque, Huaroquín, Pirca. A veces, según el entusiasmo de los dueños de ganado, contratan también banda de músicos que animan con el taki, costumbre de Viscas, Pirca o Pacaraos. El mejor ganadero de esta comunidad es mi informante don Teodosio Silva Huaranga que hace su rodeo especial y solo él. Tiene hermosas banderas de rodeo y buena cantidad de reses.

Rodeo particular del informante

«El día 23, víspera, se presenta el maestro arpista de Huascoy o Pirca, también un violinista, para festejar el señalamiento de las reses. Ese mismo día llegan a la estancia particular. Esa noche se pasa en completa alegría como anuncio del día siguiente. Esa noche comienzan ya las canciones del anti y kiullo».

«Día 24. Se conduce el ganado al corral de la comunidad Jatukancha para el control del número de ganado para pagar la contribución. En esta comunidad se pagan dos contribuciones al año. El peaje para la comunidad o "progreso comunal" y la contribución al estado. De dicho lugar llevamos el ganado a la moya y regresamos al pueblo cantando y bailando el kiullo. Agasajos a todos los acompañantes...».

El rodeo de la comunidad de San Pedro de Pirca (distrito de Atavillos Alto)

Estadía en la comunidad:	11-12/2/1963
Informante(s):	Edilberto Lluque Igreda
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	7
Páginas:	43-45
Número de fichas transcritas:	10

La comunidad de Pirca posee buena cantidad de ganado vacuno, lanar, caprino, porque posee buenos pastos punales. En esta comunidad hay ganado de la comunidad y ganado de los particulares. La fiesta del rodeo se realiza solamente con el ganado de los comuneros. El objeto principal del rodeo es reunir todos los animales y de esa manera cobrar los derechos en beneficio de la caja comunal.

31 de julio

Dicho día se reúne un cabildo abierto con el fin de nombrar los vasallos que saldrán a la repuntada general de los animales. Se nombra también a los regidores con la misión de controlar a los vasallos para que cumplan bien su trabajo. Estas comisiones salen a las alturas a las 7 am después de animarse bien con ron. La comisión que va a la repuntada general de los animales, el día 31 de julio van en grupos de 7 a 8 hombres, porque el terreno es muy extenso.

Al final de cada rodeo se nombra dos capitanes para que se hagan cargo de la fiesta y se preparan durante todo el año.

1.º de agosto

Los vasallos han amanecido en sus respectivas jurisdicciones. El 1.º de agosto bajan de las estancias a reunirse en un solo punto, o sea al corral del rodeo que está en Kotorkanchán. La bajada es a las 2 pm.

A la entrada de la cancha se adorna con un gran arco (reja) de madera, adornado con pañuelos de colores, allí colocan panes, cuelgan botellas. Y esto entregarán al nuevo capitán. En ese lugar de Kotorcanchán se pasan toda la noche bailando el kiullo y el taki y co[c]habean bien (chacchar bien). Toman café por parte de la comunidad y los capitanes.

El 1.º de agosto, el capitán con el grupo de sus familiares sube a Kotorcanchán, lugar del rodeo. Este día sube el primer capitán con su bandera bien adornada y generalmente a pie, por ser un lugar muy accidentado. Este lugar del rodeo está pues a cuatro horas de caminata desde el pueblo.

2 de agosto

Al amanecer toman todos un buen ponche de parte de las autoridades y los capitanes. Este segundo día anuncia con tiros y cohetes. Esa es la señal. Los encargados, al sentir los tiros que son el anuncio, comienzan a armar el arco. El cabildo se reúne para ordenar el señalamiento de las reses por juntas de familias. Allí acuerdan también el valor que deben cobrar por cada res. En este acto nombran al nuevo capitán para el año siguiente.

Una vez recibida la orden del cabildo, cada grupo de familias de crianderos comienza a marcar y señalar su ganado con cantos y bailes. El señalamiento se

hace con cortes en la oreja y con cintas de lana en colores. Solo a las vacas ponen cintas. Nombres de las señales: kalla, hacha, agujero, flor, rejón, mocho, llave, orqueta, etc. Nombres: en esta comunidad no hay costumbre de poner nombres a los animales.

La comunidad nombra un tesorero y un secretario para cobrar y tomar nota de la salida de las reses. A medida que salen las reses se va cobrando S/. 1.00 (un sol) cada uno hasta el último. Después de la salida, desarman el arco y comienza la enflorada del capitán con panes, bizcochos, flores, quesos, etc. Esto hacen con el nuevo capitán. Así termina este día y empieza la vuelta al pueblo para descansar temprano porque están muy cansados.

En el pueblo. El mismo día dos en la tarde , los vasallos van juntando los animales en la parte baja, cerca al estadio del pueblo que llaman Morkoy.

3 de agosto

Este día en la mañana se reúnen con la banda de músicos que tocan el kiullo y el rodeo.

En el rodeo de la parte baja salen los viejitos. Uno vestido de hombre y otro de mujer. El capitán segundo es el que lleva los viejitos, la banda, arco, huiske, coca, etc. Allí se realiza el recuento en medio de alegría y animación. Comienza el señalamiento por grupos de familias con su respectiva arpa y violín.

A las dos de la tarde se nombra al tesorero, secretario y contadores para el control de la salida. Los animales se dirigen a sus respectivos potreros o corrales. También en esta ocasión bajan el arco y enfloran al nuevo capitán. La música del rodeo es parecida a la de Pacaraos.[44] [45]

El rodeo (2) de la comunidad de San Pedro de Pirca (distrito de Atavillos Alto)

Fecha de arribo a la comunidad:	1-3/8/1963
Informante(s):	Testimonio de Alejandro Vivanco[46]
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar

[44] Véase la música al final de la libreta número 7 (nota de A.V.).

[45] Véase otra ficha con el rodeo de Pirca del mes de agosto de 1963. Estuve presente en esa ocasión (nota de A.V.).

[46] Después del rodeo de Pacaraos, 31 de julio, pasé a Pirca para presenciar el rodeo. De acuerdo a mi calendario de rodeos, el 1.° comienza en la parte alta y el 2 de agosto en la parte baja, o sea el pueblo. Este año de 1963, han adelantado en Pirca el rodeo de la parte alta, o sea el

Número de libreta de campo: 7
Páginas: 39-40
Número de fichas transcritas: 5

1.° de agosto

El segundo día del rodeo corresponde al vacuno de la parte baja. Las comisiones nombradas en cabildo recogen el ganado de las jurisdicciones correspondientes. La concentración será en la cancha del estadio ubicada en el pueblo. A las 11 de la mañana las autoridades se concentran en la casa del capataz del rodeo de la parte baja, y allí almuerzan. Ameniza la banda de músicos.

A las 12 del día se dirigen hacia el corral del rodeo. El capataz va portando la bandera especial del rodeo. Es una bandera peruana grande. En lugar del escudo aparecen bordados de figuras en forma de vaca, toro y vaquero. Un carrizo largo la sostiene. Al llegar al corral del rodeo, la banda toca la tonada del taki y los capataces bailan alegremente batiendo su bandera. No sueltan la bandera en ningún momento. Parece ser una insignia sagrada.

El secretario comienza a pasar lista de las comisiones encargadas de recoger el ganado. Todos los comuneros están sentados en el suelo. Contestan a la lista los

---

31 de julio, día en que hacen la bajada en Pacaraos. Salí de Pacaraos el 1.° de agosto a las 8 a.m. en un avío alquilado a Lúrdenes Cruz por S/. 40.00. Contraté un muchacho apellidado Marcelo para que me acompañe como «guía» hasta Pirca y con la misión de devolver el animal de vuelta a Pacaraos. El guía me costó en propina S/. 10.80.

Salimos por la carretera hasta Konán en la parte baja de Ravira, de allí nos desviamos por la carretera a Chauca. Luego por el camino de herradura hacia la altura donde se encuentra la planta eléctrica Tingo. Bajamos una quebrada honda, a pie por seguridad y precaución, y luego hicimos una subida penosa hasta llegar a Pirca. Desde la entrada al pueblo, se escuchaba la tonada del *taki* que tocaba la banda de músicos. Un caminante me informó que el rodeo sería a las 2 p.m. en el estadio. Con el mismo avío y guía llegué hasta el lugar del rodeo donde estaba concentrado el pueblo en pleno.

Mi llegada intempestiva y en cabalgadura el mismo día del rodeo, fue recibida con muchos aplausos porque así había cumplido mi oferta de llegar al rodeo. Inmediatamente me hicieron bajar del avío y me brindaron un vaso de chicha exquisita. Las autoridades ordenan a los subalternos que guarden mi equipaje en mi alojamiento dispuesto por ellos en el hotel Pirca, y la junta directiva en pleno me llevó a almorzar. ¡Qué comunidad tan amable y acogedora! Posiblemente estas atenciones son el reflejo de mi sinceridad y mi comportamiento demostrado durante mi visita del mes de febrero del mismo año. Tres días antes de mi llegada habían recibido la nota de congratulación y agradecimiento del Departamento de Antropología de San Marcos, firmado por el Dr. Matos y a mi iniciativa. Dicha, les causó sorpresa muy grata y no sabían cómo manifestar su júbilo. Desde el momento de mi llegada no se apartó de mi lado la junta directiva de la comunidad. Regresé de Pirca el día 3 de agosto, a pie hacia la comunidad de Coto, a la fiesta patronal de San Salvador (nota de A.V.).

que han cumplido su misión. Los que no contestan es que no han cumplido y se hacen responsables del ganado ante las autoridades. Mientras tanto, las reses van llegando en tropel al corral, con sus dueños y sus respectivas insignias, que son unas banderas peruanas o telas de otros colores. Durante el paso de lista se advierten algunas voces de protesta contra los comuneros que no cumplen con su obligación. Unos dicen: «mejor será que desde el año entrante cada comunero entregue su ganado».

En la puerta de la entrada que está adornada con una gran reja o arco, se coloca una comisión, nombrada por el pueblo, encargada de distribuir coca y cigarros a todos los comuneros que llegan. Son más o menos las tres de la tarde, las juntas ganaderas comienzan a llegar con su comitiva y con su orquesta (arpa y violín).

Las juntas son grupos de ganaderos que mancomunadamente celebran con pompa dicho día del rodeo de su ganado y en verdadera competencia de junta a junta. En esta fiesta se advierte la presencia de juntas con aparatos tocadisco a pila. Muchos ganaderos han comprado en la capital. La música que tocan con discos modernos choca un poco a los conservadores de la música tradicional. Posiblemente muchos lo hacen por demostrar una posición social y económica y otros a falta de arpistas. Las esquinas del cuadrilátero del corral han sido ocupadas por juntas que comienzan a señalar y marcar su ganado tumbándolo al suelo. Nombran padrinos y madrinas para el acto del corte y la marca. Al cortar la oreja con la marca respectiva, se pintan ambas caras con la sangre que mana de la oreja cortada. Las señoras se encargan de cortar las cintas en las orejas y también de enflorar a los asistentes con panes y galletas de agua. Algunos se enfloran con yerbas y flores silvestres.

En esta oportunidad se han juntado cerca de 7 juntas a las 4 pm, es una verdadera apoteosis de la fiesta. Todo el pueblo está en actividad con sus cantos, huajes, banda, arpa, violín. Otras parejas van bailando tonadas de rodeo, otros con huaynitos. el corral, totalmente lleno de reses. A la salida del corral, después de la marca, una comisión especial cobra por cada cabeza de ganado, contando con minuciosidad. este año ha acordado el pueblo cobrar S/. 3.00 por cabeza.

A golpe de las 6 pm termina todo y se queda completamente en silencio el lugar del rodeo, que horas antes estuvo con una animación indescriptible. Inmediatamente después del rodeo tumban el arco de la entrada. Las vaqueras llevan las vacas a sus respectivas chacras. Las juntas, cada una, se dirigen cantando y bailando a sus casas. Yo estuve en la junta de los principales ganaderos de Pirca hasta el final. Llegamos a su casa y todos se quedaron dormidos y bien marcados. Pero dos comuneros de la junta no se despegaban de mi lado para llevarme a cenar y luego a trabajar en la redacción de la libreta.

2 de agosto (rodeo del ganado caprino)

En Pirca hay crianderos de cabras pero en pequeña escala. En 1955 se formó una sociedad denominada: «Sociedad de crianderos de ganado caprino. El porvenir del pueblo de Pirca». Dicen que en años anteriores juntaban en un solo corral las cabras, y contaban y señalaban allí. Pero este año no lo han hecho así. En la noche del día 1.º un pregonero ha notificado a los cabreros para que echen sus cabras hasta las doce del día dos.

La mañana del día dos de agosto me invitaron a presenciar la contada de cabras. Dicha mañana, la junta directiva de la comunidad se dirige a los corrales del pueblo donde hay cabras. Cuentan allí y cobran a tres soles por cabeza, a excepción de los recién nacidos. Si entre las cabras encuentran carneros cobran a un sol por cabeza. Después de las formalidades del caso, la comunidad, por intermedio de su presidente, brinda una copa de coñac al cabrero. Terminada esta labor, cada uno se dirige a sus casas a almorzar. Yo fui con la junta directiva a su local a almorzar.

En la noche, la sociedad de los caprinos festejó el rodeo de las cabras con una pachamanca y baile social entre los socios, con los acordes de música variada de un tocadiscos alquilado. Para esta ocasión, el capataz cesante mató dos cabras. Yo no pude comer casi nada de la pachamanca, porque era muy dura y cruda de remate. Tuve que disimular y comer algo. Después del baile nombran el nuevo capataz para el año siguiente. Redactan el acta de la fiesta y firman todos los presentes. Yo también firmé dicha acta.

El día 2 de agosto, desde las 2 [a].m., el capataz de la parte alta, agasaja a todos los que le ayudaron durante el rodeo, y ya entrada la noche salen a la calle en comparsa y bien enflorados y visitan al capataz del día 1.º que también está festejando con sus colaboradores. Así termina el rodeo de Pirca. La comunidad tiene granja ganadera. Ganado vacuno y lanar... La comunidad tiene cerca de 90 cabezas de ganado vacuno y 2,000 cabezas de ganado lanar y caprino.

El lugar del rodeo de la parte baja se llama Kotorcachán. Para la marca, cada junta nombra un juez y el juez a su vez nombra un depositario. Los dueños de la marca pagan una caja de cerveza por cada marca y señal. Si son 5 marcas, son 5 cajas de cerveza.

El rodeo de la comunidad de Santiago de Chisque (distrito de Atavillos Alto)

Estadía en la comunidad: 13-14/2/1963
Informante(s): Manuel Guillén Magán

Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	7
Páginas:	155-158
Número de fichas transcritas:	3

El rodeo en Chisque se realiza en día del Señor de la Asunción, tiene por objeto la contada del ganado vacuno, para el cobro de los derechos. La comunidad cobra por cada res S/. 25.00.

22 de mayo (víspera)
En la tarde, reunión del cabildo para nombrar los vasallos que irán con los capitanes. A las tres de la mañana de dicho día, salen los vasallos con los «minestriles» en dos grupos. Uno hacia el lado de Pasac y el otro hacia el lado de Huaroquín. Desde dichos lugares recogen el ganado

23 de mayo
Existen tres sociedades ganaderas que forman grupos o juntas: Asociación ganadera La estrella, Asociación ganadera El industrial y Asociación ganadera San Lucas.

En la mañana estas asociaciones llaman a los capitanes, y autoridades e invitan el desayuno. Luego comienza la visita de uno a otro, amenizado por arpa y violín. A las 8 am suben al lugar denominado Huanacancha, a 7 km de la ciudad. Allí está el corral del rodeo. Instalan el cabildo, llaman a los presidentes de cada junta, quienes se acercan con su botellita de ron. Desde este momento ya los animales van entrando al corral. Los arpistas se colocan en fila detrás delante del cabildo y cada uno toca los que se les indica. Allí se exhiben los mejores arpistas. Llegan los capitanes a caballo, con su bandera, y entregan sus gastos: coca, ron, lata de chicha, etc. Las autoridades nombran un marcador y fogonero para marcar los animales de los comuneros que no tienen junta. Ordenan que cada junta saque sus reses a sus respectivos corrales donde realizarán la marcación y señalamiento al son del arpa y violín, que tocan el anti o canto de los animales. La marcación del ganado es una verdadera competencia entre junta y junta de ganaderos. Cada uno se esmera en hacer lo mejor posible. El almuerzo se realiza allí mismo con las mejores comidas y licores.

A las 4 pm dan aviso al capitán para que ordene la salida de animales y cobro de derechos. La comisión colocada en la puerta de salida cobra S/. 25.00 por cada res, sea grande o chica. Estos fondos van a la caja de la comunidad. Así desfilan todas las juntas, una tras otra, hasta finalizar el último animal. Al finalizar la

salida, comienza el regreso al pueblo, haciendo altos con cantos del anti y alegres bailes, hasta llegar al pueblo.

24 de mayo (el rodeo de la escuela)
El 24 de mayo es el rodeo de la escuela, el señalamiento y marca de su ganado. Se realiza en la Plaza de Armas, con asistencia de las juntas de ganaderos y amigos. Asistencia general de los vaqueros hasta el despacho. Durante el día del rodeo de la escuela, las demás juntas de ganaderos realizan el despacho. Entierro de la señal y concurso de sus arpistas. En el patio de la casa de un ganadero entierran la señal con cantos y bailes. En la noche, despacho a todos los arpistas con huaychapa o enfloramiento general.

El rodeo de la comunidad de San Pedro de Huaroquín (Atavillos Alto)

Estadía en la comunidad:	15-6/2/1963
Informante(s):	Máximo Ibáñez Lizeta
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	8
Páginas:	22-23
Número de fichas transcritas:	5

El rodeo tiene por objeto marcar, señalar a los animales y contar a fin de pagar a los animales los derechos de pastos.

4 de julio
Muy de madrugada se reúnen los 4 capitanes y salen hacia las estancias. El primer capitán hacia el lado de Chisque. El segundo capitán hacia el lado de San Agustín. El grupo que va con el primer capitán llega al lugar de Churán. El grupo que va con el segundo capitán llega al lugar Pacococha. En ese día recorren y reúnen los animales en un corral común llamado Flor de Mayo.

5 de julio
A las cinco de la mañana comienza a subir el pueblo, las autoridades y juntas de crianderos hasta Flor de Mayo. El pueblo al llegar al corral común Flor de Mayo preparan un gran arco en la entrada (reja) con pañuelos, banderas, frutas, bizcochos y botellas de licores. Los propietarios del ganado hacen la hualjapa o

enfloramiento general con panes, flores, frutas. A las doce se realiza la pachamanca (almuerzo), que es una verdadera competencia entre las juntas de crianderos. Después, los inspectores del campo cobran la cuota correspondiente, a S/. 5.00 por cabeza para los fondos de la comunidad.

Terminado esto despachan a los animales y vuelven a la población con su arpa y violín, bailando el quiullo. Llegada a la población cada junta ofrece la comida y licores hasta hartarse. Cada junta nombra su mayordomo. El día seis es el entierro de las señales en la casa de los crianderos.

El rodeo de la comunidad de Santa Cruz de Cormo (Distrito de Atavillos Alto)

Estadía en la comunidad:	17-18/2/1963
Informante(s):	Feliciano Castillo Ríos
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	8
Páginas:	122-136
Número de fichas transcritas:	15

Esta fiesta se realiza en el siguiente orden:

1. *La contada general. El 8 de mayo.*
2. *El rodeo. Marcación. El 9, 10 y 11 de setiembre.*

8 de mayo (contada general)

Para la contada general se reúne la comunidad y nombran los capitanes y los vasallos que participarán solo en la contada general. El capitán con sus vasallos van hasta los linderos del pueblo y reúnen el ganado en un solo corral llamado Flor de Mayo. A las 8 am, el pueblo con las autoridades se dirigen hacia Flor de Mayo, después de tomar un buen desayuno. Va acompañados con la banda de músicos. Llegado al lugar, mientras arman toman acuerdos. También están presentes todos los crianderos o dueños de ganado. Los crianderos apartan las lecheras y ordeñan para invitar la leche a toda la comunidad. Después de tomar la leche, armada general (coca). El presidente ordena que se preparen para comenzar a sacar los animales del corral. Para esto el capitán nombra los contadores que se colocan en la puerta. A medida que salen los animales van contando y cobran S/. 5.00 por cabeza, por acuerdo en cabildo.

A la entrada del corral se adorna con un arco (reja) con flores de wayruro, milwas, pushunco, escorzonera. Enfloramiento general a todos los asistentes. El día de la contada general, el enfloramiento a la banda de músicos corresponde a los capitanes y los crianderos, con panes, bizcochos, quesitos.

«Aloja». Es una chicha de preparación especial que los crianderos invitan dicho día a los asitentes.

La banda de músicos ameniza esta fiesta con la tonada que llaman taki.[47] *Todos regresan cantando y bailando al pueblo con el taki.*

Cuando llegan al pueblo, los capitanes disfrazan a los vasallos de kiullo, con pantalón corte de bayeta, ponchito, etc. Hacen la corrida de toros entre hombres y mujeres. A veces se pasan toda la noche visitándose entre crianderos. Así termina el día de la contada general.

9 de setiembre (el rodeo)

El rodeo en Cormo se hace por juntas de crianderos. Se forman hasta cinco juntas de crianderos. La comunidad no posee animales, solo los comuneros en propiedad particular. Acostumbran poner nombres a las juntas como: Flor de Mayo, La Esperanza, Pedro Leandro, etc. Cada junta en competencia lleva su arpa y violín el día de la marcación del ganado, y se dirigen a sus respectivos corrales. La distancia a los corrales es cerca y salen a las 9 de la noche y hacen el saludo a sus animales con cohetes, cohetecillos, cantos y música. En esta ocasión cantan el anti característico de A. Alto.

Para mayor control de la marca del ganado, cada junta de crianderos nombra su mayordomo y mayordoma. Cuando regresan al pueblo, toda la noche pasan visitándose unas juntas a otras mutuamente. Amanecen bailando el kiullo y cantando el anti.

10 de setiembre

A las 7 de la mañana, cada junta en la casa de su mayordomo toma el desayuno y ponche. Después del desayuno, el mayordomo ordena la bajada de los animales a las distintas canchas cerca de la ciudad. Se forman cinco grupos que corresponden a las juntas que son cinco. A las doce, almuerzo en la casa de cada junta. Después del almuerzo, se dirigen a los corrales donde están los animales, cantando el anti.

Cuando llegan al corral de animales, los crianderos proporcionan coca, cigarros y licores. Nombran dos personas: el marcador y el laceador. Las mujeres se encargan de colocar la señal con cintas y echan sal.

---

[47] Véase: Pacaraos (nota de A.V.).

Durante el señalamiento nombran un cura para que ponga el nombre a los animales. Nombres de animales. Terneras: Brillantina, Mariposa, Flor de Punta, etc. Machos: Churchil, Mauro Mina, etc.

La señal es el corte en la oreja con diferentes formas, y según estas formas son los nombres: rejón, llave, wayta, *kacha detrás, agujero, agujero al centro, chilpe, tres ramas, peine, punto quitado, wichko (medio lado), rajado por delante, etc.*

La marca se hace quemando el anca del toro con un fierro caliente. El fierro contiene monograma del criandero. Mientras, los pastores cantan y bailan el anti alegremente. Primero se hace la señal, luego la marca. Los terneros ya llevan su marca. Los asistentes enfloran o adornan a los asistentes, a esto llaman apari. Los crianderos se lucen con su palancho (queso) en el enfloramiento. Después de la marca, arrean los animales al corral de pastos, hacia Chukuntama, con cohetecillos y cantos del anti. Después del despacho vuelven a la ciudad y se visitan entre juntas de crianderos. En la tarde del día 10, anuncia el rodeo del ganado caprino y asnal.

11 de setiembre (rodeo de asnos, cabras y borregas)

En la tarde del 10 de setiembre hay reunión en cabildo y anuncio del rodeo del ganado caprino, lanar y asnal. Al amanecer, desayuno y poncheo en la casa de los ganaderos de cada junta. Ese día se brinda por el mariano (burro), la cabra y la borrega. Al burro se le planta la marca, y la señal a la cabra y a la borrega. Después de la señal, los crianderos nombran un personal especial para que se encargue de arrear al burro al corral. Esta persona se viste de blanco, monta un burro y correteando alegremente bota los animales a la chacra. Cada junta de crianderos despacha sus animales con igual cabalgadura. Cuando regresa, comienza a visitar a los dueños.

12 de setiembre (concurso de arpistas)

Terminada la marcación y señal de ganado, vuelven al pueblo. Las autoridades pasan un oficio a los presidentes de las juntas para que organicen un concurso de los maestros de cuerda (arpa y violín). Nombran un delegado como miembro del jurado. Este concurso es de mucha importancia para las juntas. Si sus maestros músicos ganan en concurso, ellos también serán ganadores en el certamen como la mejor junta. Se disputan premios en dinero o trofeo. Un premio para el mejor músico y otro para la mejor junta. Durante el concurso los arpistas [hacen] todo lo que les piden los miembros del jurado calificador. Ellos dan su fallo al ganador en medio de mucha alegría y borrachera.

Después del concurso de las juntas y arpistas, se realiza el entierro de la señal. Los pedazos de las orejas de los animales son enterrados en el piso de la casa de cada

criandero. Pero en secreto, para que sea buscado el año siguiente. Las cintas viejas que han sido cambiadas también son enterradas.

El día del despacho, desde las tres de la tarde, una alegría general en todas las juntas. Ese día ya no se canta el anti. Comienza el baile con huayno y mulizas. Hualjapa o apari. Todo el pueblo se enflora y van a la salida del pueblo y allí despachan la fiesta del rodeo. Despedida a los maestros arpistas que han venido contratados desde Huascoy, Chaupis, Sumbilca, Cormo, San Juan, etc.

2.4. Distrito de Acos

El rodeo de la comunidad de San Cristóbal Huascoy (Distrito de Acos)

Estadía en la comunidad:	19-20/2/1963
Informante(s):	Eugenia Acleto Crispín
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	9
Páginas:	29-36
Número de fichas transcritas:	8

En este pueblo hacen el rodeo dos veces al año. El mes de mayo dedican a la contada general del ganado para el cobro de los derechos comunales.[48] *El mes de agosto (5 días) hacen el verdadero rodeo y marcación del ganado. «De esta manera podemos celebrar el rodeo con toda alegría sin que nos quite el tiempo la contada que en muchos pueblos hacen en el mismo día».*[49]

22 de mayo (contada general)

El primer día la comunidad convoca a una reunión general. Nombran las autoridades para que controlen la contada general. Estas autoridades forman tres «personales» (personas). Un capitán. Dos capataces con sus vasallos. El día 22 salen muy de mañana hasta los linderos de la población y comienzan a reunir toda clase de animales. Vacas, llamas, carneros, cabras, asnos, etc. Reúnen en un solo corral llamado Chilka. Otro grupo va preparando la reja en la entrada de Chilka. Allí velan a los animales toda la noche.

---

[48] Vease Pacaraos (nota de A.V.).

[49] Vease: Pacaraos, Viscas, Vichaycocha, etc. (nota de A.V.).

23 de mayo
A las 8 am, reunión de las autoridades de la población. Este día se presenta la banda con el toque de kiullo. A las 9 am, partida general al corral de Chilka. Los crianderos llevan el almuerzo para todos. Así mismo los crianderos invitan mucha leche a los asistentes. Después del almuerzo comienza la contada. El capitán y el tesorero están en la puerta del corral para cobrar la salida. Los derechos de salida pagan S/.10.00 por cada animal. La banda incansable anima con la tonada del kiullo. A las 5 pm la vuelta al pueblo. Todos van bailando. Al llegar hacen la corrida de toros. La vaquera torea al hombre toro. Así pasan toda la noche.

Marcación del ganado (días: 5, 6, 7, 8, 9 de agosto)
Día 6 de agosto: rodeo del ganado vacuno.
Día 7 de agosto: rodeo del ganado asnal y caballar.
Día 8 de agosto: rodeo del ganado lanar y caprino.

5 de agosto
El día 5, víspera, comienza la fiesta con la llegada de los visitantes de pueblos vecinos. Los crianderos o ganaderos se reúnen en juntas. Hasta ocho juntas forman los dueños del ganado. Ese día se pasan toda la noche bailando y cantando con arpa y violín tocan el anti.

6 de agosto
Las ocho juntas parten a las ocho de la mañana, después de tomar bien el desayuno. Van acompañados por el arpa y el violín. Llegan al corral designado por cada junta para la marca y señalamiento. La marca la hacen con fierro caliente que tiene monogramas. Señalan cortando la oreja y colocando cintas de colores en la oreja. Las señales tienen su nombre especial: punta calada, ambas punta, rajado, ambas punta quitada, wayta, rejón, ambas flor. En la noche, visitas entre juntas. Enflorada a los visitantes y músicos.

7 de agosto (rodeo del burro o «mariano»)
En el corral designado se reúnen los dueños también por juntas y marcan los asnos y caballos dicho día. Con monogramas al fuego y con cintas. El arpa y el violín acompaña también. En esta fiesta los músicos lugareños son muy cotizados.

8 de agosto (rodeo de borregas y cabras)
Como en días anteriores, las juntas señalan dichos animales. Después del desayuno salen con arpa y violín. Con sus licores y flores para enflorar a los asistentes. Cantan el anti de la borrega a sus animales.

9 de agosto (concurso y despacho)
Ese día se realiza gran número de juntas promovido por la municipalidad y con premios. Nombran un jurado calificador. Los músicos de arpa y violín se lucen durante el concurso. En la noche despacho con enfloramiento general.

El rodeo de la comunidad de San Juan de Uchucuanicu (Distrito de Acos)

Estadía en la comunidad:	21-22/2/1963
Informante(s):	Nicanor Ríos Montesinos[50]
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	9
Páginas:	108-111
Número de fichas transcritas:	Ninguna[51]

a) Control de animales - mes de mayo
b) Rodeo - marcación - mes de agosto

Control de animales - mes de mayo
El cabildo nombra 3 capitanes. Ellos recogerán los animales al corral comunal. El pueblo hace el gasto a los capitanes. Se les proporciona sus 10 a 15 «personales» (hombres) llamados «vasallos». Salen a las 8 am del día señalado y llegan a las 5 pm. En el pueblo quedan las autoridades y ordenan el arreglo del corral, tranca y el arco o entrada. La banda toca el quiullo para la entrada del ganado. Los 3 capitanes con sus vasallos controlan el orden y la llegada del ganado vacuno, asnal, lanar y caballar.

Esa noche se quedan los animales con un guardián por cada patrón, sin protestar, y se turnan toda la noche. Los capitanes tienen la obligación de controlar.

El pueblo regresa a la ciudad y se visitan de casa en casa, y las crianderas les ofrecen licores. Al siguiente día control pagando a S/ 5.00 c/u.

---

[50] Edad: 34 años. Casado. 3.ro de secundaria. Agricultor (nota de A.V.).

[51] Los datos del rodeo de esta comunidad no han sido tomados, como en la mayoría de los casos, de las fichas mecanografiadas del «Archivo José María Arguedas», sino de la libreta de campo número 9, hológrafa de Alejandro Vivanco, que nos proporcionó la Sra. Inés Oropeza viuda de Vivanco.

Rodeo - Marcación - agosto 10-11-12-13

Día 10.- A las 8 pm se reúnen las juntas entre familiares de crianderos. En la casa de uno de ellos arman, bailan, con arpa y violín. Estos días se canta el anti.[52]

Día 11.- Después del desayuno, las juntas se dirigen a sus respectivas canchas o corrales, acompañados con sus familias e invitados que vienen de pueblos vecinos. Llevan siempre arpa y violín para la competencia con las otras juntas.

Después de buenas armadas, comienzan a señalar y marcar a sus animales. Reses nada más. Se enfloran todos con panes, bizcochos, queso, flores. En la tarde, despacho a las reses con huajes y cohetes. Aquí es cuando se canta el anti. Siguen cantando y bailando toda la noche en el pueblo.

Día 12.- Este día los pastores traen a las borregas hasta la Plaza de Armas, allí señalan y ponen cintas. Cantan anti enflorando.

Día 13.- Rodeo de burros o marianos. Este día los crianderos de burros agarran el [busto] a San Antonio, lo enfloran con pelo de asno y bailan con él, cantando así:

Padre mío San Antonio
líbrame de este fracaso
como libras al burrito
del buche del gallinazo

A mi San Antonio
mucho le quiero yo
a mi «garrapeca» (S. At.)
lo quiero mucho yo

El último día hacen el despacho con enfloramiento general y con el entierro de la señal.

2.5. Distrito de 27 de Noviembre

El rodeo de la comunidad de San Pedro de Cárac (distrito de 27 de Noviembre)

Estadía en la comunidad: 25-26/2/1963
Informante(s): Domiciano Cueva Silvestre

[52] Ver música (nota de A.V.).

Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar y comunal
Número de libreta de campo:	10
Páginas:	44-62
Número de fichas transcritas:	14

Cronología
Rodeo de particulares: días 17, 18, 19 y 20 de agosto.
Rodeo del ganado comunal: día 25 de agosto.

17 de agosto (rodeo de particulares)
A las 12 m, reunión en cabildo abierto. Ese día se presentan los 6 capitanes que fueron nombrados el 29 de junio del año anterior o sea el día de San Pedro, patrón del pueblo. Durante el cabildo y en presencia de los 6 capitanes la comunidad nombra sus vasallos que serán administrados por un celador. Nombran 6 celadores o sea uno por cada capitán. Cada capitán representa a cada jurisdicción (barrio). Capitanes por jurisdicciones:

El 1.er capitán corresponde a Calaniyoj.
El 2.º « « Rachac.
El 3.º « « Quimán.
El 4.º « « Yacuacuyunca.
El 5.º « « Puyán.
El 6.º « « Cochán.

Los capitanes recogen sus datos correspondientes en cigarrillos, coca, ron, etc., que proporciona el cabildo. El presidente de la junta los distribuye. A las 7 de la noche se reúnen los vasallos en la casa de cada capitán con sus celadores. Cada capitán con su celador y vasallos comienzan a visitar a los crianderos de su jurisdicción con sus cantos de rodeo y banda. Los ganaderos reciben la visita de los capitanes con su voluntad (coca, cigarros, ron, etc.). Los ganaderos también se juntan al mismo tiempo en su respectiva jurisdicción. A horas 10 pm. los vasallos y capitanes con su celador salen a la altura, estancia. Los ganaderos o crianderos los despachan hasta la salida del pueblo. Cantando la tonada del rodeo y acompañados por la banda de músicos. Los capitanes vuelven con los ganaderos a su casa donde siguen la fiesta hasta altas horas de la noche.

18 de agosto
Los vasallos desde la madrugada comienzan la junta de los animales o sea solamente el ganado vacuno desde los linderos a su respectiva jurisdicción. Si en esta faena

encuentran ganado de otra jurisdicción también lo juntan y lo bajan junto con los otros.

Horas 5 pm. El orden de la llegada se realiza en estricto orden así:

1. *Los capitanes de Calaniyoj y Rachac llegan al lugar Julpa.*
2. *Los capitanes de Quimán y Yacuacuyunca llegan a Chalayán.*
3. *El capitán de Puyán llega al sitio llamado Palcahuanca.*
4. *El capitán de Cochán llega al Corral de Daños del pueblo.*

Esa noche hacen la velación en sus respectivos lugares. Mientras que en el pueblo están en pleno preparativo para el banquete del día 19.

19 de agosto

A las 3 am, los ganaderos, las autoridades y el pueblo, se dirigen a cada jurisdicción. El capitán y sus familiares llevan comidas y bebidas para el banquete, cada grupo con su banda de músicos. Un tiro de dinamita anuncia (preventiva) la iniciación de la marcha de la comitiva. Avanzan a sus respectivos lugares haciendo paradas con el objeto de tomar su calientito (licores). A las 5 de la mañana llegan al lugar designado, donde está concentrado en ganado siempre acompañado por la banda que toca constantemente la tonada el rodeo. A la llegada se aperciben (toman) un gran espumante por parte del capitán. Es espumante está preparado a base de chicha con harto huevo.

Cada jurisdicción está reunida en el lugar que le corresponde. Luego a las 7 am se inicia el banquete. Para esto tienden una mesa común en el suelo. Sobre los mejores manteles y todos se sientan al rededor. A cada comensal les pone su porción delante con todas las comidas que llevaron. De esa manera aperciben de todo. Es una verdadera competencia de comidas y bandas de músicos. La banda toca incansablemente. Para iniciar el banquete el capitán brinda una botella de champán a los vasallos (vasallos son los que recogen el ganado). Como postre llevan diez a quince clases de dulces y frutas. Después del banquete se reúnen los capitanes de Calaniyoj y Rachac para apercibir la armada (coca). Luego hacen la distribución de los vasallos para que junten el ganado para preparar la entrada. Los capitanes con el celador bailan al son de la tonada de rodeo. Lo propio hacen los demás capitanes.

A las 12 m es la última reunión entre capitanes en el lugar llamado Huanyauca. Igual hacen los demás grupos o jurisdicciones. Mientras tanto ya el ganado está reunido. Los capitanes en sus respectivos lugares van cambiándose su vestido de gala, el mejor terno. Lo mismo que su caballo será bien equipado con riendas con

piezas de plata, bien brillante. Cada capitán lleva su insignia de mando y autoridad, la bandera que tiene 2 y 1/2 m de largo, con asta de metal y adornada con pura cinta labrada (cinta de distintos colores de seda). Es decir, la bandera es pura cinta. En su confección entran varias señoras de cada jurisdicción, en especial los familiares. Mientras tanto la autoridad está ya en el corral del rodeo.

La puerta del corral del rodeo la adornan con una reja, con banderas peruanas, panes, bizcochos, naranjas y hasta plata colocan. Los regidores de la comunidad son los que levantan la reja. Dos tiros de dinamita anuncian la iniciación de la entrada del ganado. Estos tiros son parte de la municipalidad. El corral del rodeo se llama Wampaska. Antes de la bajada, los dos capitanes de Calanyoj y Rachac legan a la puerta del corral a «pedir puerta» para su ganado, con licor. La entrada a la reja tiene tres caminos.

Al llegar a la puerta del corral del rodeo, cada capitán echa un discurso y dan cuenta a las autoridades que han sido nombrados capitanes de rodeo de dicho año. Así mismo dan cuenta cuantos bravos y cuantos mostrencos (forasteros) vienen en la entrada. Nuevamente el capitán regresa a su sitio y los demás van bajando haciendo paradas con la banda que toca sin cesar. Mientras tanto los ganaderos o crianderos han llegado ya al corral del rodeo y están esperando con banquete para recibir a sus respectivos capitanes. Los 6 capitanes, con sus vasallos, su bandera en mano y acompañados por su comitiva y la banda de músicos, vienen en competencia arriando sus animales. Su bajada anuncian con tiros de dinamita. Los 6 capitanes se reúnen en el lugar reservado para el banquete. Allí todos bailan con su bandera en la mano y con banda. Se inicia el banquete a los capitanes y al pueblo. El banquete dura unas dos horas, hasta las 5 pm. Los animales se quedan en el corral.

Después del banquete, enflorada general por parte de los crianderos a sus capitanes y vasallos. Allí brindan con licores finos. La enflorada se hace con bizcochos, panes, claveles, etc. Se anima la fiesta y todos bailan. A las 6 pm, todos se dirigen al pueblo, cantando y bailando la tonada de quiuyo. Ya en el pueblo cada grupo en medio gran alegría siguen bailando toda la noche.

A horas 7 am, el capitán de Calaniyoj es el primer capitán y manda a los otros capitanes. Reúne a todos en su casa para apercibir un gran espumante, caldo de cabeza de carnero y el desayuno. De allí pasan donde el segundo capitán y así sucesivamente hasta llegar donde el 6.° capitán. Todas las banderas están presentes.

A horas 10 am, con repique de campanas, se dirigen al corral del rodeo. Allí se reúnen en presencia de las autoridades del pueblo en especial del alcalde del concejo para acordar y discutir el pago por derechos de salida de los animales. El pago es de 4 a 5 soles. Es variable de acuerdo a la decisión de las autoridades.

A las 12 del día comienza la apartación del ganado. Los capitanes son jefes del corral y ningún criandero ni persona puede entrar al corral sin su consentimiento.

Para cuyo efecto se han ubicado un tesorero y 4 porteros. Los crianderos solicitan a los capitanes su colaboración para botar sus animales, invitándoles copas de licor. Así hasta acabar con todos los grupos. La banda, incansable. A las 6 pm más o menos queda todo terminado. En este rodeo entran de 300 a 400 reses, sin contar con los animales de la comunidad que entran el día 25 de agosto.

Los animales que no tienen dueño o mostrencos son entregados a las autoridades del pueblo. Los capitanes después del despacho a los animales vuelven al pueblo y festejan toda la noche. Todo lo reseñado en el rodeo general de particulares, luego viene el rodeo de cada ganadero.

Después del rodeo general de todos los ganaderos, viene el rodeo particular de cada ganadero. Allí marcan sus toros y señalan sus terneros con cintas. Los toros y vacas con la marca de fierro con monograma con letras iniciales del dueño. Los terneros con señales de cintas y corte de orejas. Esto realizan en cualquier época y en su respectivo corral con cantos y banda. Depende del entusiasmo de cada dueño.

25 de agosto (rodeo de la comunidad)

En el rodeo general no ha entrado el ganado de la comunidad. Se realiza el 25 de agosto siempre con banda y enfloramiento. En el rodeo de la comunidad, la banda toca un tono especial de rodeo de la comunidad. Esta tonada no toca la banda durante el rodeo particular. Este rodeo se realiza en la Plaza de Armas del pueblo. A las 12 m, el inspector de campo se encarga de invitar al banquete que se realiza en la misma plaza principal. Allí asiste el presidente, vicepresidente y el mayordomo de las vacas. Durante este acto ya no hay cantos. Señalan a los terneros con cintas y la oreja lo pican formando ciertas figuras con nombre horqueta, hacha. A los toros marcan con monogramas grabados en fierro. Al finalizar el pueblo entrega el ganado al vaquero de la comunidad y al mayordomo de la vaca.

El rodeo de la comunidad de San Juan de Coto (distrito de 27 de Noviembre)

Estadía en la comunidad:	27-28/2/1963
Informante(s):	Eugenio Navarro Silencio
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	10
Páginas:	145-156
Número de fichas transcritas:	12

El 3 de julio de cada año durante la fiesta del santo patrón San Juan, se nombra los 4 capitanes o autoridades del rodeo.

1.º de setiembre

Reunión general del pueblo desde las 5 am. Ese día también se reúnen los capitanes. Los capitanes se forman en dos grupos: los capitanes del barrio Bajo o rastrojo. Los 2 capitanes de las alturas de San Antonio y San Cristóbal.

El 1.º de setiembre los capitanes con su bandera y elegantemente vestidos y en sus mejores caballos se presentan en el cabildo. La bandera del capitán, es típicamente incaica con cintas labradas de diversos colores, confeccionado sobre una tela fina. Hay una verdadera competencia en la confección de dichas banderas de capitanes. El día de la entrada o sea tercer día del rodeo, los capitanes ofrecerán el banquete.

Cada capitán nombra dos floreros con la obligación de recoger flores y yerbas de las alturas: wamanripa, wira-wiray, etc.

El pueblo nombra también dos alto alcaldes. Los capitanes salen con arpa y violín. Los alto alcaldes son los superiores de los capitanes. Esa mañana del 1.º de setiembre todos van gritando y bailando al sitio llamado Kiullopampa (del barrio de San Antonio). Lo mismo hacen los crianderos y crianderas (ganaderos).

Al llegar a Kiullopampa dos capitanes se disputan la carrera: 1.º Hacia el corral del rodeo seguido por el alto alcalde también a caballo que lleva su insignia o vara. Estos capitanes corresponden al barrio de San Antonio. Los otros dos capitanes que pertenecen al barrio de San Cristóbal corren hacia el cementerio. Después vuelven hacia Kiullopampa más o menos hacia las 6 pm. Al volver los capitanes llaman a sus respectivos vasallos para darles su vaso de chicha (vasallos son subalternos de los capitanes encargados de recoger el ganado en las alturas).

Los capitanes despachan a los floreros, con banda, wajes, cohetes, hacia las alturas. Estos floreros para llegar a su destino deben caminar día y noche hasta el sitio de Antawanka donde crece la wamanripa.

2 de setiembre

Horas 6 am. Los capitanes dan a los vasallos su buen caldo para que salgan a recoger el ganado cada uno por su barrio. Se dirigen hasta los linderos del pueblo en la parte alta.

Dicho día a las 7 pm los del barrio de San Cristóbal llegan a un corral llamado Chajlakocha. Los del barrio de San Antonio llegan al sitio denominado: Rupay-Kancha. Esa misma noche también llegan los floreros con su atajo grande a Rupaykancha. Vienen con vestido de paisanito (indio). Los floreros son jefes de los vasallos. Los de la parte baja o rastrojo ya están los ganados en el corral por estar

cerca del pueblo. Allí cuidan los ancianos que no pueden ir hasta el corral del rodeo. Los capitanes hasta ese momento están en el pueblo.

Dicho día 2 de setiembre, hay preparativo general del banquete de parte de los familiares de los capitanes, para el día 3 que es la entrada. Para cuyo efecto los capitanes buscan cocineros especiales porque el banquete es una gran competencia de culinaria. Cocían toda la noche del día 2.

3 de setiembre

A primeras horas sale el ganado de Rupaykancha, y los otros, al lugar llamado: Chipacaya, donde se realizará el banquete. En esta oportunidad se unen los dos barrios. «Todo el mundo sube al banquete». En la parte baja o rastrojo igualmente dicho día y a la misma hora se realizará el gran banquete. Es una gran competencia de las comidas, con los mejores licores, llevan desde Lima hasta 30 clases de dulces.

El banquete se realiza a las 12 del día. Antes se nombra dos jefes de cocina o proveedores para que atiendan y haya orden. Para distinguirse llevan una tinya y una banderita de color. Los capitanes tienen la costumbre de invitarse mutuamente a su mesa para que puedan apreciar la calidad de la comida. En el banquete los floreros son preferidos y se sientan en el centro de la mesa (suelo), junto al alto alcalde y los capitanes, pero los floreros tienen la obligación de sacar el «zorro» (huesito de la cabeza del cuy) al momento de beber la chicha o licores. Para esto al encontrar el zorrito colocan en un vasito de plata llamada templadera y solo ellos tomarán en la templadera procurando sacar el zorro y así se emborrachan.

La mesa para el banquete se prepara en el suelo, tendiendo los mejores manteles y en una verdadera competencia. La mesa preparada en el suelo es muy larga, donde ponen el chancho horneado, gallinas embutidas, adornado con joyas valiosas, aretes y collares. Las botellas en fila con los mejores licores de diversas marcas de fábrica comprados en Lima y con cintas de colores. Todo es en competencia, cada uno desea resaltar en esta ocasión. Es una forma de adquirir prestigio. Todo se come y nada queda al final. Desde la mañana cuatro hombres especialmente designados por los capitanes están preparando el sancochado con carne y cabeza de cordero.

Salen tiros de dinamita de la parte de arriba y del barrio de abajo dando la señal que el almuerzo ha terminado y debe comenzar la bajada. Después del almuerzo viene la competencia de la cochambeada a la bola. Llaman la competencia de la chacchada.

A las 3 pm, los del barrio de arriba comienzan a bajar al lugar llamado Pampawasi (corral). Allí hacen la «parada» (descanso) para dar chicha a los vasallos. En dicho lugar los floreros entregan las yerbas a los proveedores de cada capitán, en

medio de chistes y gracias. Al entregar cuentan al revés todo y con mucha gracia. El capitán entrega a un vasallo para que enflore a los de su respectivo barrio. También enfloramiento general a todo el pueblo y a los caballos de los capitanes.

A la señal de otro tipo de dinamita comienza la bajada desde Pampa-wasi al corral del rodeo general. Antes se detienen o hacen la parada en Chulquiymaca. Luego sigue la bajada. Algunos bajan rodando por la pendiente y los vasallos con gritos y chicote. Hasta llegar a Yarajtin donde se reúne todo el ganado de baja. La puerta del corral del rodeo está adornada con la reja, hecha de caña y maguey y donde han colocado flores, banderitas, botellas de ron, naranjas, etc.

Antes, los capitanes y el alto alcalde se adelantan hacia el corral del rodeo general y piden puerta para el ganado. Allí dejan paquetes de yerbas para las autoridades. Luego vuelven hasta Yarojtin para iniciar la verdadera entrada al corral rodeo con todos los animales, con banda, gritos de alegría que llaman waje. Igual hacen los demás capitanes. Una vez que el ganado entra al corral, los vasallos pircan la puerta y tumban la reja. Cada jefe de florero de cada barrio chapa su botella y frutas de la reja para su gente. Después de cerrar el ganado y romper la reja se ponen a comer todo el pueblo. Es un nuevo banquete de menor importancia que los capitanes han llegado a dicho lugar. En la noche los capitanes con sus vasallos, ya en el pueblo, organizan la visita a los crianderos bailando el kiullo toda la noche. Los vasallos se visten de paisanos (indios) para bailar el *kiullo*. Así siquichan toda la noche (bailar).

4 de setiembre

En la mañana rebusque del ganado que no ha entrado en el rodeo. Reunión de las autoridades en un cabildo. Allí asisten los capitanes. Toman acuerdos para la ceremonia de apartación. Para el efecto se nombra autoridades: dos porteros, un recaudador y un cobrador que se ponen en la puerta de la salida. Los ganaderos van cada uno hacia el corral para separar su ganado y llevan a sus respectivos corrales de rodeo. Todo el día hacen esto. Luego cada uno comienzan a marcar y señalar su ganado. A veces dura hasta el fin de setiembre.

A las vacas y terneros ponen cintas en las orejas o cortan las orejas. A esto se llama señal. Las marcas son monogramas con las iniciales del dueño en el fierro. Nombres de la señal: grado, tira, agujero, rajao, orqueta, llave, flor, garrabata, cuchara, trinche, hacha, etc. Nombres de las vacas: Pinta, Caja de Oro, Casada, Malishita, Pallarada, La Raza, Loma. Toros: Pepe, Pelé, Josjo, etc.[53]

[53] Véase nombres en Pacaraos (nota de A.V.).

2.6. Distrito de Lampián

El rodeo de la comunidad de San Andrés de Canchapilca (distrito de Lampián)

Estadía en la comunidad:	1-2/3/1963
Informante(s):	Claudio Melchor Vásquez
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	9
Páginas:	29-35
Número de fichas transcritas:	5

La comunidad se reúne en cabildo y nombran dos capitanes para que se hagan cargo de la fiesta.

Día 23 de julio. Los capitanes se reúnen y nombran los vasallos que se encargarán de reunir el ganado.

24 de julio

3 am. Los vasallos se reúnen en la casa del capitán. Allí toman caldo de cabeza de carnero, antes de partir a las alturas. Cada capitán entrega a sus vasallos coca, ron y dinamita para que revienten a la hora de bajar el ganado. Luego salen los vasallos a las alturas. Desde la mañana, las autoridades, el pueblo y los capitanes se dirigen al lugar llamado Wayupampa.

Los capitanes van con su mejor vestido en un caballo con sus mejores adherentes. Hay competencia entre los dos capitanes. Los capitanes llevan sus respectivas banderas adornadas con cintas y pañuelos de vistosos colores. La banda de músicos también llega para amenizar con sus takis. A las dos de la tarde todo el pueblo está en Wayupampa esperando la entrada de sus animales. Se observa la aglomeración y polvareda en las faldas de los cerros. Ha comenzado la bajada del ganado. Cuando los vasallos llegan con el ganado, uno tras otro, el capitán los recibe con tiros de dinamita y con banda. Los capitanes se lucen como grandes jinetes, haciendo maniobras siempre con su bandera en la mano. Una vez que los animales entran al corral, los capitanes ordenan que preparen el almuerzo. El corral donde llegan los animales se llama Kolkapampa, con una reja a la entrada, adornada con bizcochos, cintas, licores, etc.

Tienden la mesa de unos doce metros de largo, donde exhiben los mejores manteles en el suelo. Exhiben también a lo largo de la mesa licores. Las mejores comidas han sido llevadas por los familiares de los capitanes y por los crianderos

en una verdadera competencia. Con el fin de constatar la calidad de las comidas, los capitanes se turnan la mesa. El capitán de la parte baja va a la parte alta y lo mismo hace el otro capitán. Este es el motivo por el que se esmeran al presentar la comida bien preparada. Un tiro de dinamita anuncia el fin del almuerzo. Después del almuerzo todo el pueblo se dirige al corral de Colkapampa bailando al son de la banda que toca incansable.

Los capitanes, por costumbres establecida, se desafían quien llega primero a la carrera hasta la puerta del corral. El capitán que llega último paga una arroba de ron como multa. Después norman cuatro hombres como guardianes del corral para cuidar del ganado hasta el día siguiente. Con el resto de la gente se dirigen de regreso a la población con bailes y rodeo por la banda. Cada capitán está con su respectiva banda de músicos. Llegado al pueblo van a la plaza a bailar cerca de dos horas.

En la noche van visitando casa por casa a los ganaderos, quienes los reciben con licores. Es una visita de cortesía de ganadero a ganadero. Así se pasan toda la noche.

25 de julio

Desde la mañana los capitanes, crianderos y la banda vuelven al corral Kolkapampa. Los crianderos sacan sus animales en el mejor orden, pagando S/.12.00 por cabeza, que pasa a los fondos de la comunidad. Después, cada criandero marca su ganado en fecha conveniente.

La marca lo hacen con fierro caliente a los toros. La señal lo hacen cortándoles las orejas a cada ternero, según su insignia que les pertenece. El pedazo de la oreja cortada y la punta de la cola lo guardan bien seguro.

Canchapilca tiene suficiente pasto que les permite acceder en arrendamiento a ganaderos de otros lugares como San Juan, Huascoy y Puruchuco, durante el invierno.

El rodeo en la comunidad de San Juan Bautista de Lampián (Capital del distrito de Lampián)

Estadía en la comunidad:	3-4/3/1963
Informante(s):	Juan Ciriaco Maldonado
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	11
Páginas:	119-137
Número de fichas transcritas:	10

A las 7 am anuncian con bombardas y cohetes la reunión general de la autoridades y los barrios. Las cuatro cofradías nombran sus capitanes correspondientes a cada barrio. Hay barrios conocidos de cada cofradía. El capitán es responsable del ganado del barrio o sector a que representa. Los vasallos también salen de su barrio respectivo por costumbre. En este pueblo toda actividad está asociada al barrio por tradición.

La partida. Desde las 11 de la mañana a 1 pm parten todos los barrios al sector que les corresponde. Así:

1.º El barrio del Carmen va hacia el lugar de Kuyán.
2.º El barrio de la Asunción de la Virgen se dirige a Boliche y Pampas.
3.º El barrio de la Asunción del Señor va hacia Waylura.
4.º El barrio de San Antonio va al lugar llamado Gagapayoj y Jampor.

Hasta ese momento la banda de músicos todavía no sube. Tampoco el capitán. Las mujeres están preparando fiambre. En la parte alta comienzan a reunir el ganado para bajar al corral del rodeo.

2 de julio

Desde la mañana cada capitán con su banda de músicos tocando el tono visita las casas de todos los crianderos. El capitán va a caballo con su bandera y con bizcochos en el sombrero. El capitán va vestido con su mejor terno, corbata michi y espuelas de plata. La bandera del capitán es de cintas labradas (seda) puestas en una garrocha de punteras de plata. Va con wajes y yaravíes. Las señoras de cada barrio han preparado comida toda la noche anterior y se dirigen llevando el banquete y la chicha siempre en actitud de competencia. Los crianderos también se portan bien para el éxito del almuerzo. Los crianderos van enflorados con panes y flores. Todos llegan más o menos a las 12 del día a sus respectivas paradas. Los animales ya están casi todos juntos.

Tienden una mesa grande en el suelo con los mejores manteles y encima colocan las comidas y las presas de gallina adornada con flores. Ponen los licores finos. Cada uno come a su gusto, al escoger. Dan la preferencia a los invitados y a los visitantes. Toman como asentativos vinos, chicha, licores, etc. La banda de músicos ameniza el almuerzo. Los capitanes están bien enflorados y con su borriguero (chicote). El almuerzo termina a las 2 de la tarde.

Dos vasallos especialmente nombrados por el capitán de cada barrio han traído flores del campo y entregan a su capitán inmediatamente después del almuerzo, para la enflorada. Para la enflorada utilizan las yerbas y flores del campo: wamanripa, pirmalla, lajua-lajua, wayrur. En primer lugar enfloran la cabeza del

caballo del capitán del capitán. En segundo, lugar reparto general para que se coloquen en el sombrero, pecho, etc.

Después de la enflorada, se inicia un bombardeo de tiros a cargo de los capitanes en una verdadera competencia de barrio a barrio. Es el anuncio de la entrada general del ganado, con banda, yaravíes, wajes, etc. Los capitanes toman la delantera para pedir la puerta, invitando a las autoridades su mejor licor. Así le da el pase libre. Una vez adquirido el pase libre, regresan donde están los animales para encabezar la bajada general. Entonces, los capitanes, en medio de gritos, wajes y cohetes, entran al galope. Es una verdadera carrera desenfrenada, porque da prestigio llegar primero al corral para tener el privilegio de entrar primero. Eso levanta el espíritu y acrecienta el orgullo de su barrio. La puerta del corral está adornada con aros de flores, pañuelos, frutas, botellas de licor fino, bizcochos. Todo esto se llama reja en conjunto. Después de entrar al corral del rodeo Kurok, la cofradía ganadora llama a reunión y el capitán que llegó primero vuelve rápidamente en alcance del que viene atrás. Al llegar a la puerta del corral, estos dos nuevamente vuelven rápidamente en alcance del 3er. capitán y luego los tres juntos alcanzan al cuarto capitán. Así termina la entrada del ganado. Terminada la entrada general, cada barrio o cofradía hace su reunión para dar cuenta a las autoridades y al mismo tiempo para denunciar a los omisos que no han cumplido con esta tradicional costumbre de la entrada. Ellos pagarán pues la multa de S/. 20.00 a favor de la caja comunal. Toda esta ceremonia termina a las 5 de la tarde.

Despliegue general al pueblo, con takis, yaravíes, música, wajes, etc. Todos vienen bailando y haciendo alarde a su capitán. Llegando al pueblo el capitán ordena bombardas, cohetes, repique de campanas. Luego los capitanes y su comitiva del barrio se visitan mutuamente. Esto es visita de barrio a barrio o de cofradía a cofradía. Así sigue el baile general hasta el amanecer.

3 de julio

Dicho día, a las 9 am, el capitán nuevamente hace el recorrido a los crianderos. Ellos están enflorados con bizcochos y frutas. Esto se llama walkapa. Ese día sale el capitán del corral del rodeo a caballo y acompañado de su banda de músicos. Arriba, reunión general —esta vez ya no por cofradías, sino comunal— donde hacen acuerdos para la salida del ganado y pago de los derechos de los ganaderos. Los animales orejones van al concejo municipal. Orejones son los que no tienen marca ni señal. Van al depósito. Pueden ser inmigrantes. El que cree ser dueño, paga multa por no haber señalado. Si el dueño no aparece el concejo no dispone de ellos. Cada criandero reúne su ganado en un pozo para juntarlos. El pozo está dentro del corral. Cuando un comprador o negociante quiere entrar a caballo al corral o al pozo paga un permiso a la caja comunal. Las autoridades dan orden para que todos

saquen su ganado. El portero cuenta el ganado al momento de salida y según la cantidad tiene que pagar lo acordado para las autoridades. Cada uno lleva su ganado al cerro o un corral designado. Luego regresan al pueblo con bulla y pompa.

En este pueblo la marca o señal pueden hacer particularmente antes o después del rodeo. A veces acuerdan hacer la señal el día de su santo de dueño, matrimonio o bautizo, etc. El día de la marca tumban al animal y lo queman con la marca. A la vaca le ponen cintas de colores. Al toro, además de la marca le ponen pañuelos de colores en la frente. Luego echan cerveza en la boca del animal. Al tiempo de la marca y señal, cantan el taki y yarawi. Este yaraví es especie de alarido muy prolongado y agudo. Esto se produce en cada corral donde hay la marca y señalamiento. Ya depende de cada dueño hacerlo hoy o mañana.

Nombres de las vacas: Melona, Llawarme, Pallarcita, Flor de Mayo, Frejolita, Aceituna, Hilacha. Nombres de los toros: Bastón de oro, Aviador, Albacea: dicen albacea porque él mantiene los gastos a la muerte del dueño, Caravana. Nombre de señales: hacha, flor, llave, sacao, rajao, illera (corte de ambos lados como flor), etc.

El último día el dueño entierra la señal en secreto, para que lo busquen el año siguiente. Es costumbre.

2.7. Distrito de Atavillos Bajo

El rodeo de la comunidad de San Salvador de Pampas - La Florida (distrito Atavillos Bajo)

Estadía en la comunidad:	8-9/3/1963
Informante(s):	Jacinto Eusebio Santos
Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	12
Páginas:	55-58
Número de fichas transcritas:	3

Control de ganado

La fecha dedicada al control del ganado es movible. Se realiza después de las lluvias. El día indicado los crianderos reúnen sus ganados alrededor del pueblo. Porque las alturas son muy accidentadas. Una comisión ganadera, con su secretario y tesorero se encargan de tomar nota de la cantidad de los animales de cada ganadero. Este procedimiento puede durar de 2 a 3 días, porque el 1er día dedican al ganado vacuno, después el lanar, caprino, caballar y asnal. Todo se realiza sencillamen-

te, sin fiesta especial. Solo se trata de contar todo el ganado para cobrar los derechos de la comunidad.

El primer día, reunión general de los ganaderos y las autoridades para recibir a los maestros arpistas y violinistas como un anuncio del rodeo. En un lugar llamado Karnín de la parte baja se reúnen. A la entrada del corral han adornado con un arco con una gran bandera peruana. Nombran los capitanes que llegan a caballo, con su mejor vestido, con su arpa y violín. Estos músicos acompañan a los cantos como el yaraví, kapari y el wajeo. El ganado entra con cohetes, cohetecillos y huajes (grito). Los capitanes a caballo visitan el lugar donde está concentrado el ganado. Allí comienzan los cantos y bailes del anti (música especial del rodeo). Después regresan al pueblo donde sigue el baile.

El segundo día, cada ganadero aparta su ganado con intervención de la comisión ganadera que controla la disciplina. Enfloramiento general a los ganaderos, capitanes y el pueblo en general. Llegado a su corral cada uno realiza el señalamiento y la marca. Con la música del arpa y violín y con los cantos de yaraví, kapari y anti. En la noche vuelven a sus casas y sigue el baile.

3.er día: se realiza el rodeo o la señal del ganado lanar y chivatos. Todo se realiza igual que el 1.er y 2.o día.

4.to día: rodeo de burros o «marianos» y caballos. Igual.

5.to día: la despedida. Concursò de maestros arpistas y violinistas con mucha alegría. Ante un jurado calificador se consagran los mejores de la fiesta. En la noche despacho general. Enfloramiento, etc.

El rodeo de la comunidad de San Agustín de Páriac - Huayopampa (distrito de Atavillos Bajo)[54]

Estadía en la comunidad: 10-11/3/1963
Informante(s): Wenceslao Caro Ríos

[54] La única descripción del rodeo de San Agustín de Páriac-Huayopampa, fuera del trabajo de Alejandro Vivanco, consigna los siguientes datos: «[La actividad] se incrementa a partir del último domingo de junio, cuando un capataz designado por la Junta o Comisión Ganadera reúne a los comuneros jóvenes y parte con ellos a las punas a capturar a los animales de otras comunidades que serán traídos a San Agustín y serán encerrados en el Corral del Concejo. La Comisión y los ancianos permanecen en el pueblo reparando las paredes de ese Corral y el Corral General, disponiendo de nichos que albergarán en estos a las imágenes del Patrono San Agustín y ornamentando con flores de cantuta el camino que recorrerán los animales. A partir del día primero, la comisión recibe y entra en el corral general a los animales que traen los ganaderos para su recuento: a ella corresponde también la vigilancia nocturna para evitar robos

Tipo(s) de ritual(es) descrito(s):	Contabilidad e identificación del ganado familiar
Número de libreta de campo:	12
Páginas:	123-148
Número de fichas transcritas:	20

Cronología
Junio 24.- Rodeo del ganado lanar (a veces)
Julio 12.- La contada general.
Setiembre 1-3.- Rodeo del ganado vacuno.
Setiembre 4.- Rodeo de asnos y bestias.

La fiesta del rodeo en San Agustín es complicado por esa razón celebramos cerca de una semana. Esta fiesta sigue inmediatamente después del patrón del pueblo. Haré memoria para que usted conozca, aunque sería bueno que viniera usted para esa fecha. Allí verá usted lo que es bueno. Bien al trago y bien a la chicha se canta el anti. El anti viene directamente de Sumbilca donde está la mata de esa música.

30 de agosto (control general)
La junta directiva con la junta ganadera toma acuerdos para nombrar el personal que debe recoger los animales (no son vasallos). En la madrugada salen otros personales a las alturas al mando de los capataces. Cada capataz va con su grupo y a un sector determinado. Todos los animales con excepción del lanar, tienen que bajar hasta el corral concejo que está cerca del pueblo. Los animales que están en la parte baja o en la moya todavía no se mueven dicho día. El mismo día 30 de agosto, en la tarde, llegan al corral concejo. La puerta de entrada al corral concejo está adornada con un arco, con flores de las alturas, traídas por los capataces. Estas flores son: shuclucucuy, pushwanko. El arco del corral concejo se adorna solamente con estas flores. Dicho día en la puerta del corral concejo, arman la capilla del patrón chico: San Agustín.

---

o tardías introducciones subrepticias. El día dos finalmente, el capataz y los jóvenes recorren por segunda vez las punas capturando todos los animales que no hayan sido traídos voluntariamente por sus propietarios. Por la tarde, la Comisión Ganadera toma cuentas: se impone multas severas a todos aquellos cuya declaración no coincida con el resultado del recuento, a todos quienes no hayan entregado en las capturas» (Casaverde, Degregori, Fuenzalida, Golte, Valiente y Villarán 1980 [1968]: 215).

31 de agosto

En la mañana a las 8 am, todos se dirigen al corral concejo y hacen el cerco para que el ganado no escape. En esa reunión toman acuerdos de la cantidad que los ganaderos pagarán por cada animal en beneficio del suelo. A veces señalan 6 soles. Corral de vaca se llaman donde separan a las vacas grandes solamente. Este corral pertenece al pueblo o los crianderos del pueblo. Dicho día 31 entran al corral dichas vacas grandes y son entregadas a la junta ganadera o al capataz. Si falta o ha quedado por recoger entonces ya pagan con recargo. Esa noche del 31 velan al ganado. Para el efecto se llega el patrón chico San Agustín para velar el ganado. Preside la velación. Durante la velación del ganado, el depositario cesante lleva un cirio gigante para que alumbre toda la noche. La junta ganadera corre con los gastos. Durante la velación de ganado, el capataz se pasa la noche tocando una caja (tinya) y vigilando para nadie se duerma. También les da trago. Todo el pueblo asiste a la velación de los animales, por turno. Es una obligación la asistencia de todos.

1.º de setiembre (la entrada)

A las 5 am, la campana de la iglesia toca llamando a la reunión de la comunidad. Se nombra nueva comisión encargada de traer el ganado vacuno que haya quedado en las estancias. Estos animales o sea el dueño pagarán multa o recargo.

Las campanas nuevamente llaman a reunión para el despacho de los animales después de la apartación. Eso se llama salida. Todo el pueblo va a separar su ganado en el mismo corral.

El día de separación y salida, en la puerta del corral las autoridades instalan cerca de seis mesas, para cobrar por diferentes conceptos. Antes de sacar a sus animales cada criandero tiene que acercarse a cada mesa a pagar el último centavo que debe a la comunidad. Incluyendo todas las cuentas atrasadas. A este cobro estricto, sin perdonar nada, llaman fusilamiento. Nadie se escapa.

La 1ra. mesa: pago a la junta ganadera.
La 2da. mesa: pago a la tesorería por faltas a la faena comunal.
La 3ra. mesa: pago de multas y recargos. Esto cobra el secretario por multas y daños. Muchas veces se paga al dueño por el daño, sin embargo hay que pagar también a la comunidad por el descuido.
La 4ta. mesa: pagos atrasados por alumbrado o consumo de luz.
La 5ta. mesa: pago a la junta de regantes.

No se escapa ninguna deuda, es el momento en que se aprovecha para cobrar y pagar todo lo atrasado. A veces hay airadas protestas, gritos, desorden, a veces boche. En esta actitud se pasan todo el día. Es pues una leonera. Este día nadie toma

con exceso, es prohibido emborracharse. Es además peligroso. De esa manera todo marcha en orden por costumbre. Las cuentas recaudadas sacan la misma noche en el corral, no queda nada pendiente. No hay farra ni licor ese día por costumbre aceptada por todos.

2 de setiembre (rodeo de asnos, chanchos y caballos, etc.)

En la mañana, nueva llamada de la campana para la reunión de las autoridades y el pueblo. En dicha reunión nombran los capataces y personales (personas) encargadas de ir a las alturas y recoger solo los asnos, caballos, chanchos y llamas. Desde las 9 am comienzan a bajar los animales al corral concejo. A los chanchos los separan en el corral plazuela junto al pueblo. Las llamas también tienen un corral conocido.

Horas 12 m. Comienza el despacho. Cada dueño se encarga de sacar sus animales del corral. Igual que en el día de las vacas, aquí se produce otro laberinto a la hora de sacar. Tienen que pagar los ganaderos el último centavo de su deuda al pueblo.[55] *Allí se produce el desangre en medio de discusiones, líos, gritos, protestas, etc. A pesar de todo no hay escapatoria. A veces reclaman porque se les cobró caro por un animal pequeño o cuando a otro han cobrado barato, etc. Todo este control dura hasta las 5 a 6 pm. Prohibido el licor y la borrachera, allí tienen que estar sanos.*

La junta directiva, la junta ganadera y las autoridades políticas controlan el orden y la disciplina. La salida del corral comienza con los asnos y termina con los chanchos. Después pasan a contar las llamas que están en corral aparte. Por cada llama cobran S/. 20.00 por cabeza sin protesta. La junta ganadera compuesta por tres personas rinde inmediatamente la cuenta a la tesorería de la comunidad, en presencia de las autoridades. Para facilitar su labor llevan la máquina sumadora.

Setiembre (rodeo: marcación del ganado vacuno)

2 de setiembre (vísperas)

La música especial del ganado vacuno es el anti.[56] *Acompaña siempre el arpista y violinista. Estos músicos vienen contratados de Sumbilca, Huándaro, Rauma, Chaupis. Este día se forman las juntas. Se llama así a la reunión de familias y amigos íntimos para celebrar mancomunadamente la marcación de su ganado. La noche de la víspera cada junta de ganaderos hacen el ensayo de los nuevos anti. La letra y el tono del anti tienen que aprobar todos los presentes.*

---

[55] El informante don Wenceslao Caro, primer ganadero del pueblo, paga anualmente cerca de 3 a 4 mil soles por su ganado y por sus cuentas atrasadas (nota de A.V.).

[56] En Pacaraos: *taki* (nota de A.V.).

Las autoridades del rodeo se llaman mayordomos que fueron nombrados en el despacho del año anterior. Al mayordomo que es el jefe del rodeo le ayuda su secretario.

Con el fin de cubrir los gastos de la junta durante la marcación de su ganado, cada ganadero o criandero, está obligado a pagar cierta cantidad por cada señal y marca de su animal. Los gastos principales de esta fiesta de juntas es el pago al arpista y violinista que son infaltables. A veces hay cantores especiales del anti (canto de rodeo). Para los gastos generales acotan los crianderos por igual y previo convenio y aprobación de todos.

La costumbre de este pueblo es que durante la fiesta del rodeo de juntas no descansan de bailar un solo instante. Hay control.[57]

Después del ensayo y previa aprobación de los nuevos antis que cantará dicho año, cada junta con su respectiva jurisdicción salen a las 2 am a estrenar en público. Visitan con cantos y cohetes, y terminan en la casa del mayordomo del rodeo.

3 de setiembre

Los miembros de la junta de ganaderos, amanecen en la casa del mayordomo y allí toman caldillo y caldo de carnero. A las 8 am ponchada y desayuno en la misma casa del mayordomo. Después del desayuno, todos se retiran a sus casas a preparar y sacar sus marcas (fierro). Preparan bizcochos para el enfloramiento, lazos, etc. y llevan a la casa del mayordomo. Preparan también los mejores licores. A las 10 am del día 3 de setiembre, el mayordomo del rodeo de juntas ordena para dirigirse a la ceremonia de la señal. Los hogares quedan vacíos, todo el mundo va. Van cantando y bailando.

Se llama la mayorala a la esposa del mayordomo. Tiene la misión de obligar a todos a bailar sin descanso. Para esto lleva un chicote en la mano. Es pues la autoridad máxima. Todo el mundo baila como trompo y sin descansar un solo instante. Es costumbre. Durante la señal cantan la mujeres el zaravi (yaraví-qahawi).

Al llegar al lugar del señalamiento, entregan todos los licores al proveedor de licores. Esto hacen para que haya control y orden. Hay reunión general y allí pasan lista según padrón y por edades, de mayor a menor. A veces pasan lista de acuerdo a la cantidad de animales que posea.

Las vaqueras son las encargadas de indicar los animales para la señal y la marca. Las vaqueras llevan el símbolo de autoridad que es la wayta que es una mantita de castilla con adorno. Para la señal los animales ponen en fila y el dueño va cortando la señal que tiene nombres según la forma de corte, como flor, rajao. También acostumbran poner la contramarca en la cara, o sea una marca chica. Una vez terminada la señal hacen una parada (descanso) y el bastonero sirve licor.

---

[57] Véase la mayorala (nota de A.V.).

Luego de un pequeño descanso comienzan con la marca y señal de las terneras. Todo igual que la anterior. Durante la señal de terneras, a las hembras ponen cintas de colores y dan sal. A veces la sal mezclan con grajeas o confites menudos. Terminado con las terneras, hacen el despacho de los animales a sus estancias con cohetes, confites y cantos del anti. Inmediatamente el bastonero ordena la armada (coqueo) y tomadera. Marcan los animales grandes que falta, cambian la cinta y a veces cortan la cola. A las 5 pm termina la señal. Las juntas se reúnen en sus respectivos sitios y siguen tomando alegres.

Las señoras son las encargadas de preparar la enflorada general con bizcochos, quesos, flores, etc. Las vaqueras enfloran con quesos a los patrones (dueños del ganado). Nadie se queda sin la enflorada. En ese momento los compadres, ahijados, familiares, etc. de los ganaderos llegan con sus gastos, con dinamita, cohetes, flores, licores, chicha, etc.

El mayordomo consulta si está todo listo para la salida (echada de animales a sus hatos). La música sale a la puerta del corral. El arpa y el violín acompaña los cantos del anti. Los animales salen junto con su criandero, sus vaqueros, sus huajes (gritos), confites. Todos acompañan hasta cierta distancia de la altura, estancia. Al despedir a los animales, cantan el yaraví y le hablan como si fuera una persona. De allí regresan en orden, pero siempre con bailes y con cantos y cuando se encuentran con otra junta, se produce el kiñe, choque entre maestros arpistas. Las arpas salen rotas. Hubo casos que en el kiñe hubo heridos. Llegan en la noche a la casa del mayordomo y cena especial con buenos potajes y licores. Sigue la reunión y la alegría hasta las 11 de la noche más o menos. En esta ocasión los músicos se quedan a dormir en la casa del mayordomo.

4 de setiembre (rodeo de asnos, etc.)

Desde las 5 am se levantan y con los maestros (arpa-violín) van casa por casa y recorrer calle por calle y recogen a todos los ganaderos y luego entre todos llegan a la casa del mayordomo. Allí se realiza un gran desayuno a horas 7 am. A las 8 am. se dirigen al corral del rodeo de asnos y otras bestias. El mayordomo va con su almuerzo para todos. Después del almuerzo comienza la señal de burros o marca con monograma. Señal es cuando cortan la oreja. A los burros no se les pone cintas. Acostumbran cantar el anti del burro o mariano. Después del despacho a los marianos vuelven a la casa del mayordomo y ese día con banda se pasan de claro en claro.

5 de setiembre

Ese día sigue el baile y la alegría. Matan chanchos y aves que se matan para la pachamanca que se realiza en la tarde. En esta ocasión todos cooperan igual en los gastos de la junta.

6 de setiembre (rendición de cuentas)

En la tarde, balance y rendición de cuentas de la fiesta. Allí valorizan todo con su recibo y las juntas tienen que responder por igual. El mayordomo se encarga de dar cuenta y dice cuánto debe cada uno de los miembros de la junta. Todos cooperan por igual sin chistar. En este acto se nombra el nuevo mayordomo para el año siguiente.

Durante el despacho se realiza una ceremonia especial. Van donde el mayordomo nuevo con los enseres de la sociedad: las actas, estadística del ganado de la junta.

Este día llevan la imagen de San Lucas.[58] *Después de recibir los enseres el mayordomo echa su discurso. Regresan a la casa del mayordomo cesante y allí despachan a los maestros (arpa-violín) en enflorada. A veces los músicos corresponden a las atenciones recibidas y gastan el dinero cobrado por su trabajo. Pero no se les permite, porque hay mucho que tomar.*

Llaman kuñupa a la ila de vaca. Hay muchos.

[58] Vea retablos (nota de A.V.).

3
Canciones en torno a la identificación del ganado recopiladas en doce comunidades del valle de Chancay (1962-1963)

Los cuadernos de campo y las fichas etnográficas de Alejandro Vivanco no contienen solo testimonios sobre los ritos en torno a la identificación del ganado. También transcriben numerosas canciones íntimamente ligadas a estas ceremonias en el valle de Chancay. El número de pueblos involucrados en este caso es, sin embargo, inferior al de los testimonios: Vivanco solo podrá recoger la letra de estos temas en doce de los veintidós pueblos documentados. Es interesante que en algunos pueblos donde la recopilación de música en pentagramas es tan rica —como San Juan de Viscas (Pacaraos)—, casi no se hayan recopilado canciones. Es probable que la vocación de Vivanco por la música lo haya llevado a privilegiar todo lo posible la transcripción de partituras allí donde se topara con músicos excepcionales —como el venerable compositor de Viscas, Don Aquiles García Pastrana—. Con todo, la cantidad de canciones recopiladas es notable. Pues la época del año (entre enero y marzo) en que Vivanco recorrió este valle —como lo muestra la crónica de sus viajes consignada en los cuadernos— es una de las más difíciles para la etnografía. No solo las lluvias vuelven intransitables los caminos de herradura, sino que la intensidad de sus labores agrícolas deja a los nativos poco tiempo para conversar de temas demasiado obvios con un desconocido. Pero hay más.

Cualquiera que —después de asistir a uno de sus rodeos— haya retornado a estos pueblos con la intención de completar sus datos en días de calma y de tareas cotidianas, notará un enorme cambio de predisposición entre sus habitantes. Aquellos que hace unos días podían cantar hasta enronquecer y, por lo general, a la menor muestra de interés que uno pudiera mostrar; ahora simplemente «no conocían» o «no recordaban» más temas. Será inútil que el etnógrafo pida que solo le dicten los versos y ya no canten, pues los intérpretes parecen tomar casi como una broma semejante propuesta: una canción solo puede ser cantada y nada más. Y las canciones que nos interesan aquí —salvo algunas excepciones, es lo que hemos comprobado— únicamentese cantan en un momento específico del rodeo: la identificación del ganado. Hay un momento para cantar y hacerlo fuera de él es, si no incorrecto, fuera de tono, pues canciones de tónica tan entrañable como estas parecen tener un grado de intimidad que las vuelve difíciles de manifestar a un recién llegado.

3.1. Distrito de Pacaraos

Canciones del rodeo de la comunidad Santa Lucía de Pacaraos (distrito de Pacaraos)[59]

Fecha de arribo a la comunidad:	13/1/1963
Informante(s):	Lucila Barrientos vda. Goyoneche, Nazaria Cruz Ballón, esposos Casimiro-Monroe y Cayetana Bonifaz Bonilla
Número de libreta de campo:	1
Páginas:	76-110
Número de fichas transcritas:	43

Auiullo
Yana huajritalay
Cachacaramarja quiullo
botella en la mano,
saltarjamunja quiu
quiullo, quiullula, quiu...[60]

Verso de la borrega
Algodona borregay mamachalay
juclay lapita pachacyarjunqui,
iscaylapita huaranjaycunqui.[61]

Canto a la pastora triste
Imalapita huajaculanqui
mala gracia pastoritala,

[59] Presentamos de modo separado la transcripción de las canciones del rodeo recopiladas por Alejandro Vivanco por tres razones: 1. Su abundancia, 2. Para su mejor comparación con las canciones recogidas recientemente, y 3. Para evitar comprometer la comprensión de los testimonios del rodeo. Las traducciones del quechua son consignadas a pie de página. Son nuestras solo aquellas en las que no se indica a Alejandro Vivanco como autor. Mantenemos la ortografía original.

[60] Mi toro de cuerno negro / me ha enviado criadero, / para que recibas / con la botella en la mano / quiullo, quiullula quiu... (traducción consignada por A.V.).

[61] Mi sedosa borrega / mi borrega madre, / de uno te conviertes en cien, / de dos te vuelves mil (traducción consignada por A.V.).

shacyay, shacyay
muyuparcuy
shacyay, shacllay
vueltaparcuy.[62]

Yanja día día niquichu
algodona diachalayta,
yanja día día ninquichu,
castellona diachalayta.

Ajinircoy pastorita,
ajinircuy pastorita,
algodona festachallanchu,
castellona festachallanchu.

Canto a la majada
Shuculmay, shuculmay
quiulu patala shuculmay,
iscaylapti pachacjarjunqui,
iscaylapti huaranjarjunqui.

Canto de las llamas
Nahuinnilajta nihuin ninquichu,
nihuinnilanta nahuin ninquichu,
nahuinnilanja largavistanmi,
nahuinnilanja largavistanmi.[63]

Chupannilayta chupan ninquichu,
chupannilayta chupanninquichu,
chupannilayja escobillaymi,
chupannilayja escobillaymi.

Taquinnilayta taquian ninquichu,
taquiannilayta taquianninquichu,

---

[621] Porqué lloras / pastorita triste / baila, baila con alegría... (traducción consignada por A.V.).

[63] Los ojos de mi llama, / no son dos ojos como crees, / son sus largavistas... (traducción consignada por A.V.).

taquiannilayja aceitunasmi,
taquiannilayja aceitunasmi.

Huamanripita, huamanripita,
pastoralayhuan huaytapuhuay,
pastoralayhuan huaytapuhuay,
huas, huas, huas, ayyy, ¡¡ Ajijiiiiiii!!!!!!

A la vaca
Vicuñita de alta puna
qué bonita lana tienes
así son las de mi vaquita
que bonito pelo tienen.

Candadito de oro
punta peligrosa
por donde es el camino
para tu vaquerita
para tu vaquerita.

Shilulay
Shilulay
pachcola huayta
shilulay, shilulay,
piriulla huayta.[64]

Ahora sí yo quiero tomar
por el día de mi colorada,
yo quiero tomar cervecita,
pepsi cola yo quiero tomar.

Por mi vaquita
tengo mi leche
por mi torito
tengo mi leche.

Con florecita siempre viva,
yo te adormaré
por el día de mi colorada

[64] «Piriulla»: arbolito. (Nota de A.V.)

con florecita siempre viva
yo te adornaré.

Vaquita dónde estás
que mis ojos no te ven
será la poca visión
de tanto llorar.

Blanca palomita
lleva en tus alas
un ramo de flores
para mi vaquerita.

Canto a la borrega: «Amapolita»[65]
¡¡Huahuayaaaáá... ¡Ajijiiiii!!
Cantellana
shalpay chaqui
huaros mozo
mamaynajpa maman
taytay najpa taytan
castellanan mamay...

Huaytan huaytan asicuy
castellana mamaymi
huaras mozo
que estará soñando
yahuar mayo
huaras mozo castellana.

Golgeta chequeta ricachimache
de huaraz mozo castellana
pichja puquionahuin upiaj
castellana huaraz mozo
shallpay taqui, shallpay taqui,
shuculmiy, shuculmiy...

Despacho de la borrega
Gracias señor criandero

[65] Las siguientes canciones fueron recopiladas de Lucila Barrientos vda. de Goyoneche.

gracias señor visitante,
no hay con qué responder
churaycapaman
dormitalanman
castellanan mamayta.

Uclaylapity
pachayyarcun
imatalampa
iscaylapita
hurangancu.

Canto de las llamas
Cinta verde,
cinta morada
ninas singapa
aretecunan
vesticarenan
jabrecarampeta
yasyacamushan
tusunajcunca
mamaypa vesticunan.

Seda puro milhuanninta,
seda puro ninquichu,
seda puro milhuanquinja.
dueñomba pañuelo de agua.

Celonnita
celon ninquichu
celonninja
dueñomba zapatillanmi.

Espaninniyta
inpanin niquichu
espaninniyja
licor finoymi.

Marcanniyta
marcan ninquichu
marcanniyja
dueñoyba recuerdonmi.

Siquinniyta
sinquin ninquichu
siquinniyja
mina de oroymi.

Raninta
ranin ninquichu
raninniyja
bastón de oroymi.[66]

Versos de la vaca cuando va a la vaquería
Una preguntita
señora vecina
por dónde es camino
para mi vaquería.

Una preguntita
señora vecina
para visitarme
con mi vaso de oro
con mi licor fino
para visitarme
nenataj chenja
para visitarme
sulaj senja.

Razón vaquera calaspayquija
natay senjama
churay capamay
perlas canchanman
churaycapamahuay
para pronunciar su nombre
voy buscando cinco claveles.

Qué bonito safa la luna
rodeadito de estrellas
así lo mismo
está saliendo mi vaquita,
con sus laceadores
y sus visitantes.

[66] Nota: la traducción de estos versos tiene un sentido algo sicalíptico. (Nota de A.V.)

Churaycapamay, churaycapamay,
vaquitalayta cintanmanta,
esta cinta que te pongo
recuerdo tu dueño
rebrillando a medio cuerpo.

Churaycapamahuay
marcanniyta
su nombre de su dueño,
su recuerdo de su dueño.

Razón de visitante cashpaja
razón laceadero cashpaja
marcaycapamay,
marcaycapamay.

Churaycapamay, churaycapamay
alí vaquero caspayqui
majadalanman
alí vaquero cashpayqui.

Pastorlaypa horachalan
pucpuquita,
horan horan huajacuy
licliquita
vaquitalaypa yanasalan
puriy may(o/i)n licliquitu
vaquitalaypa.

Quipiypa huacayja...
Quipiypa huacayja
huajracamasumpa
quiquiypa toroyja
umpacamasumpa.

Ima huacan cay huaca
ancuncama racayuj
ima toron cay toron
ancuncama raniyoj.[67]

[67] Traducción: ¡Qué vaca es esta vaca! / ¡Cuya vulva cuelga hasta su talón! / ¡Qué toro es este toro! / ¡Cuya verga llega hasta su talón!

Canción de la vaca. Entrada[68]
Una araña venenosa
me ha querido envenenarme
ese veneno que me diste
en mi pecho se ha evaporado.

Conquita pampa retamita
por qué te estarás amarillando
yo cómo no me amarillo
a pesar de que sufro triste.

Totopille coloradita
totopilli coloradita
sangre viva de mi vaquita
sangre viva de mi torito.

Dónde está pues pajoncito
dónde está pues pajoncito
pajoncito de pullay grande
pajoncito de pullay grande.

Dónde está pues aguadero,
dónde está pues aguadero,
su aguadero de vaca mansa
su aguadero de vaca mansa.

Si yo tuviera mi vaca madre
si yo tuviera mi toro padre,
con mucho gusto me iría
con botella de cinzano.

¡Ay, que acabe,
que acabe de una vez
para que no sienta
ni sufra este pobre corazón!

[68] Los esposos Casimiro-Monroe son de Huascoy y Lampián respectivamente, residentes en Pacaraos. Tomé los siguientes versos que tienen influencia en toda la zona. Servirá para establecer diferencias y asociación con los motivos de pueblos adyacentes. (Nota de A.V.). Las siguientes canciones fueron recopiladas del matrimonio Casimiro y Monroe.

Canto de la vaca. Cuando está encerrada.
Allá se han quedado
las manaditas,
encarceladito
y hasta mañana.

Dile a tus ojos
que no me miren,
porque al mirarme
me hacen afligir.

Tú eres la que dices
que ando llorando
yo no lloro nada, no tengo pena
¡Ay! Buena, buena voy pasando.

Sígame lucero, yo te guiaré
si eres de mi gusto,
marcharás conmigo,
si eres de gusto ajeno,
marcharás con otro.

Ay cintita morada
ay cintita rosada
ay fujanda ruranqui
ay lamachu milhuantu.

Canto del apartamiento del ganado vacuno
Ya salieron a beber
ya salieron a beber
la rosa con el clavel
la rosa con el clavel.

La rosa va deshojando
la rosa va deshojando,
y el clavel va recogiendo
y el clavel va recogiendo.

Treinta leguas voy andando,
treinta leguas voy andando,
por las cordilleras
por las cordilleras.

Preguntando huaquerita,
qué será que no contesta
por qué estará enojada
le llamo y no contesta
huaquerita de mi vida.

Lucerito de la noche
lucerito de la noche
salta para conocerte
salta para conocerte.

Si te tapa la neblina
si te tapa la neblina
rompe si sabes quererme
rompe si sabes quererme.

Huamanripa de hoja verde
huamanripa de hoja verde
por qué te has ido tan lejos
por qué te has ido tan lejos.

Abajo sube varellito
abajo sube varellito
preguntando por tu nombre
preguntando por tu nombre.

Hay, leche, leche
tengo mi porongo grande
hay queso, lan queso
tengo mi mantel grande

Apuremos ay huacherita...
Apuremos ay huacherita,
apuremos ay huacherita,
porque las horas ven venciendo
porque las horas van venciendo.

Apuremos copitacito,
apuremos copitacito
porque las horas se van venciendo
porque las horas se van venciendo.

Arriba, arriba,
arriba, arriba,
runi, runi, lacha
runi, runi, lacha.

La chichita buena bebida,
la cervecita mucho mejor.
Cuando me sube a la cabeza
ay mamacita me hace decir.

Canto en plena marca
Por entre medio de mi chiquero
pasó un carro lleno de flores,
ahí van los negociantes,
escogiendo a los mejores,
ahí van escogiendo mis novillos.
Entre medio de mi chiquero
tengo una manta de lana dulce,
así dulce su lechecita de vaca madre
así dulce su lechecita de vaca madre.

Con el huacacito
revolcadito dale nomás,
con el condorcito
aleliadito dile nomás.

Canto de la marca
Esta marca que te pongo,
en el centro de tu lomo,
eso lleva de recuerdo,
de recuerdo de tu dueño.

Esta cinta que te pongo,
en el vello de tu oreja,
eso lleva de recuerdo
el recuerdo de tu dueño.

Otro canto a la vaca
Paloma blanca
de las cordilleras,

llévame esta carta
para mi vaquita.

Ella contestará
con su palacpita
ella responderá
con su cuchupita.

Yo no soy ciruelas,
de dos corazones,
yo soy rico durazno
de una sola pepa.

Clavelinas blanca,
de las cordilleras,
contigo guardaba
toda mi confianza.

Huamanripita verde,
de los altos campos,
tú eres el testigo
de mis sufirmientos.

Huara, huara, vaquita,
huara, huara mi torito.

Candadito de oro
Candadito de oro
puertita filigrana,
en las cuatro esquinas,
marca letra de oro.

Licorcito fino
roncito de Andahuasi,
no me perturbes a mis bailarines
no me lo perturbes a mis crianderos.

Mejor se sería
la cervecita negra,
mejor se sería
la chicha morada.

Canto en la corrida de la vaquita
Salió vaquita
salió torito
cárgale vaquita
que buena vaquita
cárgale vaquita.

Huay, huay, vaquita,
huay, huay, torito,
qué buena vaquita había sido,
vaquita matrera, cárgale vaquita.

Y aquí te tumbo,
y aquí te tumbo,
con mi vercito huaquero,
a que no me tumbas,
con tu botella anisado.

Canto durante la señal de la cabra
Treinta leguas vengo andando
preguntando vaquerita,
por qué será que no contesta.

Qué bonito corre el agua,
por debajo de las almendras,
así corre pastorita,
por debajo shanlecito.

Sabes qué hora canta el gallo,
sabes qué hora canta el zorro,
así dale pastorita
y reparando su cabrita.

Lucerito de la noche
néctar para conocerte,
si te tapa la neblina,
rompe si sabes quererme.

Aquel cerro, aquel punta,
se ha jurado en matarme,
anda dígale que el valiente,
que me venga a confesarme.

Entre mi majada
tengo un pañuelo bien tendido
en las cuatro esquinas dice:
viva, viva, pastorita.

La pachamanca que me diste,
todavía no lo he comido
oyendo mala noticia
de mi pastorita.

Yo no soy de acero,
ni menos de fierro,
para soportarte,
tus acciones pastorita.

Ya me voy, ya me estoy yendo,
ya con esto me despido,
hasta el año venidero,
si Dios no presta vida.

Vamos, vamos, pastorita
cerro arriba ya vamos,
buscando la agüita,
la agüita de pishquito.

Pero caro está diciendo,
no le hagas por el gasto,
todo el gasto yo respondo,
respondo por mi vaquerita.

Quisiera ser el gavilancito,
quisisera ser el gorrioncito,
para volar hasta tu vuelo,
hasta tu pastoría.

Dale duro, dale fuerte,
al son de otra prima cuerda,
dando la vuelta por el aire,
por el aire a la pastoría.

Achachau, achachau,
viscasnita,
achachau, achachau,

pelgorcito
no me hinques de esa manera
mira que soy pastoría.

Aguacerito de aquella punta,
no me mojes cuerpo entero
mira que soy pastorita,
mira que soy pastorita.

Yaraví de la vaca[69]
Altun puricuj pajarito
natan chicaypa camanada
toma mayjay uncunay
Shilhuanpan aguaderan

¡Huahuayá! ¡Ay huahuayá!
Senañashun, senalashun
vaquitayta senalashun

natay shinca fiestata
celebrashun, huahuayáá...
hua!!... ¡¡Ajijiiiii...

Yaraví de la borrega. ¡¡huahuayáá!!!
Pachaquiy, pachaquiy,
chaliaj maquilay,
juntachiy, juntachiy,
aparjulanya.

Shuculmay, shuculmay
imatalajcha soyñoclanqui
cunan huaraj
yahuar mayu soyñocolanqui
chaliaj maqui

---

[69] Yaraví o *huahuayá:* El yaraví es una canción exclusiva de las «pastoras», hoy casi extinguida. Muchas ancianas saben todavía pero no quieren cantar. La informante señora Cayetana Bonifáz de 100 años de edad, conserva lucidez y con mucho esfuerzo me complació con las siguientes muestras, al mismo tiempo me recomendó que entreviste a las señoras Edmunda Miguel, Edelmira Cruz, Gliceria Anaya, doña Salumena. (Nota de A.V.)

huichay senja mamay...
Huahuayá... hua... Ajijiiiii!!!!...

Juntachiy, juntachiy,
juntachiy, juntachiy,
chaliaj maquilay mamalay
huichiaj sejala mamalay
Huajijijiiiii!!!!

Imalapty soynocolan
yahuay maypti
soynocolan
huichiaj senja mamalay
castellana mamalay.
Huajijijiiiii!!

Canciones del rodeo de la comunidad de San Miguel de Vichaycocha (distrito de Pacaraos)

Fecha de arribo a la comunidad:	19/1/1963
Informante(s):	Demetrio Bardales Evangelista y Alfredo Mena Marín
Número de libreta de campo:	3
Páginas:	31-43
Número de fichas transcritas:	10

Pucyalcito de Lulusa. Taki de la Vaca.
Pucyalcito de Lulusa,
pucyalcito de Lulusa,
dulce dulce como el vino,
dulce dulce como el vino.

La subida de Conchapampa,
la subida de Conchapampa,
hay una nube que sube y baja,
hay una nube que sube y baja.
Eso había sido el resuello,
el resuello de toro padre.

En la punta de Conchapampa,
en la punta de Conchapampa,
hay un lejlecito que me decía,
que tu vaquita está completo.

Conchapampa lejlecita,
Conchapampa lejlecita,
ñatita mayman rimaymasilan,
ñatita mayman rimaymasilan.

Alton purij vicuñita,
alton purij vicuñita,
préstame pues tu silbador,
para silbarle a mi vaquita.

Vizcachita de la puna,
vizcachita de la puna,
palpaganantan, espera el sol
palpaganantan, espera el sol.

Así lo mismo mi vaquita
Corral puertata lecheyacun
Así se baila este baile
dando vueltas como el aire.

Taki: Juntar vaca en invierno
Juntar vaca en invierno
es una vida muy amarga
tomar leche, comer queso,
es una bonita vida.

En la subida de Conchapampa
hay una nube que sube y baja
eso había sido el resuello
resuello del toro padre.

De mi vaquita recibo libra,
de mi torito recibo plata
ay mi vaquita donde estaba,
mi vaquita más querida.

Corre, corre, corre,
se lo están comiendo.
hondita al hombro,
shucuy en la mano.

Allá en la choza,
corre, vaquita.
y a tu palaichito,
se lo están comiendo.

Taki de la vaca
Cuando mañana me vaya,
no preguntes quién ha muerto,
solamente mi ñatita,
se acordará de su dueño.

Maniscancha majadera,
donde se juntan mis vaquitas,
al ver tu presencia
tomamos y bailamos.

Tomaremos, chaccharemos,
en el nombre de las vaquitas,
cuando falta cuatro reales,
venderemos toro pinto.

[Hombre:] *Esta marca que te pongo,*
es insignia de tu dueño.
[Mujer:] *Esta cinta que te pongo,*
es recuerdo de tu dueño.

Taki de la vaca
De aquellos cerros verdosos,
bajan las nubes espesas,
y de las ubres de mi vaquita,
la leche como la nieve.

En la punta de aquel cerro,
hay una vaquita bramando,
con su bramido nos dice:
que viva los crianderos.

Más abajito a la media falda,
hay un torito barrozo,
en su respuesta nos dice,
en banca rota los camaleros.

Quiullo[70]
Imanin mamayki kiu
auri kamuy nimanmi quiu
Ashi nisunki kiullo
kiullo, kiullola, kiu.[71]

Señalamiento de la borrega. Canciones.

Taki de la Borrega
Chaccharemos, tomaremos,
Chaccharemos, tomaremos,
en el nombre de los merinos,
en el nombre de algodona.

Mastache, mastache, cae panpaman,
mastache, mastache, cae panpaman.
Shulu, shululuy wara huataman,
shulu, shululuy wara huataman.

Pastorcito imapi iskay yanki,
pastorcito imapi iskay yanki.
Todas tus borregas están completas,
todas tus borregas están completas.

Ali patrón kalaspayki,
ali patrón kalaspayki.
Maytan saytan licor fino,
maytan saytan licor fino.

Para despedirnos chaccharemos... bis.
Un licorcito que sea fino,
un licorcito que sea fino.

[70] Este baile es inspirado en el ave Franco Lino, que también existe en Pacaraos, Viscas y Vichaycocha. La letra y el tono es semejante en los tres pueblos. (Nota de A.V.)

[71] Véase la música al final de la libreta número 1 Pacaraos. (Nota de A.V.)

Taki de la Llama

Rinrinninta rinrin nikichu,
rinrinilanmi templadera.

Jaranilayta jaran ninkichu
jaranilaymi pocho de agua.

Nawinnilayta nawin ninkichu,
nawinnilaymi largavistanmi.

Takianniyta takian ninkichu,
takianniymi aceituna.

Chupannilayta chupan ninkichu
Chupannilayja escobillanmi... bis

Ispaynilanta ispay ninkichu,
ispaynilanmi licor fino.[72]

Canciones del rodeo de la comunidad de Santa María Magdalena de Ravira (distrito de Pacaraos)

Fecha de arribo a la comunidad:	31/1/1963
Informante(s):	Gamaniel Egoavil Pastrana
Número de libreta de campo:	5
Páginas:	93-96, 108
Número de fichas transcritas:	6

Taki de la vaca
En el rincón de mi majada
en el rincón de mi majada
hay una mata de lima verde
hay una mata de lima verde.

Eso sería la mala seña
eso sería la mala seña

[721] La música del rodeo o *takis* a la vaca, borrega, etc., están contenidas en la pág. 79 y siguientes, en pentagrama, tomados directamente de los informantes. (Nota de A.V.)

para perder mi vaca madre,
para perder mi toro padre.

Por alpiecito de chaucho,
por alpiecito de chaucho
pasó un carro lleno de alverja
pasó un carro lleno de choclo.

Así pasan los negociantes,
así pasan los negociantes,
escogiendo los novillos,
escogiendo vacas lecheras.

El palanchito que tú me diste,
el palanchito que tú me diste,
en común chacra se acabó,
en común chacra se acabó.

Ahora quisiera de otra vaquera,
ahora quisiera de otra vaquera,
de tus manitas ya no ya no,
de tus manitas ya no ya no.

Ay vaquita que te ha pasado
Ay vaquita de Incajato
de tus manitas se ha escapado
una paloma de alas de oro.

Vaquera de esto te recordarás
huachera de esto te acordarás.

Taki a la vaca. Qué bonito sale la luna
Qué bonito sale la luna
rodeadito de sus estrellas,
rodeadito de sus estrellas.

Así lo mismo mis vaquitas
rodeadito de sus vasallos
rodeadito de sus vasallos.

Vaquerita miserable,
achalao, achallao me dijiste
por no convidar tu suero frío.

Taki a la vaca
Sale el sol, sale la luna
relumbrando como estrellas,
donde se estén sholay senja
a donde estás mamacita

Amalaya pecho claro,
y un lengua relatora,
para cantar más bonito,
hasta que raya la aurora.

Estoy subiendo por esta lomita,
reparando a mi vaquita,
no lo puedo conseguirlo
porque la nube la apoya.

Cuando salí a Pengolpata,
me parecías mi vaquita,
en las piedras Marcopata
cuando llegué a su lado,
piedra bayo había sido.[73]

Taki a la vaca. Diálogo entre Pastor y Patrón

Patrón: *Vaquerita miserable*
cuando yo vuelvo a visitarte
no me invitaste tu leche,
me menospreciabas.

Vaquera: *Patroncito miserable*
cuando venías a mi majada
tú me traías papa chiquita
tu pasa más deshecha.

Shilolay shilolay
piriulla wayta
shilolay shilolay
mitanya wayta.

[73] Véase la música en libreta de campo N.° 5. (Nota de A.V.)

3.2. Distrito de Santa Cruz

Canciones del rodeo de la comunidad de Santa Catalina de Colpa (distrito de Santa Cruz)

Fecha de arribo a la comunidad: 22/1/1963
Informante(s): Adrián Casasola Mayta
Número de libreta de campo: 3
Páginas: 110-115
Número de fichas transcritas: 6

Taki de la vaca
En la falda de aquel cerro
hay torito que brilla y brama,
y su mugido va diciendo
ay que viene el criandero.[74]

Taki. Dicen que viene el ganado
Dicen que viene el ganadero (comprador)
preguntando al criandero
pueda ser se ha extraviado,
con el polvo del camino.

A mi mis vacas me mantienen
en extrayendo minas diarias,
de la leche se hace el queso,
de la crema mantequilla,
y del suero el requesón
del requesón la riqueza.[75]

Taki. **Qué bonito sale la luna**
Qué bonito sale la luna,
rodeadito de estrellas
así lo mismo mi vaquillona,
rodeadito de vasallos.

[74] Véase la música en la página 164 de Libreta de campo. (Nota de A.V.)
[75] Véase la música escrita en pág. 165 de libreta de campo. (Nota de A.V.)

Rosa purpurina, clavel doradito,
wakamuysa wanakuptiyja,
piraj, mayraj watukushunki
rosa purpurina clavel doradito.

amalaya licor fino
vaquetnlaywan upyarinaypaj
vakitalaywan upyarinnaypaj
rosa purpurina, clavel doradito.[76]

Taki. Candadito de oro
Candadito de oro
puerta peligrosa
candadito de oro
puerta peligrosa

En las cuatro esquinas,
perlas y diamantes,
en las cuatro esquinas,
perlas y diamantes.[77]

Vizcachitala, Vizcachitalay...
Vizcachitala, Vizcachitalay
Rumay jawanthran rupayarakun,
Así lo mismo mi vaquerita
tulpa washanrhan suero yarakun.[78]

Vikunitala, vicunitalay,
alton purij vicunitalay,
pichja pukio upyarikuña
ukna chilanta mañarkapamay
aguaderaypa shulay senganta.[79]

---

[76] Llorarás cuando me muera, / quién te echará de menos (traducción consignada por A.V.).

[77] Véase la música 164. Libreta de campo. (Nota de A.V.)

[78] Así como mi vizcacha / sobre la peña espera el calor del sol / así lo mismo mi vaquerita / tras el fogón espera que le cocine el requesón (traducción consignada por A.V.).

[79] Mi vicuñita, mi vicuñita, / que vives en las alturas, / préstame para mi aguadera, / la fuente donde bebes / para mi vaca (traducción consignada por A.V.).

Así se baila este baile,
dando vueltas como el aire,
así se da la media vuelta,
como el remolino del aire.

Canciones del rodeo de la comunidad de Santa Cruz de Andamarca (distrito de Santa Cruz)

Fecha de arribo a la comunidad:	25/1/1963
Informante(s):	Flor Páez Vargas
Número de libreta de campo:	4
Páginas:	34-?
Número de fichas transcritas:	5

Canto a la vaca. Anti n.º 1[80]
Vaquita de mi amor
por qué no quieres
suscribir mi nombre
no me suscriba
con la tinta negra de mi perdición.
Ponga usted con la colorada,
que quedará grabada en mi corazón.

Canto a la vaca. Anti n.º 2
Con rositas y claveles,
siempre viva yo te adornaré,
este día tan glorioso,
eres para mí, vaquita.

[80] En el pueblo de Santa Cruz, la música del Rodeo es similar a la de Pacaraos. En este región la música especial del Rodeo llaman *taki*. En Atavillos Bajo hasta Pallac y Sumbilca varía la música del rodeo, llaman *anti*. La informante, hija de un ganadero desde pequeña ha recorrido todos estos lugares en días del Rodeo y ha incluido en su repertorio del canto del rodeo de Santa Cruz estos *antis*. Posteriormente descubrí que el pueblo de donde nace los *antis* es Sumbilca.- A. V. G. 1963. (Nota de A.V.)

Canto a la vaca. Anti n.º 3
Por el día de mi vaquita,
quisiera yo tomar,
pepsicola, cervecita blanca,
para no olvidar.

Baila, baila, vaquita,
canta, canta,
por nuestra satisfacción.

Canto a la vaca. Anti n.º 4
En el jardín de las flores,
diviértete pues vaquerita,
diviértete pues vaquerita
hermoso día 23 de junio,
es el concierto de nuestro folklor.

Bailemos pues vaquerita,
con nuestro maestro
de este año,
porque la vida como antes,
ya no se podrá conseguir...

Canción a la vaca. Anti n.º 5
Cantemos pues vaquerita,
tus sufrimientos olvidas,
comprendo que tú sufriste,
al estar lejos de mi,
entre esas lomas desconocidas,
muy afligida pudiste pasar
solo la nube te consolaba,
y yo lloraba muy lejos por ti.

Canto a la vaca. Anti n.º 6
Aperitalcito quisiera tomar,
con mi vaquita,
para no olvidar,
si es que los suspiros,
nos quieren matar
copitas de menta
nos hará olvidar.

Canto a la vaca. Anti n.º 7
No has visto un tiempo
tal como ahora.
Lo sucedido se supo acabar,
esos dan pruebas
de nuestro cariño,
que nunca se terminará.[81]

Canciones del rodeo de la comunidad de San Juan Bautista de Chauca (distrito de Santa Cruz)

Fecha de arribo a la comunidad:	30/1/1963
Informante(s):	Cornelia López
Número de libreta de campo:	5
Páginas:	49-50
Número de fichas transcritas:	2

Taki de la vaca
Tengo mi vaquita
tengo mi torito
para mi esperanza,
para mi recuerdo.

Esta cinta que te pongo
está puesto por tu dueño.
Esta marca que te pongo
está puesto por tu dueño

Ay, malaya pecho claro,
para cantar más bonito,
en su frente de mi vaquita,
esta noche nomás te canto,
antes de que se acabe
la alegría de mi pecho.

[81] Véase la música escrita al final de la Libreta número 4, pág. 112. (Nota de A.V.)

Candadito de oro
Candadito de oro,
punta filigrana,
en las cuatro esquinas,
perlas y diamantes.

Tengo mi vaquita,
tengo mi torito,
oiga vaquita,
una preguntita,
por donde es el camino,
al Rambras pampa.

Tengo esquina
para preguntarle
a mi vaquita,
a mi torito.

Sararay
Sararay
Sararay
Así se baila
dando vueltas
como el aire.

3.3. Distrito de Atavillos Alto

Canciones del rodeo de la comunidad de Pásac (distrito de Atavillos Alto)

Fecha de arribo a la comunidad:	11/2/1963
Informante(s):	Teodoro Silva Huaranga
Número de libreta de campo:	5
Páginas:	123-128
Número de fichas transcritas:	10

Anti de la vaca[82]
Cajapampa
tierra hermosa,
tierra hermosa
dónde estás.

A llorar mi soledad,
me puse a llorar
por más lejos que estoy.

Vaquita encantadora
reina de mi amor.

Anti. La cervecita
Cervecita, cervecita maltina
quisiera yo tomar,
por eso, por eso, vaquerita
te entrego mi corazón,
te entrego mi corazón.

Un pasito
Un pasito por acá,
otro pasito por allá,
vaquerita encantadora,
reina de mi amor.

Esa media vuelta
por qué no la das,
toma cervecita,
eso sí sabrás.

Paloma blanca. Anti a la vaca.
Por más arriba, por más abajo,
ando buscando clavelinas rojas,
para enflorarle por su trabajo
a mi vaquerita de Cajapampa.

[82] En Atavillos Alto, a la música del rodeo la llaman *anti*. Tiene ritmo distinto de las canciones y música de Pacaraos, donde la llaman *taki*. Sobre el origen de la palabra *anti* traté de averiguar pero sin resultado positivo. (Nota de A.V.)

Blanca paloma es mi vaquerita,
la más lecherita, madre de todas,
y su criecita, el lavadorcito,
el lavadorcito por mucho tiempo,
el lavadorcito por mucho tiempo.

En el mes de mayo
todos muy contentos,
este gran invierno.
de este año.

Por el día de mi vaquita,
pues quisiera yo tomar
pepsi cola, cervecita blanca
para no olvidar.

Por eso, por eso digo yo a ti
que sirvas la copa para no olvidar

Una vuelta por qué no la das,
toma cervecita eso sí sabrás.

Esta noche. Anti de la vaca
Esta noche llegará
la dulzura de mi amor,
el amanecer llegará,
mi vaquerita llegará

Donde canto, donde digo
vaquerita de mi amor.

Canciones del rodeo de la comunidad de Santiago de Chisque (Atavillos Alto)

Fecha de arribo a la comunidad:	14/2/1963
Informante(s):	Manuel Guillén Magán
Número de libreta de campo:	7
Páginas:	159-160
Número de fichas transcritas:	3

Anti, canción a la vaca[83]
Vaquita encantadora de mi vida,
todo el mes de invierno hhas llorado.
En enero y febrero has sufrido,
ya llegaron el momento para alegrar.

Nunca piensas olvidar,
ni menos abandonar,
por el engaño que me hiciste,
ese es el momento de alegrar.

Cuando piensas retirar,
cuando piensas olvidar,
pero no puedo, no puedo,
irme tan lejos de aquí.

Ay, mi vaquerita
se encuentra muy lejos.
Y ese es el motivo,
para yo llorar.

Anti. Canto a la vaca.
Desde el mes de mayo,
todos muy contento,
por el gran invierno
de este año.

Con todo fervor y con gran placer,
quiero emborracharme,
linda vaquerita.

Tú fuiste mi gran amor,
grande de mi querer. estando presente yo,
ya no suspiras.

Tú te alejaste de mi,
despreciando mi querer;
por eso pues vaquerita,
ven pues para mí.

[83] En Atavillos Alto llaman *anti* a las tonadas que cantan, alusivas a los animales o ganado vacuno. (Nota de A.V.)

Canciones del rodeo de la comunidad de Huaroquín (Atavillos Alto)

Fecha de arribo a la comunidad:	16/2/1963
Informante(s):	Máximo Ibáñez Lizeta
Número de libreta de campo:	8
Páginas:	23-25
Número de fichas transcritas:	5

Anti de la vaca[84]
Esperando tu regreso
vaquerita de mi vida
vuélvete a mi brazo
nuevamente
para que comprendas
que te quiero yo.

En Marco Marco
te estuve buscando
a mi vaquerita dónde estarás
entre las nubes se habrá perdido
Ay, mi solaj senga
donde estará.

Otro anti
Ven vaquerita, si sabes quererme,
mira mis ojos llorando por ti,
mira mi cruel sufrimiento,
para no llorar ni sufrir.

Cerveza, cerveza maltina
quisiera yo tomar,
por eso, por eso, vaquerita,
te entrego mi corazón.

Acaso por eso
dejaremos de tomar,

[84] Acostumbran cantar una melodía especial durante el señalamiento y marcación. A este canto llaman *anti*. (Nota de A.V.)

acaso por eso,
dejaremos de bailar.

Anti a la vaca
Por Yanamichi mi payarada se fue
fui a buscar, yo no lo encontré,
dentro de la nube ella se perdió
pero algún día ella volverá.

Lima lima, flor de las alturas,
tú que floreces en Jukalpuquio
con las olindas de tu lindo aroma,
tú me robaste mi corazoncito.

Canciones del rodeo de la comunidad de Cormo (Atavillos Alto)

Fecha de arribo a la comunidad:	18/2/1963
Informante(s):	Feliciano Castillo Ríos
Número de libreta de campo:	8
Páginas:	136-140
Número de fichas transcritas:	15

Anti a la vaca
Mucho me gusta la fiesta
porque hay que tomar,
porque se toma de balde,
no hay que gastar.

Antes de la fiesta me pongo a pensar,
el precio de mi torito,
lo debo gastar.

Un pasito por allá,
otro paso por acá,
nunca podré olvidar
lo que supe amar.

Este será, ya no será,
la moradita de mi vaquerita,

este será, otro será,
la majadita de mi pallarada.

Esa media vuelta
por qué no la das,
toma cervecita,
eso sí sabrás.

Otro anti del rodeo
Ay, vida, vida,
flor de las alturas,
tú que floreces en Yarekaka,
tú eres el testigo
de mis sufrimientos,
de mi vaquita.

Ay, mayo, mayo,
flor de las alturas,
tú que floreces en Yarekaka,
tú eres el testigo
de mis sufrimientos, cuando
buscaba a mi pallarada.

No tienes por qué llorar,
no tienes por qué sufrir,
linda vaquita de mi vida...

El anti del burro («Mariano»)
Padre San Antonio,
líbrame de este fracaso,
como libras a mi borrico
del buche del gallinazo.

A mi San Antonio
mucho le quiero yo.
A mi San Antonio
mucho le aprecio yo.[85]

[85] Véase la música de los *antis* al final de la libreta número 8 (Nota de A.V.)

3.4. Distrito de Acos

Canciones del rodeo de la comunidad de San Juan de Uchucuánico (distrito de Acos)

Estadía en la comunidad:	21-22/2/1963
Informante(s):	Nicanor Ríos Montesinos
Número de libreta de campo:	9
Páginas:	111-112
Número de fichas transcritas:	Ninguna[86]

Vaquerita de mi vida
por qué piensas olvidarme.
Así te hago mis señas
por ti derramo mis llantos.

Puquialcito de agüita
cristalina de Supayhuanca
es su verdadera majadita
de pallarada.

Arbolito floriadito
de Pampacancha
es su verdadera majadita
de mi vaquerita.

Ay mayo, mayo, flor de las alturas
tú que floreces ñapuampuquio
tú eres el testigo de mi sufrimiento
para andar llorando por mi vaquerita.

Amapolita, flor de mi vida,
tú que floreces dentro de mi pecho
tú eres el testigo de mi sufrimiento
para yo entregarlo a mi vaquerita.

[86] Los datos del rodeo de esta comunidad no han sido tomados, como en los demás casos, de las fichas mecanografiadas del «Archivo José María Arguedas». En este caso, la información ha sido transcrita directamente de la libreta de campo número 9, hológrafa de Alejandro Vivanco, que generosamente nos proporcionó la Sra. Inés Oropeza viuda de Vivanco.

3.5. Distrito de Lampián

Canciones del rodeo de la comunidad de San Juan Bautista de Lampián (Capital del distrito de Lampián)

Fecha de arribo a la comunidad:	4/3/1963
Informante(s):	Juan Ciriaco Maldonado
Número de libreta de campo:	11
Páginas:	139-146
Número de fichas transcritas:	6

Retamita
Olquita pampa la retamita
¿porqué te estarás amarillando?
¡Cómo yo no me amarillo
a pesar de que sufro tanto!

Una araña venenosa
ha querido envenenarme.
El veneno que me diste
dentro de mi pecho se ha destilado.

Wayrorcito
Wayrorcita colorada
wayrorcita colorada
¡Qué bonito color tienes!
¡Qué bonito color tienes!

Así mismo mi vaquerita
¡Qué bonita forma tiene!

Huamanripa
Huamanripa de hojas verdes,
huamanripa de hojas verdes
¿Por qué te has ido tan lejos?
¿Por qué te has ido tan lejos?

Ahí ya viene vasallito
preguntando por tu nombre.

Allá viene vasallito
agitadito con la veta.

Pobrecita tarujita,
pobrecita tarujita,
acostumbrado en las alturas,
acostumbrado en las alturas.
Así mismo mi vaquita,
acostumbrado con su becerro.

Candadito
Candadito de oro, reloj de campana;
candadito de oro, reloj de campana;
tócame las horas para retirarme,
tócame las horas para retirarme.

Mejorsi sería
la cerveza blanca,
mejorsi sería
la cerveza negra.

Frutita y manzana
color de naranja
en ti yo guardaba
toda mi esperanza

Mejorsi sería
tomar pura kola
mejorsi sería
la chichita blanca.

Vizcainita
Vizcainita, vizcainita,
vizcainita de wancha grande,
no me hinques vizcainita,
mira que soy pasajerito.

Allí se ha quedado la julanita
encasilladita hasta mañana.

Vamos, vamos, vasallito;
vamos, vamos, vasallito;
a padecer con los brabitos,
a padecer en la punta.

Ya me voy, ya me estoy yendo,
ya con esto me despido.
Si te quedas en tu choza,
yo me voy por mi camino.

Palomita blanca
Palomita de las cordilleras,
llévame esta carta para mi vaquita.
Ella te contestará con su lechecita,
ella te contestará con su cuchupita.[87]

[87] Cuchupita: orillos de queso. (Nota de A.V.)

4
Música en torno a la identificación del ganado recopilada en trece pueblos del valle de Chancay (1962-1963)

La transcripción de la música propia de los pueblos del valle de Chancay quizá sea una de las características más importantes de los cuadernos de campo de Alejandro Vivanco. Los informantes que, cuarenta años después, aún conservan su recuerdo suelen ser aquellos que mantuvieron largas sesiones con él, enseñándole cómo era la música de las distintas fiestas de sus pueblos.

Algunos de ellos —como Don Olimpio Huamán de San Juan de Chauca o Don Aquiles García de San Juan de Viscas— se complacieron en contarnos espontáneamente el método seguido por Vivanco. Él pedía que interpretaran la melodía tocada para la inauguración de una casa, escuchaba con atención y escribía. Pedía a su informante que se detuviera y tocaba su propio instrumento —una flauta con la que viajó por todo el valle—. Una vez que había interpretado lo que tenía escrito sobre su cuaderno, preguntaba a su informante si reconocía o no la «tonada». Entonces, escuchaba y aplicaba las correcciones y detalles necesarios hasta que, finalmente, el informante daba su venia: la música para techar una casa nueva era esa y no otra. De esta manera, nuestro estudiante de Antropología —con más de cincuenta años a cuestas— recopiló la música en, por lo menos, dieciséis pueblos del valle de Chancay. De este total, Vivanco recopiló la música propia de la herranza en trece comunidades: tal es la selección presentada en este apartado.

Esta música se encuentra transcrita en pentagramas pegados a la última hoja de cada cuaderno y que no suelen participar de la numeración de páginas. Además, a diferencia de los testimonios y canciones, la música —por motivos obvios— no fue transcrita en las fichas mecanografiadas, así que solo se encuentra en los cuadernos de campo. Se trata de variantes de *takis*, de *antis* y de *kiwyus*: las tres manifestaciones musicales del rodeo más difundidas en esta región. Los *takis* y los *antis* son temas en honor a las reses entonados por su propietario —el pueblo entero, una mitad, una hermandad religiosa o una familia—. Ambos géneros parecen ser excluyentes entre sí: pues aquellos pueblos que tienen *antis* no poseen *takis*, y viceversa. Las distribución de los pueblos que entonan el *anti* (Santa Cruz de Andamarca, Nuestra Señora de la Concepción de Pasac, Santa Cruz de Cormo, San Juan de Uchucuánico) y el *taki* (Santa Lucía de Pacaraos, San Juan de Viscas, San Miguel de Vichaycocha, Santa María Magdalena de Ravira, Santa Catalina de Collpa, San José de Baños, San Pedro Cárac, San Juan de Coto y San Juan Bautista de Lampián)

corresponde más o menos a las márgenes izquierda y derecha, respectivamente, del río Chancay. En efecto, todas las comunidades que registran *antis* están ubicadas al sur de la cuenca, en donde también se encuentra el pueblo considerado la cuna de este género musical: Sumbilca (cuyo cuaderno desgraciadamente aún está perdido). Los tres pueblos que rompen esta regla —San Miguel Vichaycocha, Santa Catalina de Collpa, y San Juan de Chauca— están asentados en las zonas más altas de la margen izquierda y pertenecieron al antiguo distrito de Pacaraos (en cuyos pueblos actuales solo se tocan y cantan los *takis*).

Además de los *takis* y los *antis*, las celebraciones del rodeo incluyen otro género musical: el *kiwyu*. Esta compleja danza, hoy casi extinta, toma su nombre de unas aves de altura (probablemente la perdiz más grande de los Andes) cuyo extraño comportamiento pretende imitar. No hemos encontrado datos de la existencia de una danza similar —que incluye música y cantos propios— en ninguna otra región de los Andes fuera del valle de Chancay[88]. Alejandro Vivanco recogió, además de las canciones y las creencias en torno a esta danza (cuyo nombre escribe *kiuyo*, *kihuyo*, o *quiullo*) en numerosos pueblos del valle. Pero logró obtener variantes musicales solo en cuatro de ellos: Santa Lucía de Pacaraos, San Juan de Viscas (ambos en el distrito de Pacaraos), San Pedro de Pirca (en Atavillos Alto) y San Juan de Coto (en el distrito 27 de Noviembre). Y Pacaraos, Viscas y Pirca son también las tres villas donde más música recogió. Así, estos cuadernos y fichas constituyen el único documento existente sobre esta especialísima manifestación cultural de los Andes. Sin sus descripciones, nuestras informaciones se reducirían a los meros recuerdos y a los tenues ensayos de hoy.

Publicamos los pentagramas tal y como se encuentran en los cuadernos originales: respetando el orden y los subtítulos originales. Solo hemos intervenido en aquellos casos donde un mismo tema está escrito en más de una hoja (en cuyo caso las reunimos en una sola), o donde dos temas distintos están unidos uno después del otro (en cuyo caso las titulamos separadamente).

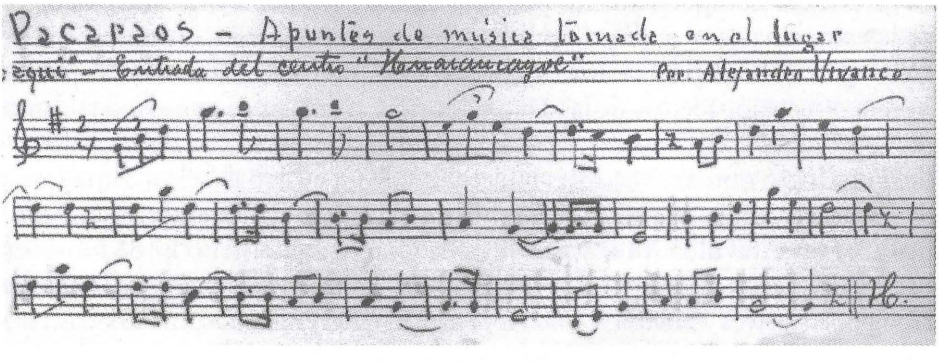
[88] Existen dos pueblos fuera de esta área donde este baile era hasta hace poco, practicado: Santiago de Huaros (distrito de Huaros, provincia de Canta, departamento de Lima) y San Pedro de Cajas (provincia de Tarma, departamento de Junín).

4.1. Distrito de Pacaraos

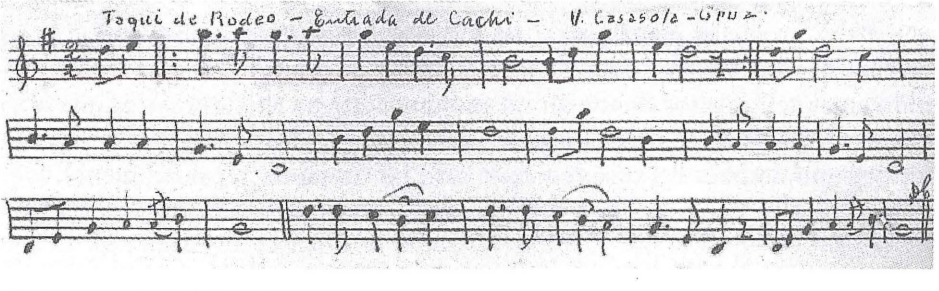
Música del rodeo en la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos (distrito de Pacaraos)

Fecha de arribo a la comunidad: 13/1/1963
Informante(s): Víctor Casasola Cruz, Lucila Barrientos vd. de G., y Sra. Goyoneche
Número de libreta de campo: 1

1. Taqui - entrada del centro Huarancayoc[89]



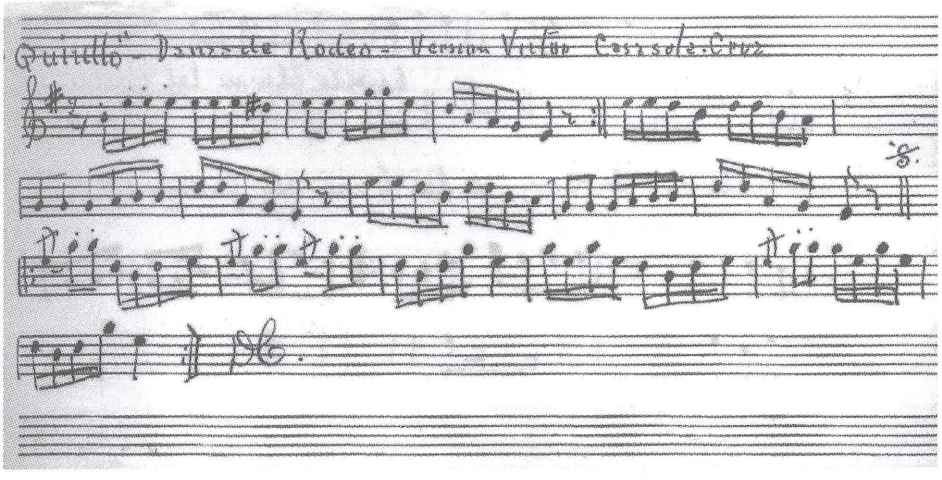
2. Taqui de rodeo - entrada de Cachi[90]



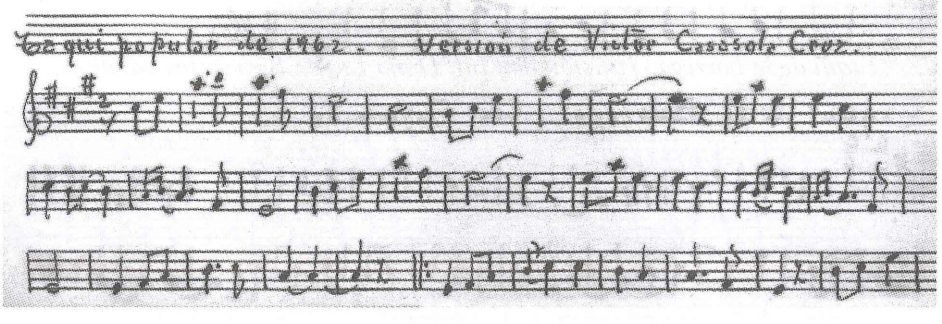
[89] «Centro Huarancayoc» se refiere a uno de los tres lugares por donde el ganado, durante el rodeo, es traído al pueblo desde las alturas. Las cuatro parcialidades del pueblo se dividen una amplia cumbre. Dos (que juntas forman una misma mitad del pueblo) descienden por el lado izquierdo y por el lado derecho. Las dos parcialidades restantes (que juntas forman la otra mitad del pueblo) descienden por el «centro», llamado Huarancayoc.

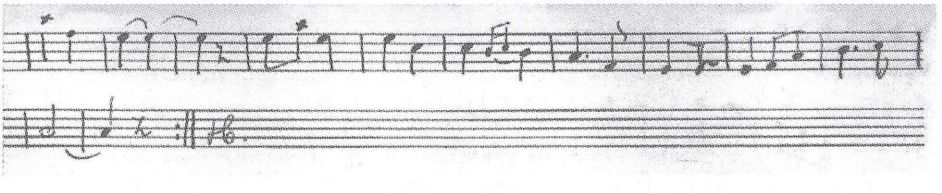
[90] «Entrada» se refiere al momento en que el ganado de una parcialidad desciende de las alturas e ingresa al pueblo. En este caso, *Cachi* parece referirse a la parcialidad denominada *Jatun Cachi*. Véase más arriba el testimonio sobre el rodeo de Santa Lucía de Pacaraos.

3. Quiullo - Danza de rodeo

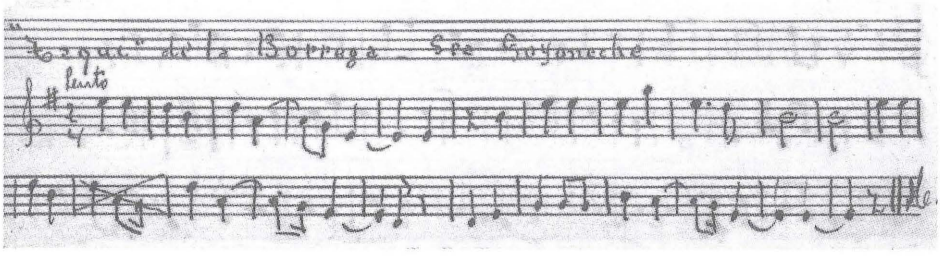


4. Taqui popular de 1962

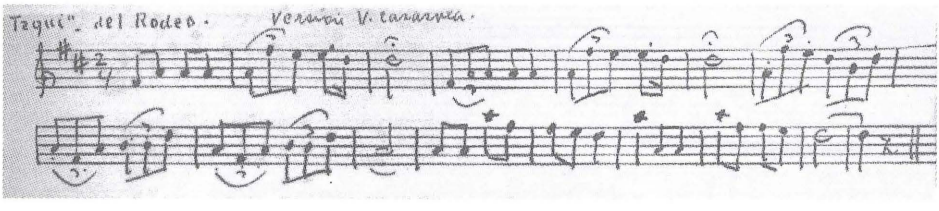




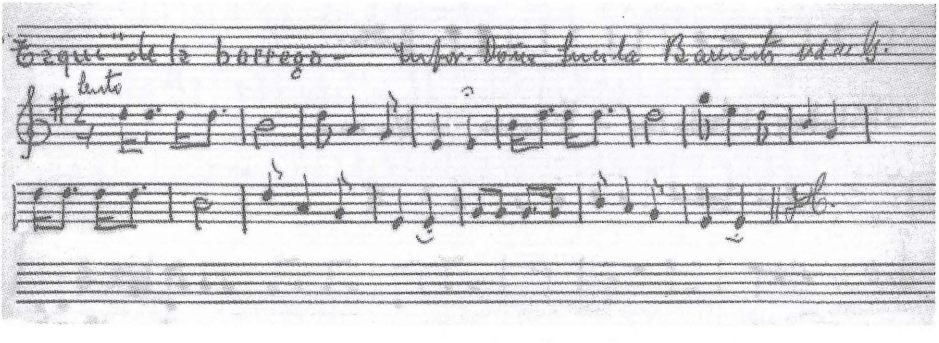
5. Taqui de la borrega - [versión de:] Sra. Goyoneche



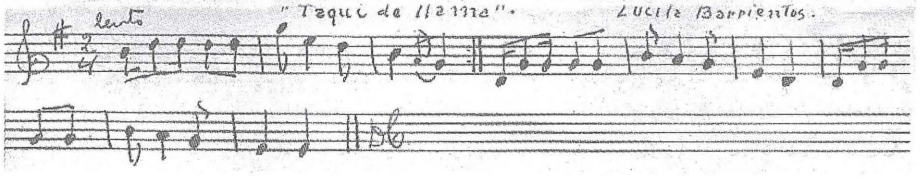
6. [Un] Taqui del rodeo. Versión [de] V. Casasola



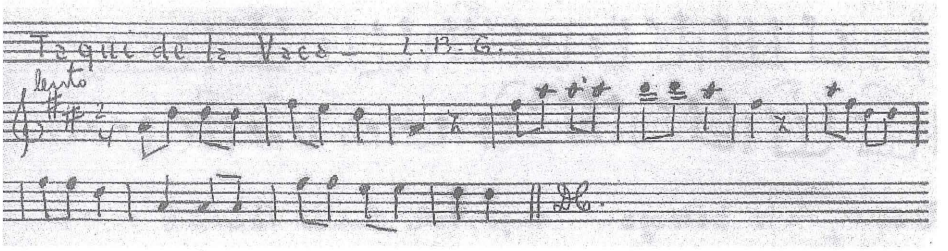
7. Taqui de la borrega - [versión de:] Inf. Doña Lucila Barrientos vd. de G.



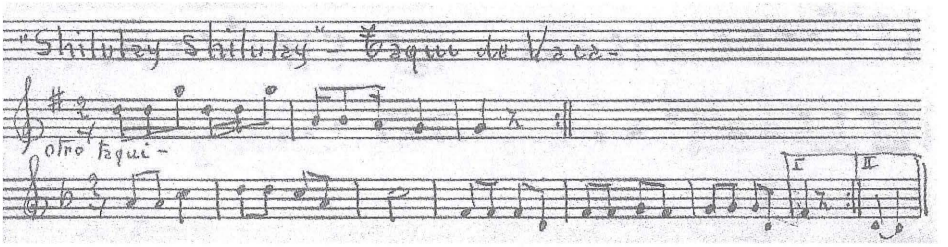
8. Taqui de llama - [versión de:] Inf. Doña Lucila Barrientos vd. de G.



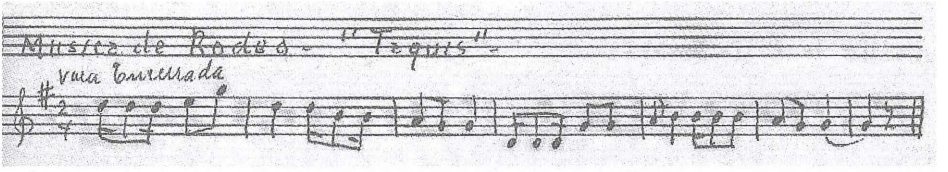
9. *Taqui de la vaca - L[ucila] B[arrientos] G.*



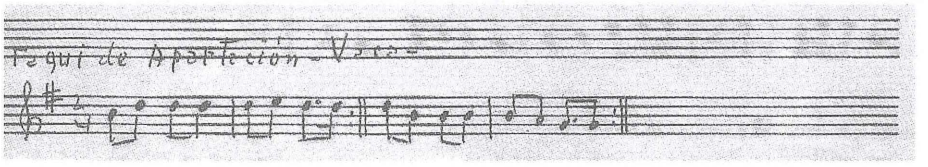
10. *Shilulay shilulay - taqui de vaca - y Otro taqui* [1]



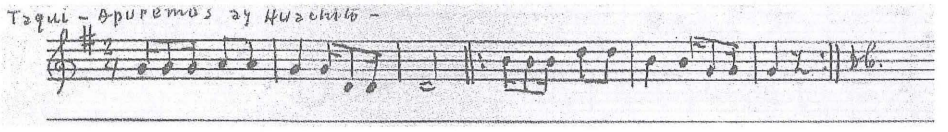
11. *Música de rodeo - Taquis - Vaca encerrada*



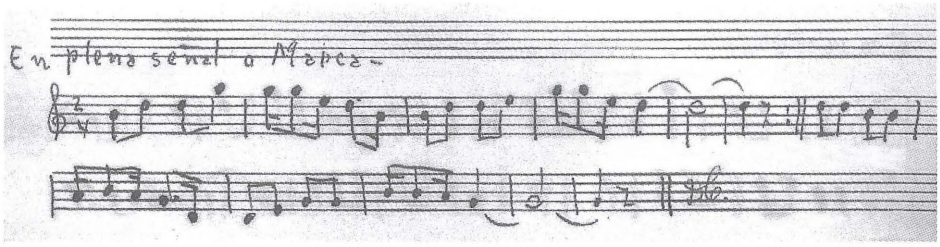
12. *Taqui de apartación - Vaca*



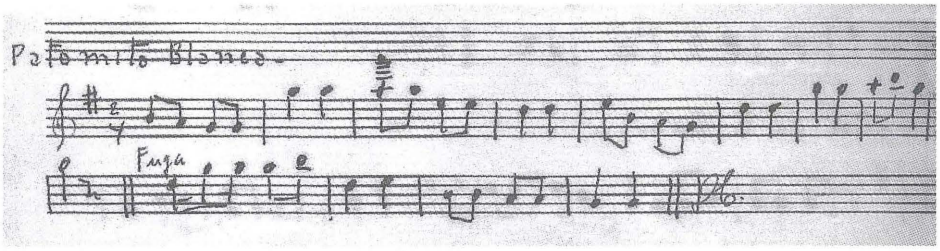
13. *Taqui - ¡Apuremos! ¡Ay, huachito!*



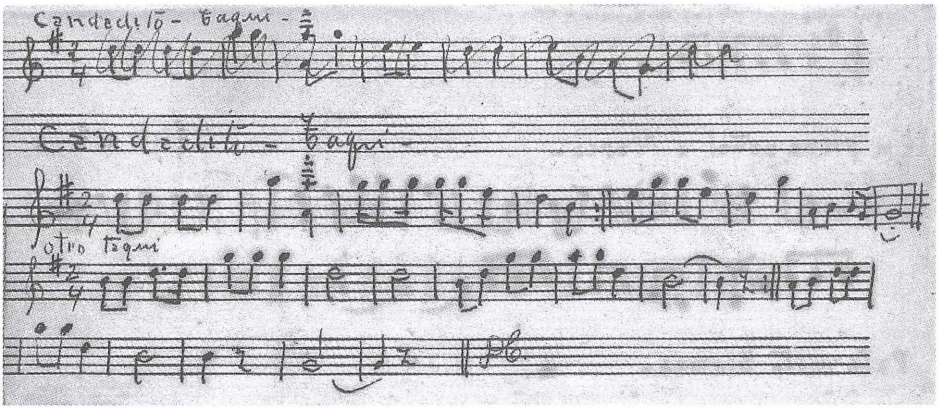
14. En plena señal o marca



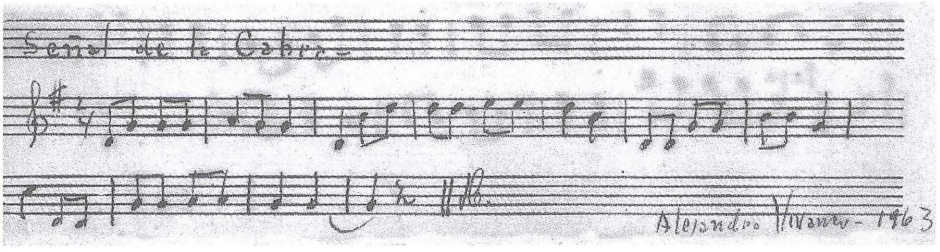
15. Palomita blanca



16. Candadito - Taqui [versión en borrador y final] - y Otro taqui [2]



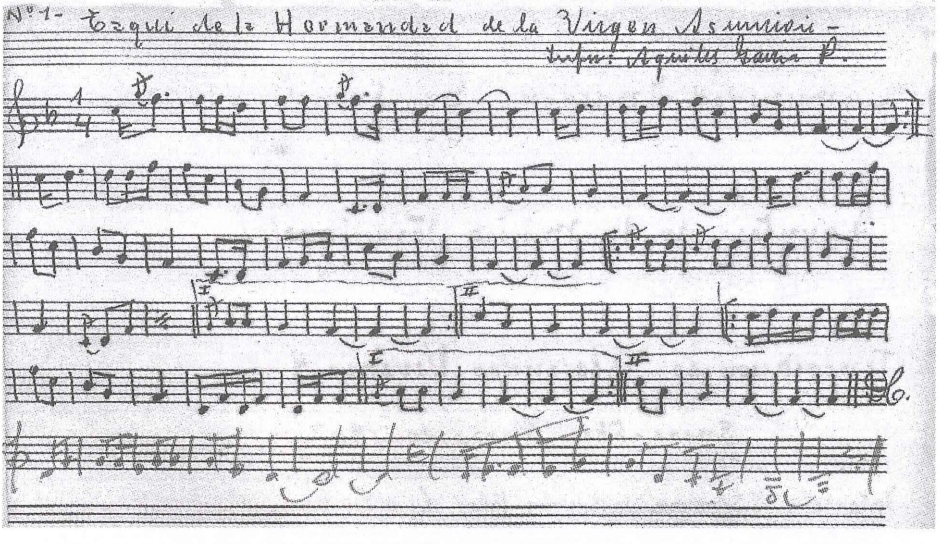
17. Señal de la cabra



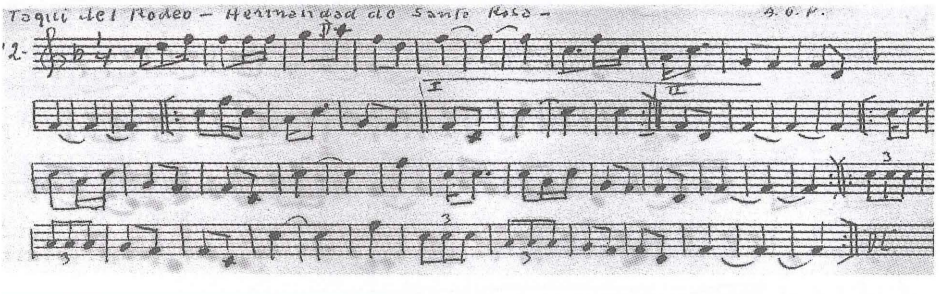
Música del rodeo en la comunidad de San Juan de Viscas[91] (distrito de Pacaraos)

Fecha de arribo a la comunidad: 14/1/1963
Informante(s): Aquiles García Pastrana
Número de libreta de campo: 1

1. *Taqui de la hermandad de la Virgen Asunción*

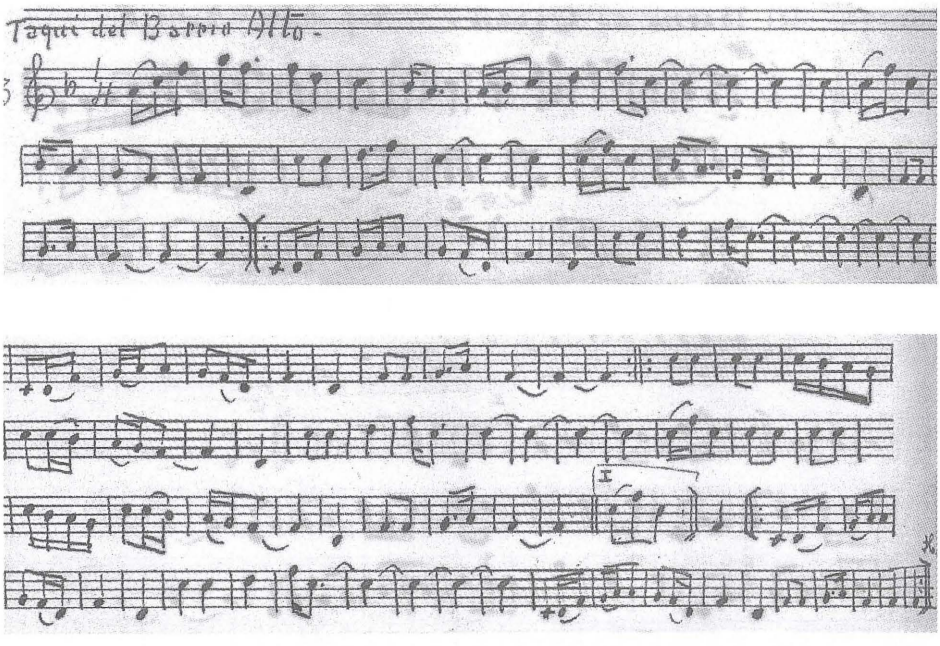


2. *Taqui del rodeo - Hermandad de Santa Rosa*

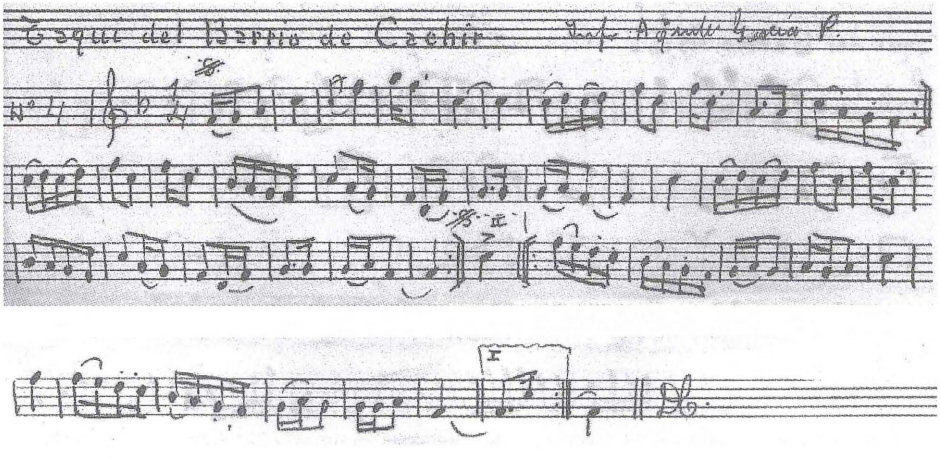


[91] Las hermandades de la virgen de la Asunción y de Santa Rosa son dos de las seis cofradías existentes en San Juan de Viscas. Como puede apreciarse en nuestra etnografía de Viscas y en el testimonio recogido por Vivanco, estas cofradías celebraban el rodeo de su propio ganado los días previos al rodeo del ganado familiar. Aquí vemos que no solo las hermandades utilizaban «tonadas» distintas, sino que también lo hacían las dos mitades (los barrios Alto y Cachir) en torno a los que se escructuraban las celebraciones del ganado familiar. Este afán diferenciador incluía, en el caso de las parcialidades, hasta la danza del *kiwyu*.

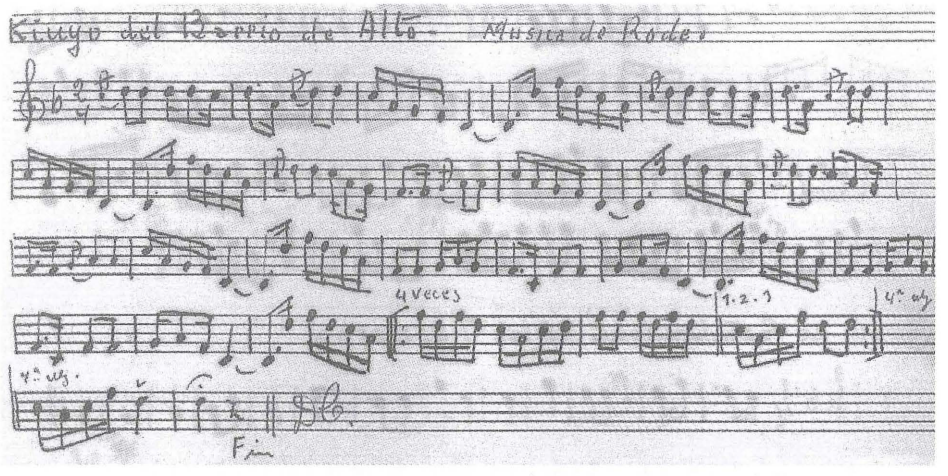
3. *Taqui del barrio Alto*



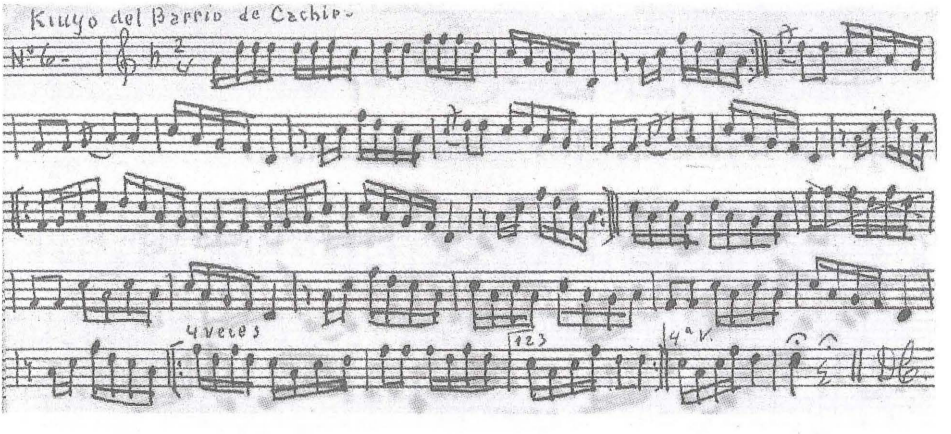
4. *Taqui del barrio de Cachir*



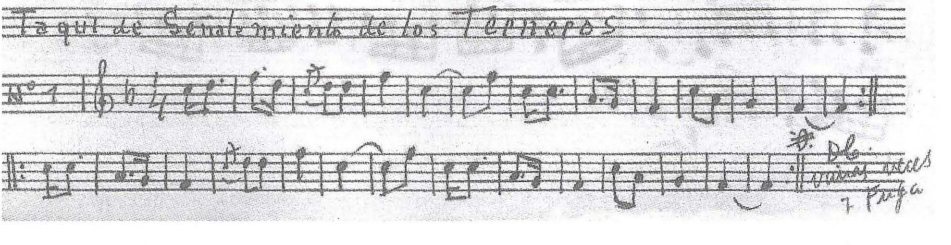
5. Kiuyo del barrio de Alto - Música de rodeo



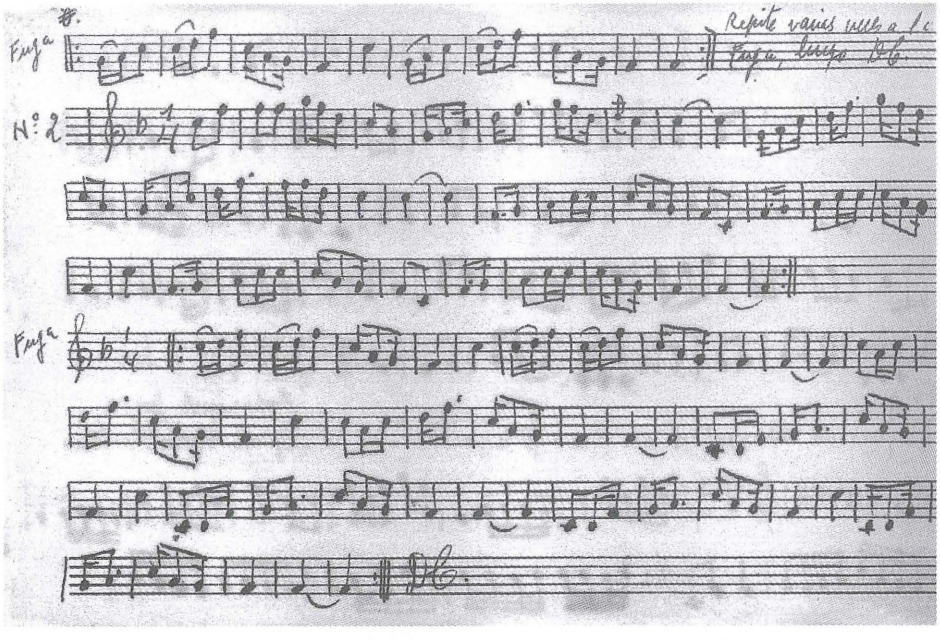
6. Kiuyo del barrio de Cachir



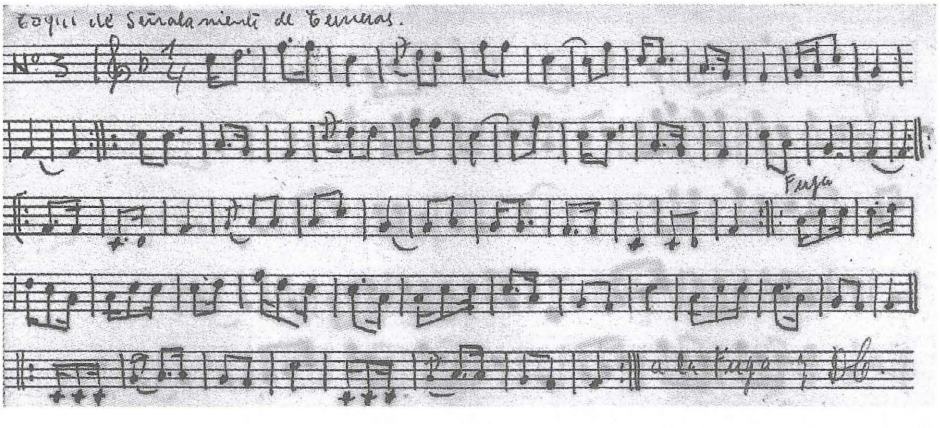
7. Taqui de señalamiento de los terneros n.º 1



8. *Fuga (de «taqui de señalamiento de los terneros n.° 1») y Taqui de señalamiento de los terneros n.° 2*



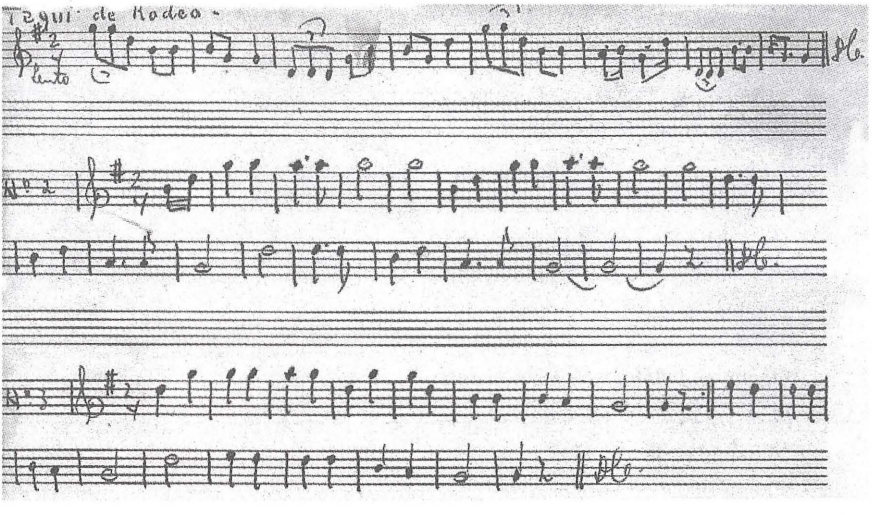
9. *Taqui de señalamiento de los terneros n.° 3*



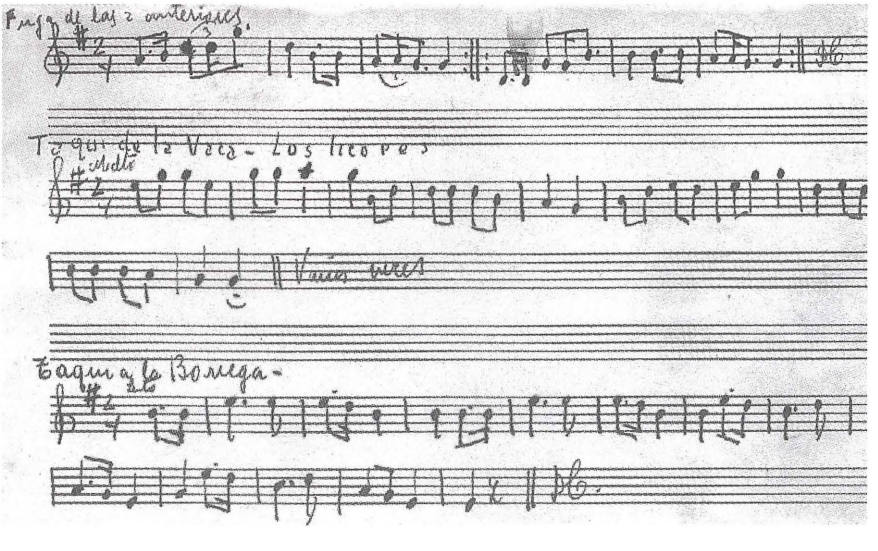
Música del rodeo en la comunidad de San Miguel de Vichaycocha (distrito de Pacaraos)

Fecha de arribo a la comunidad: 19/1/1963
Informante(s): [Desconocido]
Número de libreta de campo: 3

1. *Taqui de rodeo n.º 1, n.º 2 y n.º 3*



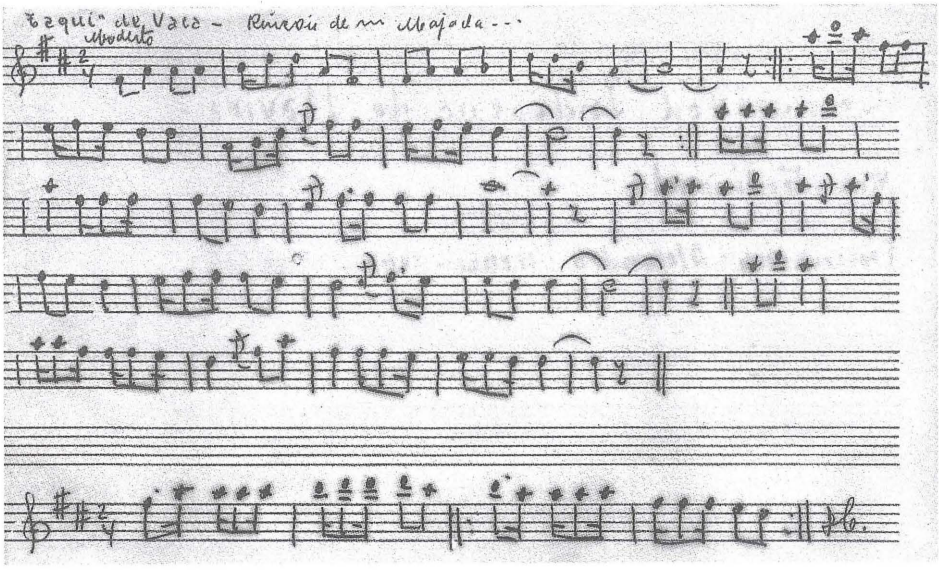
2. *Fuga de los dos [taquis] anteriores, Taqui de la vaca - Los licores - y Taqui a la borrega*



Música del rodeo en la comunidad de Santa María Magdalena de Ravira (distrito de Pacaraos)

Fecha de arribo a la comunidad: 31/1/1963
Informante(s): [Desconocido]
Número de libreta de campo: 5

1. Taqui de vaca - Rincón de mi majada

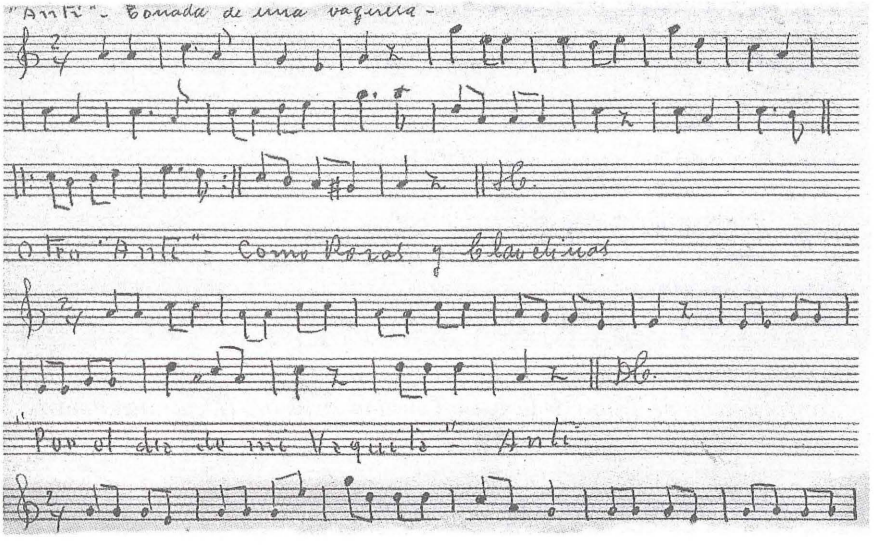


4.2. Distrito de Santa Cruz

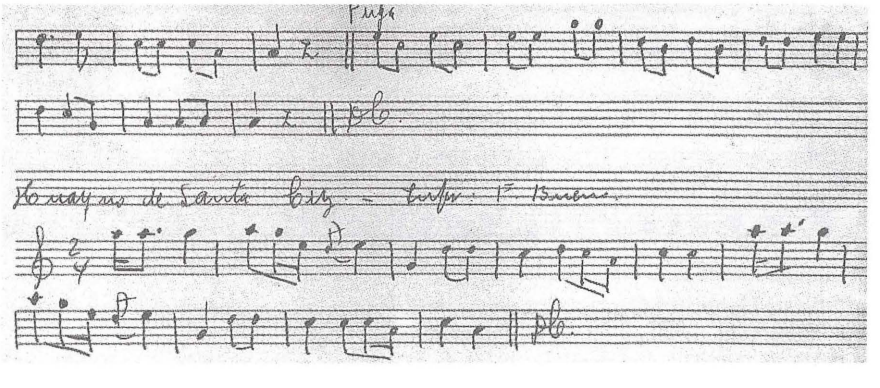
Música del rodeo en la comunidad de Santa Cruz de Andamarca (distrito de Santa Cruz)

Fecha de arribo a la comunidad: 25/1/1963
Informante(s): [Desconocido]
Número de libreta de campo: 4

1. *Anti. Tonada de una vaquera, Otro anti - Como rosas y clavelinas - y Por el día de mi vaquita*



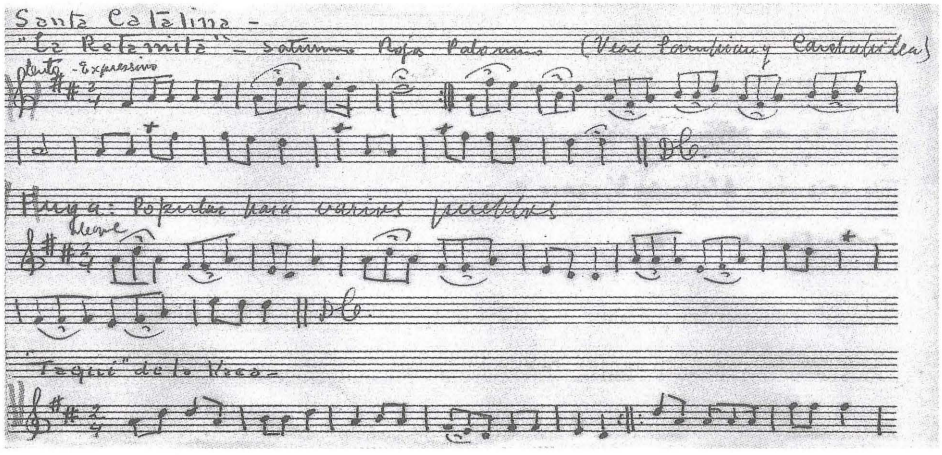
2. *Continuación de Anti por el día de mi vaquita y Huayno de Santa Cruz*



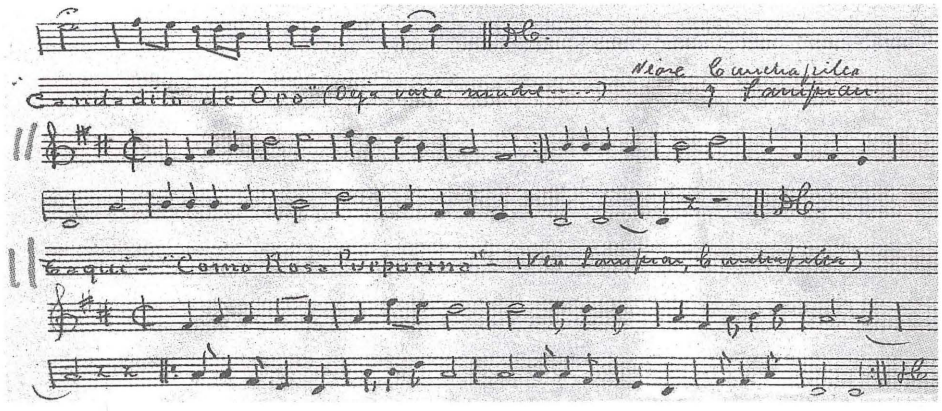
Música del rodeo en la comunidad de Santa Catalina de Collpa (distrito de Santa Cruz)

Fecha de arribo a la comunidad: 22/1/1963
Informante(s): Saturnino Rojas Palomino
Número de libreta de campo: 3

1. *La retamita,*[92] *Fuga popular para varios pueblos y Taqui de la vaca*



2. *Continuación de Taqui de la vaca, Candadito de oro (Deja vaca madre...)*[93] *y Taqui - Como rosa purpurina*[94]



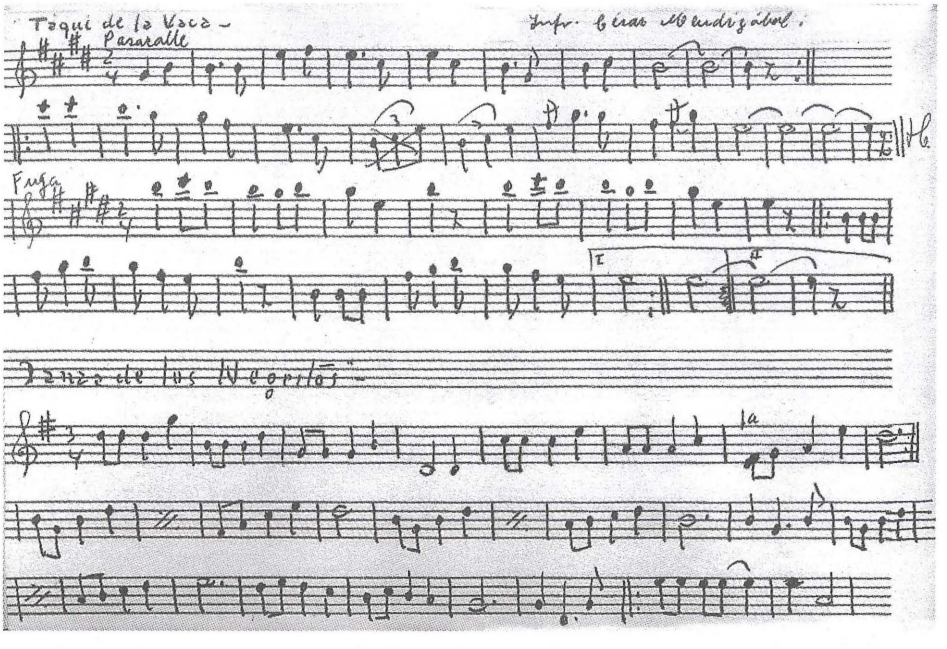
[92] Véase Lampián y Canchapilca. (Nota de A.V.)
[93] Véase Canchapilca y Lampián. (Nota de A.V.)
[94] Véase Lampián, Canchapilca. (Nota de A.V.)

4.3. Distrito de Atavillos Alto

Música del rodeo en la comunidad de San José de Baños (distrito de Atavillos Alto)

Fecha de arribo a la comunidad: 27/1/1963
Informante(s): César Mendizábal
Número de libreta de campo: 6

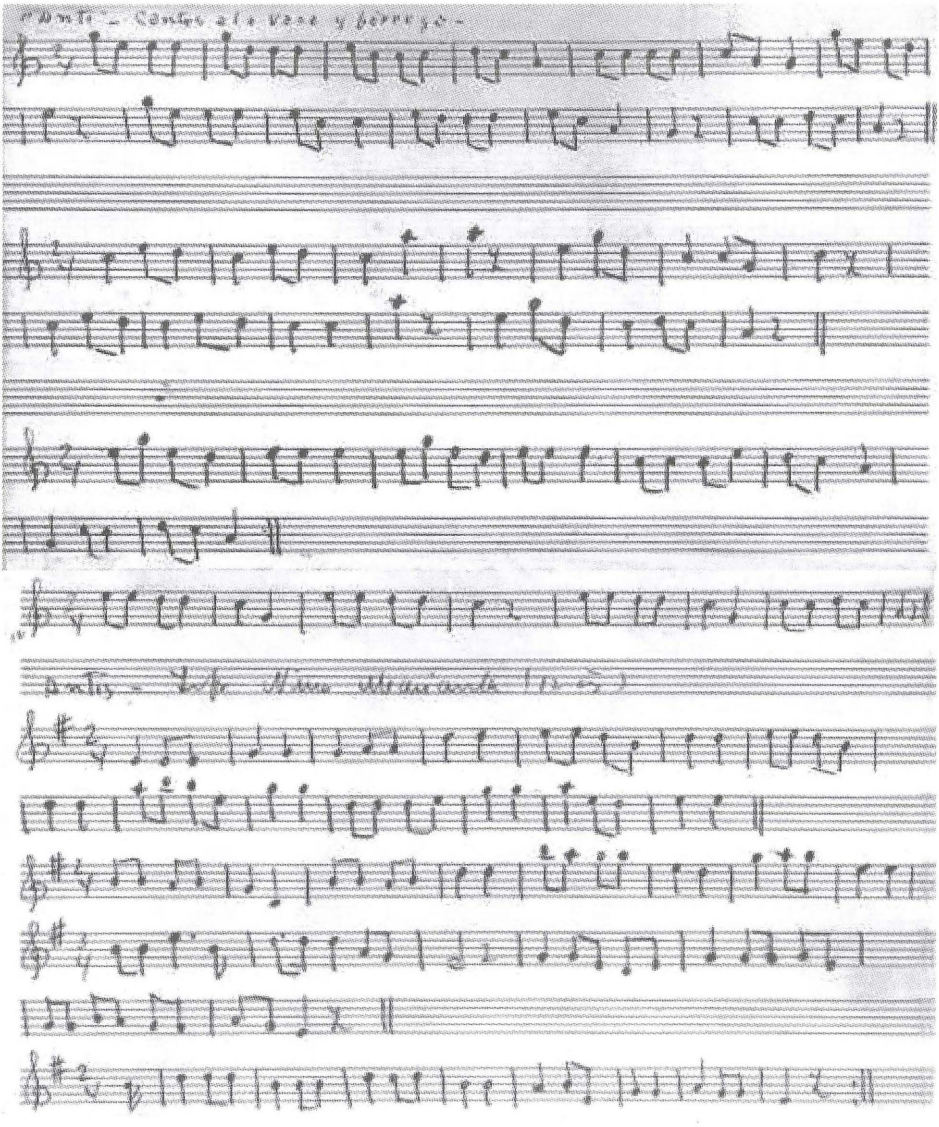
1. Taqui de la vaca (pasacalle y fuga) y Danza de los negritos



Música del rodeo en la comunidad de Nuestra Señora de la Concepción de Pasac (distrito de Atavillos Alto)

Fecha de arribo a la comunidad: 9/2/1963
Informante(s): Niña Mariana (12 años)
Número de libreta de campo: 6

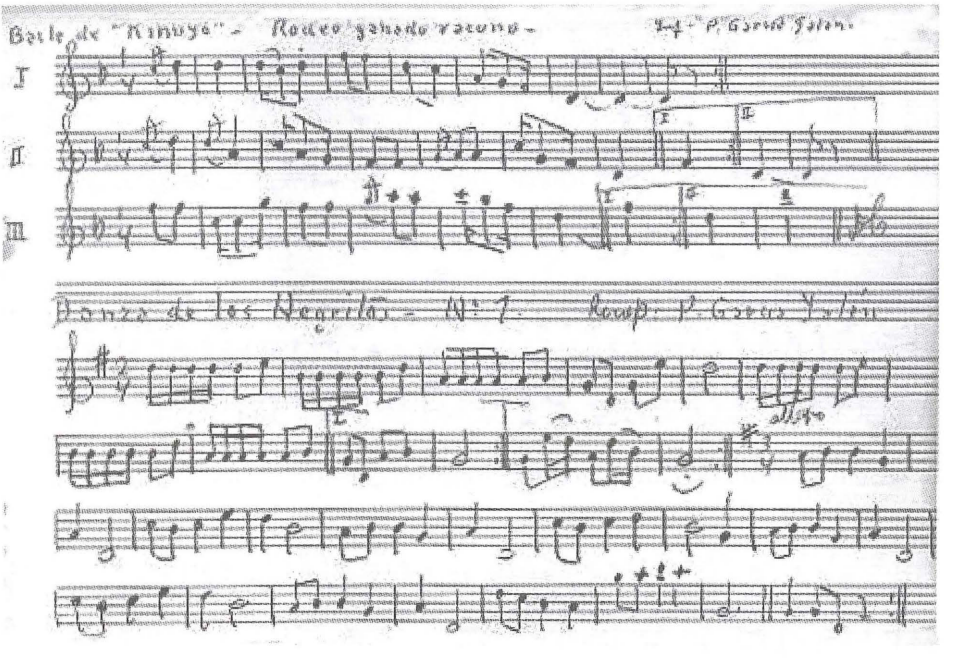
1. Anti - Cantos a la vaca y borrega [ocho temas]



Música del rodeo en la comunidad de San Pedro de Pirca (distrito de Atavillos Alto)

Fecha de arribo a la comunidad: 11/2/1963
Informante(s): P. García Yalán
Número de libreta de campo: 7

1. *Baile de Kihuyo - Rodeo ganado vacuno - y Baile de los negritos*[95]

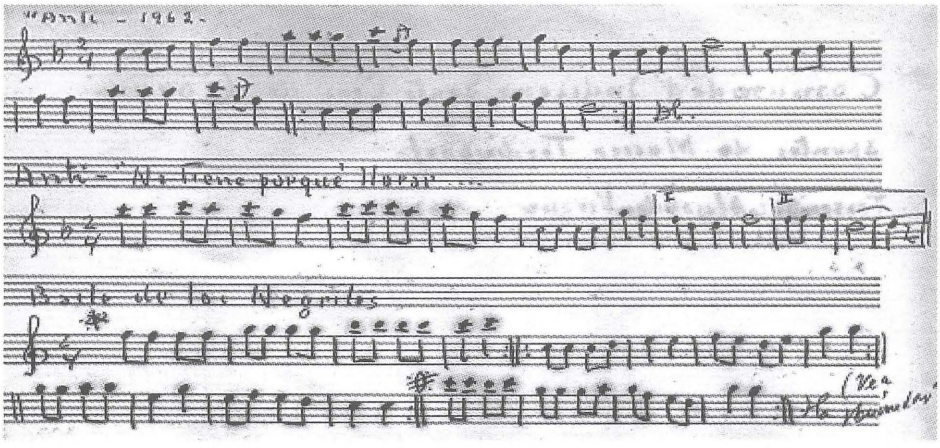


[95] Esta melodía, «baile de los negritos», no pertenece a los ritos de marcación de ganado; pero se encuentra a continuación de los temas anteriores.

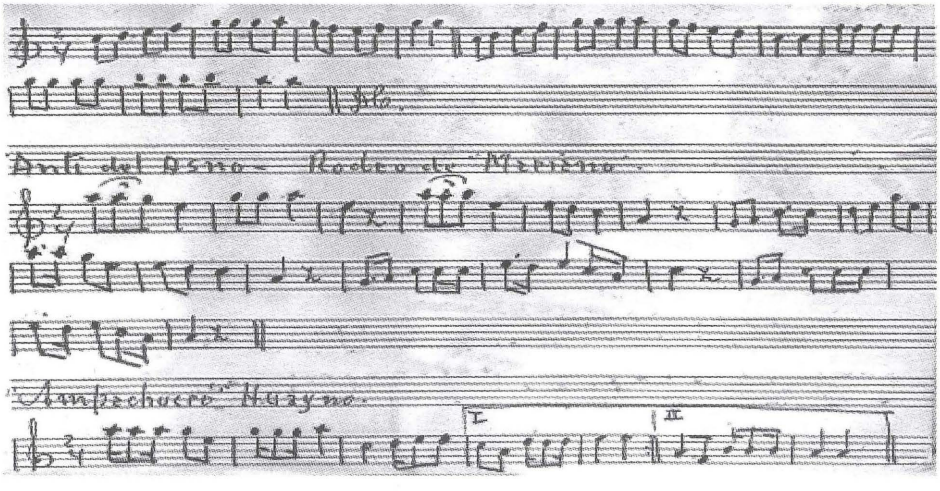
Música del rodeo en la comunidad de Santa Cruz de Cormo (distrito de Atavillos Alto)

Fecha de arribo a la comunidad: 17/2/1963
Informante(s): [Desconocido]
Número de libreta de campo: 8

1. *Anti 1962, Anti - No tiene porqué llorar - y Baile de los negritos*[96]



2. *Continuación de Baile de los negritos, Anti del asno - rodeo de Mariano - y Ampachucro (huayno)*



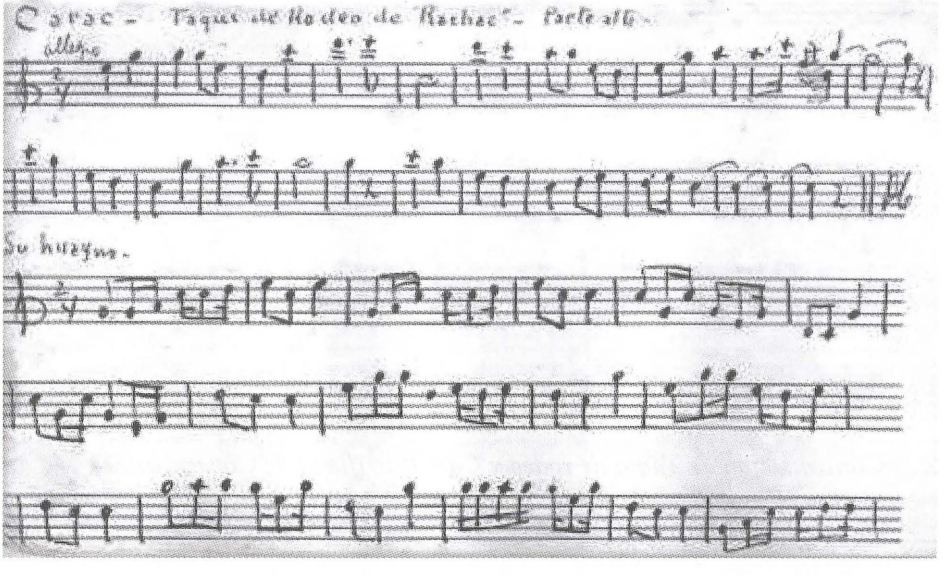
[96] Ver nota anterior.

4.4 Distrito de 27 de Noviembre

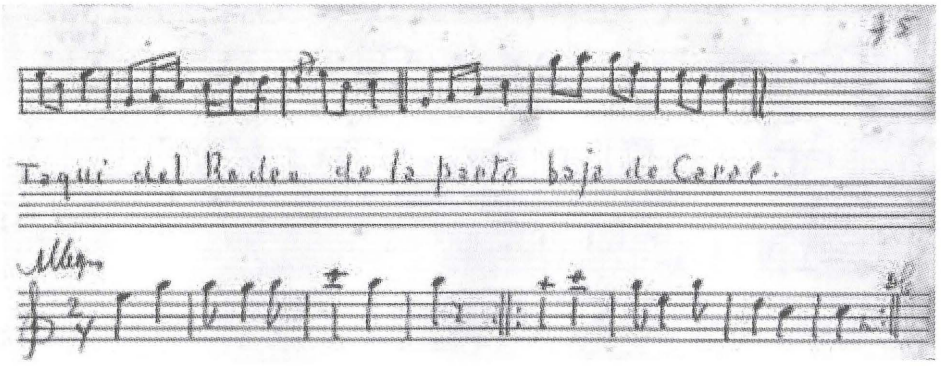
Música del rodeo en la comunidad de San Pedro de Cárac (distrito de 27 de Noviembre)

Fecha de arribo a la comunidad: 25/2/1963
Informante(s): [Desconocido]
Número de libreta de campo: 10

1. *Taqui del rodeo de Ráchac - parte alta*



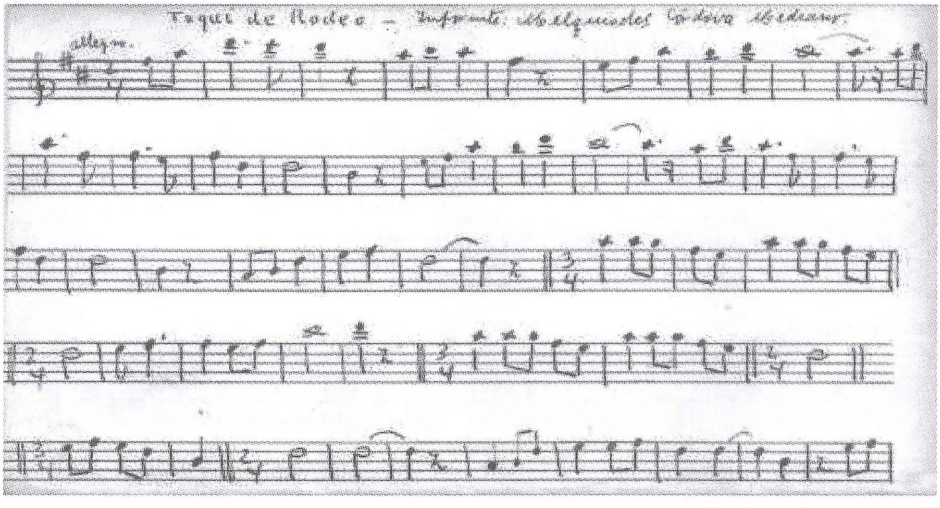
2. *Continuación de Taqui del rodeo de Ráchac - parte alta, Taqui del rodeo de la parte baja de Cárac*



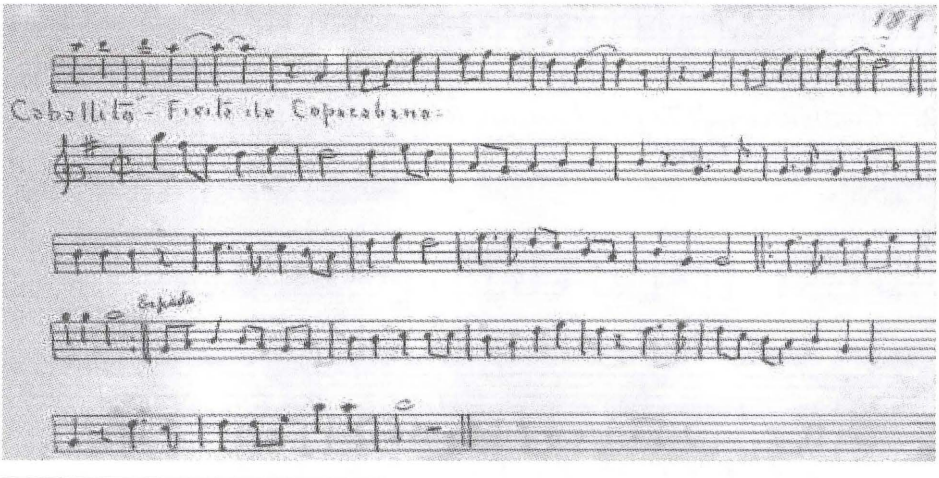
Música del rodeo en la comunidad de San Juan de Coto (distrito de 27 de Noviembre)

Fecha de arribo a la comunidad: 27/2/1963
Informante(s): Melquiades Córdova Medrano
Número de libreta de campo: 10

1. Taqui de rodeo

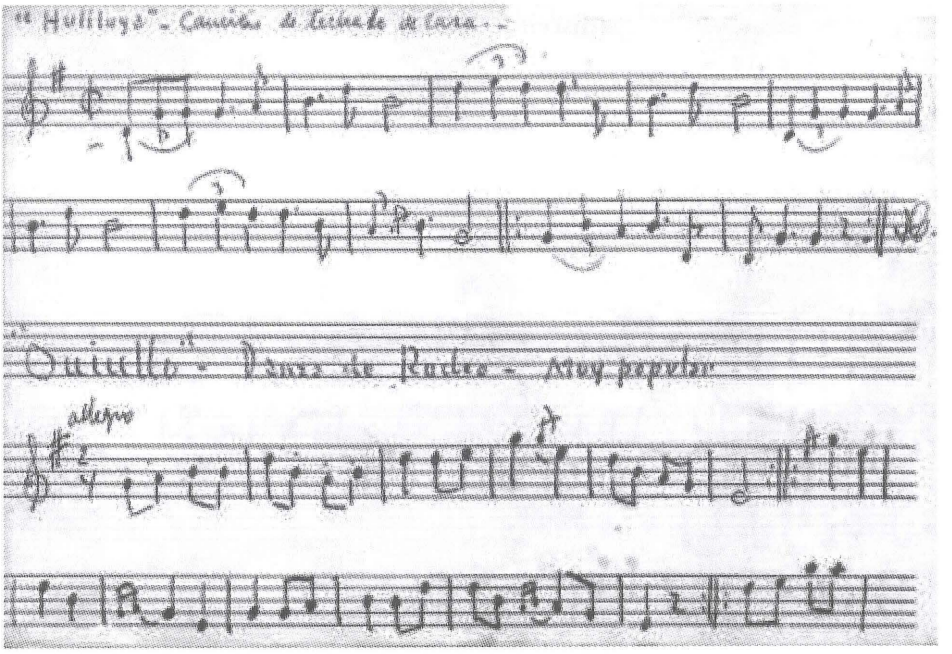


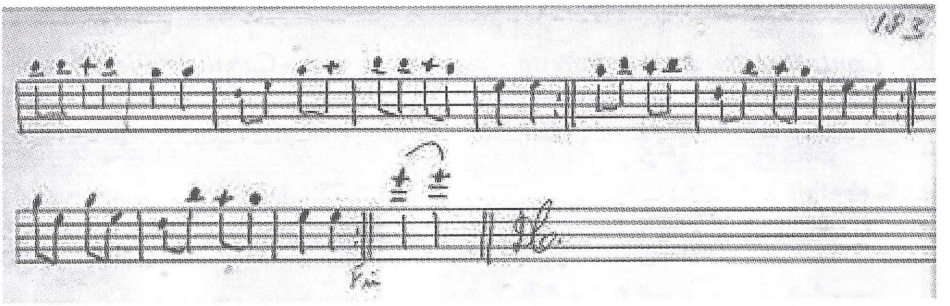
2. Continuación de Taqui de rodeo y Caballito (fiesta de Copacabana)[97]



[97] Ver nota n.° 95.

3. *Huliluya (canción de techado de casa)*[98] *y Quiullo - Danza de rodeo - Muy popular*





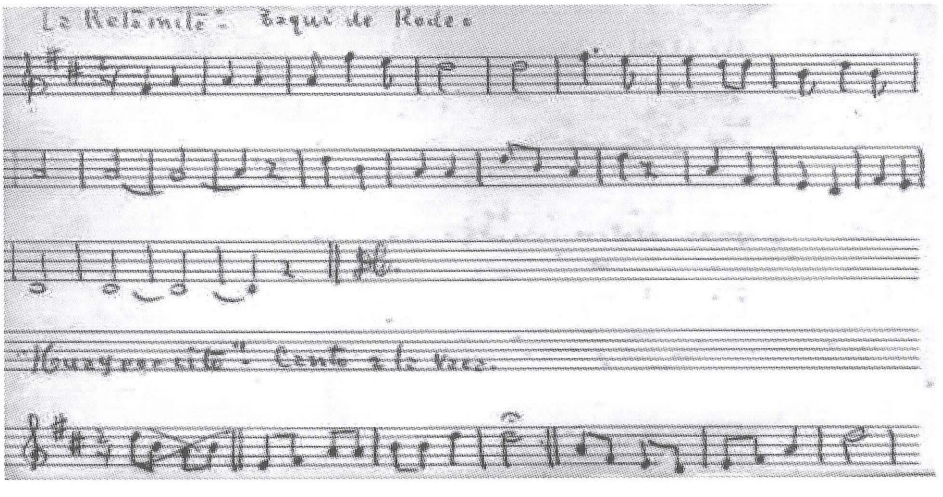
[98] Ver nota n.º 95.

4.5. Distrito de Lampián

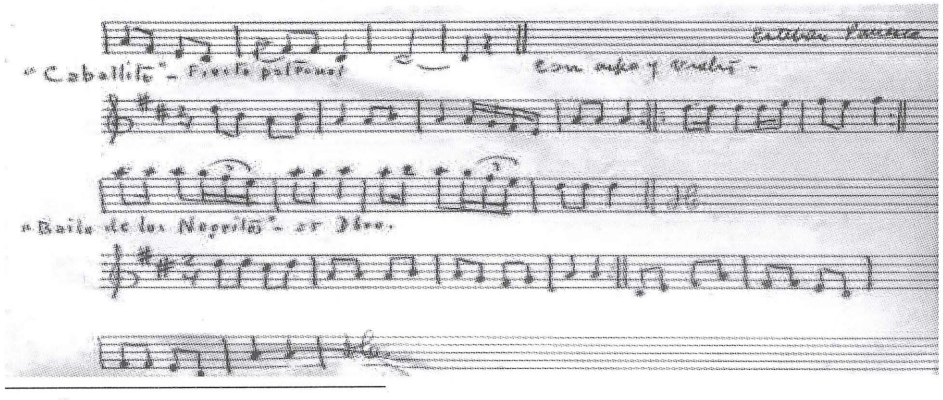
Música del rodeo en la comunidad de San Juan Bautista de Lampián (distrito de Lampián)

Fecha de arribo a la comunidad: 3/3/1963
Informante(s): Esteban Pariasca
Número de libreta de campo: 11

1. *La retamita - taqui de rodeo - y Huayrorcito - canto a la vaca*



2. *Continuación de Huayrorcito - canto a la vaca, Caballito (fiesta patronal)*[99] *y Baile de los negritos*[100]



[99] Ver nota n.° 95.
[100] Ver nota n.° 95.

Segunda parte

La unión extraordinaria: modelos y sentidos de los ritos en torno a la identificación del ganado en los Andes

La amistad es la ciencia de los hombres libres. Y no hay libertad sin inteligencia y sin comprensión recíprocas.

Albert Camus. 1945

III

Arrebatar y fecundar: concepciones en torno de los ritos de identificación del ganado en los Andes

Jamás sabremos si el otro, con el cual pese a todo no podemos confundirnos, opera, a partir de los elementos de su existencia social, una síntesis exactamente coincidente con la que hemos elaborado. No es preciso, sin embargo, ir tan lejos: solo es necesario —y para ello el sentimiento interno basta— que la síntesis, aun cuando sea aproximativa, pertenezca a la experiencia humana. Debemos asegurarnos de esto, puesto que estudiamos hombres, y como nosotros mismos somos hombres, contamos con esa posibilidad.

Claude Lévi-Strauss (1958)

1
Arrebatar y fecundar: programa general de los ritos en torno de la identificación del ganado en el valle de Chancay

> *Las comparaciones organicistas y las metáforas de inspiración mecánica, la creencia de que contar y medir definen la línea de distinción entre la ciencia y la tarea inútil —todo esto y muchos otros pretextos para pedir prestados elementos a otras disciplinas e inclinarse a ellas— han hecho más daño que bien a la sociología. Nuestra definición mínima presupone que la primera tarea de cada ciencia es reconocer su legítimo contenido.*
>
> Bronislaw Malinowski (1984 [1944]:34)

A través de la primera parte de este libro hemos podido apreciar un poco la variedad y riqueza del rodeo en el valle de Chancay. Ahora intentaremos acercarnos a la estructura general de los ritos de identificación del ganado en esta región. El modelo que estableceremos intenta aproximarnos a los ritos descritos en otras comarcas andinas (entre las cuales, los valles limeños muestran mayor proximidad con el caso estudiado). Los ritos de la sierra de Lima —y quizá, gracias a la etnografía de Villarreal (1959) sobre el caso de Huánuco, de los Andes centrales— parecen configurar un modelo más complejo del cual los ritos del sur andino serían solo una variante simplificada.[1] Nuestro análisis girará en torno a tres ejes fundamentales: la composición, el tiempo y el espacio de los rituales en cuestión.

1.1. Las variantes de los ritos en torno de la identificación del ganado

Según las acciones que los componen, los ritos para identificar el ganado de la sierra de Huaral pueden clasificarse de dos maneras distintas y excluyentes entre sí:

---

[1] El esquema que los estudios sobre estos ritos han seguido tradicionalmente es el siguiente: «víspera» y «día central» (Fuenzalida 1980 [1965], Quispe 1969, Isbell 1978 y Romero 1993 [1990]). Esta división tiene dos características principales que merman su utilidad para la comprensión de los ritos ganaderos de identificación: en primer lugar, está fundada solo en la etnografía propia del sur andino; y, en segundo lugar, la división corresponde a las ideas que los participantes se hacen del rodeo más que a los hechos que este implica.

A. Composición continua
En este caso, los acontecimientos del rodeo se suceden de modo consecutivo dentro de un solo periodo. Esta secuencia ininterrumpida de ritos es propia de pueblos como Santiago de Chisque (en Atavillos Alto), Santa Lucía de Pacaraos y San Juan de Viscas (en Pacaraos). En Viscas, por ejemplo, en nueve días de incesantes celebraciones, los acontecimientos se suceden desde los preparativos para el acopio del ganado hasta su despacho final a las alturas.

B. Composición discreta
En este caso, las fases del rodeo están separadas en dos periodos más o menos distantes entre sí. En el primer periodo de las celebraciones (llamado «control») se llevan a cabo todos los ritos previos a la identificación del ganado. En el segundo periodo (llamado «marcación») se festejan todos los rituales posteriores a la identificación del ganado, incluido este. Un ejemplo claro de este tipo de rodeo es el que celebran los comuneros de San Cristóbal de Huascoy, en el distrito de Acos. Allí, la primera etapa ocurre en mayo, mientras que la segunda no se festejará sino hasta agosto.[2]

1.2. Los tiempos o movimientos fundamentales de los ritos en torno de la identificación del ganado

Desde la perspectiva del tiempo —esa cualidad del movimiento en la filosofía aristotélica—, el rodeo posee un movimiento de unión y otro de escisión. Ambos movimientos, de ejecuciones sucesivas y direcciones opuestas, están rodeados por dos maniobras. La primera de ellas se encarga de preparar el escenario de los acontecimientos. La segunda, en cambio, marca su colofón. A manera de una obertura y de un corolario, de una secuencia inicial y otra final, estas breves operaciones rodean los movimientos de unión y separación que dan vida al rodeo.

[2] Es notoria la coherencia de estas fechas con el ciclo estacional del valle. La fecha de la reunión del ganado por los hombres es mayo: uno de los primeros meses en que el ganado tiene la posibilidad de descender a las cercanías del pueblo gracias a los pastos que la lluvia ha multiplicado. Mientras que en agosto, cuando se marca el ganado, sucede lo contrario: el pasto fresco y las dehesas cercanas al pueblo han sido agotadas por la sequía. La partida del ganado a las alturas, donde aún subsisten grandes extensiones de pastos, es pues inminente; por tanto, su identificación, más necesaria que nunca.

A. Secuencia inicial: obertura

Los preparativos del rodeo incluyen siempre la elección y el reconocimiento de sus autoridades y auspiciadores principales: los «capitanes». Además de las celebraciones en torno a los capitanes, existen otras ligadas a las cofradías en las que se agrupan los habitantes de la comunidad.

B. Primer movimiento: la reunión

El primer movimiento fundamental de los ritos en torno a la identificación del ganado, abarca tres momentos dirigidos a la reunión: A. del ganado, B. del ganado y los hombres, y C. de los hombres. Esta triple unión coincide, además, con el primer periodo de los rodeos de composición discreta (llamado regionalmente «control»).

B.1. La reunión del ganado. El acopio de las reses precisa de la selección, agasajo y despedida de los arreadores (llamados «vasallos») que, bajo el mando de los capitanes, partirán a las alturas en busca del ganado. La selección de los vasallos es hecha por las autoridades cotidianas (cuya reunión toma el nombre de «directiva comunal»). Estas dan a conocer la nómina de elegidos el día del reconocimiento público de los auspiciadores de la herranza. Usualmente después de haber pernoctado en las alturas, los vasallos proceden a reunir el ganado en rediles separados según la parcialidad a la que pertenecen. Una vez reunido, el ganado será vigilado hasta el día en que el auspiciador de las celebraciones ordene su descenso al pueblo.

B.2. La reunión del ganado y los hombres. El día del descenso del ganado, de madrugada, cada una de las parcialidades envía una comitiva al encuentro de los jóvenes arreadores, en los rediles de las alturas. Los criadores se agrupan en las breves explanadas de los cerros más cercanos al redil. Allí están los capitanes con sus bordones adornados, la banda de música, las mujeres que atavían y dan de beber, y personajes jocosos como la *mamala* y el guardián. La otra mitad de los criadores espera cerca del corral del pueblo. Al mediodía, los vasallos comienzan a arrear las reses y los ganaderos (llamados «crianderos») se sujetan de las manos formando círculos. El ganado, los vasallos y la ronda de criadores de ambas parcialidades entran consecutivamente al pueblo. Descienden, bajo una lluvia de confites, hasta el gran redil del pueblo. Cuando llega la noche, un puñado de arreadores permanecerá velando el ganado mientras el resto de participantes se ocupa de otras celebraciones, lejos del redil.

B.3. La reunión de los hombres. El día del descenso del ganado, antes que anochezca, se ofrece un gran banquete cerca del corral donde están las reses. Allí, las criadoras y sus hijas sirven suntuosos platos en largos manteles extendidos sobre la hierba y en torno a los cuales se sientan los hombres. Todo el pueblo está reunido, los niños juegan, los hombres beben y comen, las mujeres sirven. La competencia entre parcialidades es menguada por las invitaciones recíprocas de los auspiciadores contrincantes a comer de sus mesas. En algunos pueblos (como en San Agustín de Páriac-Huayopampa), esta reunión de los habitantes del pueblo es fundida con la custodia nocturna del ganado que se encarga a unos cuantos arreadores. Sin embargo, es más común que se realice en el pueblo, donde siguen al banquete la competición en inmensas rondas o las visitas a las casas de los criadores en comparsas.

C. Segundo movimiento: la dispersión

El segundo movimiento operado por los ritos ganaderos de identificación es contrario al primero: se dirige a una división del ganado y de los hombres. Este movimiento coincide, además, con la segunda etapa de los rodeos discretos (llamada «marcación»). Comienza con la separación del ganado en manadas particulares y concluye con su despacho a los pastos que sobreviven en las zonas más altas de la puna (a excepción de un pequeño grupo que, con fines comerciales inmediatos, es mantenido en alfalfares).

C.1. La separación del ganado. El día de la separación del ganado (llamada «apartación»), cada uno de los criadores del pueblo acude al redil del pueblo en busca de sus reses. Las autoridades cotidianas, apostadas en la puerta del corral, reciben el pago de los ganaderos (abonado según el número de reses que retiran). Las manadas particulares son llevadas a los rediles de sus propietarios. En los casos en que las reses no son retiradas del redil comunal, estas son, por lo menos, separadas por sus dueños dentro del mismo cerco.

C.2. La separación de los hombres. Dentro o fuera del redil comunal, cada propietario procede a identificar su ganado mediante las técnicas usuales. Todos marcan las ancas y los hocicos de sus toretes, pero cada uno imprime su nombre propio. Todos encintan las orejas de sus vacas, pero cada uno usa una combinación de colores propia. Finalmente, todos mutilan sus ternillas, pero cada quien lo hace de un modo específico. Una de las muestras más saltantes de esta separación de los hombres, la constituye el bordón que cada propietario ostenta y diseña a su gusto durante este día.

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.

C.3. La separación del ganado y los hombres. La separación del ganado y los hombres —llamada «despacho»— se lleva a cabo una vez que aquel ha sido identificado por estos. Entonces, los criadores y sus familiares arrean el ganado en dirección a las afueras del pueblo. Los acompañan los conjuntos musicales, las rondas y la lluvia de confites y serpentinas. Solo el ganado atraviesa las capillas apostadas en los caminos. Mientras las reses ascienden rumbo a las majadas de las alturas, los criadores y su comitiva se detienen al lado de los oratorios que marcan el fin del pueblo y el comienzo del campo o la pampa. En el camino de regreso al hogar del ganadero, las rondas, los cantos y la música continúan.

D. Secuencia final: el entierro de las señales[3]

Las celebraciones del último acto del rodeo giran en torno al entierro de los saldos de la identificación del ganado (llamados «señales»): las cintas viejas, la pelambre y los trozos de orejas extraídos. Estos restos son enterrados junto con otros objetos a modo de ofrendas: claveles, cántaros llenos de monedas y diversos tipos de licores. No todos los criadores en el valle de Chancay celebran este rito final. En algunos comunidades, como San Miguel de Vichaycocha, los criadores entierran sus señales en parajes de las alturas más o menos conocidos por todos, sobre todo en los manantiales de agua. En otros pueblos, como San Juan de Viscas, estos objetos son enterrados cerca de las casas o de los rediles familiares. Además de esta variación de lugar, se observa otra de conocimiento: el lugar donde se entierran los saldos de la identificación puede ser secreto, conocido solo por los criadores, o puede tener un carácter más bien público. Mientras las ceremonias realizadas en la puna tienden a la discreción, las celebraciones llevadas a cabo en el pueblo suelen utilizar lugares conocidos por todos. La correspondencia, sin embargo, no es exacta, pues Alejandro Vivanco registra casos de entierros secretos en el pueblo (que son pretexto de una competencia entre los participantes para hallar el lugar exacto).

[3] Creemos que las ceremonias de enterramiento de señales —si bien siguen a las celebraciones del rodeo— no son parte específica de él. Comparten su lógica pero muestran un conjunto distinto de ritos que tienen como centro, en vez del ganado, a los espíritus que moran en los cerros. En muchas regiones andinas, estas entidades, llamadas *wamani* o auquillo, son ofrendadas periódicamente con diversos fines. Uno de estos objetivos enlaza el enterramiento de las señales con el rodeo: la conservación del ganado en el territorio de los auquillos: las alturas.

1.3. Los espacios: el pueblo y las alturas

Las celebraciones del rodeo tienen dos espacios fundamentales: aquel donde habitan los hombres (la villa o el pueblo a veces llamados «comunidad») y aquel donde habita el ganado (los pastos de puna llamados «pampas» o «alturas»). Las alturas están conformadas por los extensos pastizales ubicados por encima de las tierras cultivables. El límite entre los pastizales y los terrenos de cultivo que suelen rodear a la villa de la comunidad se encuentra entre los 3 500 y 3 700 metros sobre el nivel del mar. Los pueblos del valle de Chancay, aun los más altos, se encuentran asentados por debajo de este nivel.

El espacio del pueblo adquiere un sentido propio o figurado según consideremos una u otra variante de los ritos ganaderos de identificación. O, más específicamente, depende del modo en que el ganado es finalmente traído de las alturas y encerrado en el redil comunal (movimiento B.2). Tiene un sentido propio cuando el ganado desciende hasta el pueblo (como sucede en la comunidad de San Juan de Viscas). Y tiene un sentido figurado cuando el pueblo entero —con todos sus miembros y todos sus usos— asciende hasta el redil comunal ubicado a pocos kilómetros de la villa (como en la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos).[4]

Ambos escenarios, el pueblo y las alturas —moradas de los hombres y del ganado, respectivamente— se reparten pues todas las acciones realizadas en los ritos en torno a la identificación del ganado. Por un lado, los acontecimientos centrales —desde el descenso del ganado (B.2) hasta su identificación en manadas particulares (C.2)— se desarrollan en el espacio de los hombres. Mientras que los eventos periféricos —la reunión inicial del ganado (B.1) y su despacho final una vez identificado (C.3)— se desenvuelven en las alturas. Finalmente, los movimientos que marcan el inicio de los acontecimientos (A) y su conclusión definitiva (D) oscilan, según los casos, entre ambos escenarios. Se puede elegir a las autoridades y auspiciadores rituales en las alturas (durante la limpia de acequia, como en San Juan de Viscas) o en el pueblo (durante el primer cabildo de cada año, como en Santa Lucía de Pacaraos).

La correspondencia entre los movimientos y los escenarios del rodeo puede resumirse en el cuadro n.º 23 (donde los signos «+» y «–» designan, arbitrariamente, los valores «pueblo de los hombres» y «alturas de la comunidad»).

[4] Según los testimonios más antiguos (recogidos por Vivanco y reunidos en la sección anterior), el ascenso del pueblo parece tratarse del caso más generalizado hace cuatro décadas, mientras el otro —es decir, el caso en que el ganado desciende hasta la villa de los hombres— parece predominar solo en la actualidad. Cf. el apartado *Las afinidades electivas*, más adelante.

Antes de terminar, queremos representar la estructura de estos ritos ganaderos —apoyándonos en la vieja tradición del formalismo textual— de modo que nos permita resumir lo expuesto (véase cuadro n.° 24).

Cuadro n.° 23
Correspondencias entre las acciones y los escenarios del rodeo

Acciones (movimiento)	Etapas (tiempo)	Escenarios (espacio)
A	Inicio	+/–
B.1	Reunión	–
B.2		+
B.3		
C.1	Dispersión	
C.2		
C.3		–
D	Fin	+/–

Cuadro n.° 24
Modelo de los ritos de identificación del ganado en el valle de Chancay

Estructura formal	Contenido invertido			Contenido enunciado		
	Correlacionado	Tópico		Tópico		Correlacionado
Tiempos	Secuencia inicial	Reunión		Dispersión		Secuencia final
Espacios	+ / –	–	+	+	–	+ / –
Secuencias	A	B.1	B.2 ^ B.3	C.1 ^ C.2	C.3	D

2
El peligro y su conjuración: valores en torno del hábitat del ganado

Los nombres más difundidos en los Andes de los ritos que tratamos tienen origen castellano: «marcación», «conteo», «rodeo», «señalamiento» y «herranza» (o, como dicen en algunas comarcas, *señalakuy*[5] y *jerroy*). Además de estos términos,[6] conocemos solo un nombre propiamente quechua (Brougere 1988), *t'inkachiy*, usado para aludir a ese conjunto de ritos siempre variables pero con un mismo objetivo en común: la buena administración del ganado (que implica su correcta contabilidad, clasificación e identificación). Estas son prácticas y objetivos conscientes para los criadores que cantan y bailan todos los años en las herranzas andinas. Trátese de individuos, familias, cofradías o comunidades, lo que todos buscan en la herranza es, pues, que el ganado de su propiedad sea reconocido como tal. Ante esta variedad, nosotros hemos optado más de una vez por llamar a estos ritos de un modo más general y descriptivo: ritos de identificación del ganado.

---

[5] *Señalakuy* proviene de la unión de «señalar» y dos sufijos quechuas: *-ku* e *-y*. El sufijo *-ku* «tiñe de un matiz afectivo la expresión, que de otro modo resulta objetiva y fría o indiferente» y «encarece afectivamente la acción verbal» (Cerrón-Palomino 1976b: 188-189). Así, el simple acto de cercenar las orejas del ganado podría expresarse perfectamente con el término *señala-y* (el sufijo *-y*, vuelve nombres a los verbos: *señala-y* es pues «señalamiento»). Que en vez de este término, se prefiera usar *señala-ku-y*, parece insinuar que no se trata de una acción que se pueda realizar fría y desapasionadamente. Así, quien dice *¡Mikhu-y!* (*mikhu-* significa «comer») está exigiendo de modo imperativo que alguien coma, está reclamándolo sin ninguna cortesía. Pero basta que agreguemos el sufijo *-ku*, y digamos *¡Mikhu-ku-y!*, para que la orden de comer se torne en un pedido cortés, en un delicado ofrecimiento de comida. La diferencia que un quechua percibiría entre ambas expresiones sería aproximadamente la misma a la que nosotros percibiríamos entre enunciados como «¿Quiere usted servirse un plato de comida?» y «¡Coma!». Ambas expresiones son pues sentidas de modos muy diferentes y pertenecen a contextos generalmente distintos.

[6] Existe una denominación castellana adicional (característica de los departamentos de Junín y Huancavelica) para los ritos del rodeo: «Santiago». Dejaremos para más adelante el estudio de este nombre, que nos recuerda la adscripción del ganado comunal de Vichaycocha al jefe supremo de las huestes celestiales: San Miguel Arcángel. Uno de los miembros del proyecto que estudió el valle de Chancay en la década de los sesenta, anotaría las relaciones entre ambos íconos cristianos en una herranza de Huancavelica (comunidad de Moya): «El personaje pagano [Wamani] absorbe al apóstol [Santiago] por completo y son los rasgos del primero los únicos que aparecen en toda descripción. En ninguna de las conversaciones tenidas al respecto con numerosos informantes llegó siquiera a insinuarse la tradicional imagen del Santiago Matamoros o Mataindios traída de América por los Españoles y que pudiera haberse esperado que dejara mayor huella en el asunto. Resulta curioso, sin embargo, que en la misma Moya y contra los usos de la iconografía tradicional cristiana, se describa

Nos acercaremos a las concepciones en torno a estos ritos a través de las ideas predominantes que existen acerca de un ámbito fundamental para su subsistencia: los pastizales de puna denominados «alturas» o «pampas».

2.1. Excesivos, indistintos, silvestres y ajenos: apuntes sobre los personajes que pueblan los cerros

La solemnidad y los tabúes presentes en el ascenso a las alturas parecen obedecer a la concepción según la cual estas alturas constituyen el ámbito privilegiado de los espíritus de los cerros. El *wamani* puede «ganarle» o «aprovecharle» el corazón al imprudente: a veces, basta que alguien tropiece o cruce un lugar «malo» para que enferme gravemente y muera: sufriría el *kantcha* o «señal»: cólicos, deposiciones y vómitos sangrientos que conducen a la muerte inmediata (Quispe 1969: 38, 65-66).

Los participantes de las herranzas ayacuchanas invocan, en su peregrinaje del pueblo a la puna, a las divinidades tutelares de los cerros que protegen sus comunidades.[7] El ganadero y los circunstantes se detienen frente a los pequeños altares construidos a lo largo del camino. Allí, y en la misma estancia donde se ha reunido el ganado, brindan y liban en honor al *wamani* en el *mesa mastay* (que pude traducirse por «el tendido de la mesa»). Para protegerse, los hombres usan varias artimañas: lo rocían todo con un polvillo fino llamado *llampu*, beben una solución especial llamada *ñawin*, fuman cigarrillos, consumen el zumo de las hojas de coca y un amasijo picante hecho de la ceniza de ciertas hierbas llamado *toqra,*[8] todo ello en un número de veces pautado. Estos tres elementos, la coca, la *llipta* y el cigarrillo son, según los criadores de

al arcángel San Miguel, salvador militar del pueblo durante la guerra de 1879, jinete en un caballo blanco —atributo sí, tradicional de Santiago— y armado de una espada que, cosa curiosa, no es llameante como la Biblia la describe, sino simple como la del apóstol [...] Santiago es en la tradición española un santo guerrero, muchas veces salvador de los ejércitos de la Conquista y la Reconquista; San Miguel es el comandante de las milicias celestiales; finalmente, el Wamani nos trae el recuerdo del Waman, ave asociada por los incas, según varios cronistas a las proezas militares» (Fuenzalida 1980 [1965]: 160).

La identificación entre los dioses tutelares de los cerros (los *wamanis* o auquillos) y el apóstol Santiago ha sido profundizada por Irene Silverblatt (1988) y Romero (1999).

[7] Los nombres dados a estos espíritus —como la fuerza de su presencia en las prácticas y discursos de los campesinos— varían según las regiones: *wamani* (Lucanas, departamento de Ayacucho), *apu* o *apusuyo* (Huamanga, departamento de Ayacucho), *achachila* (departamento de Puno), *awki* (departamento de Cuzco), y auquillo (departamento de Lima).

[8] Según Quispe la *toqra* o *llipta* es una masa preparada de la ceniza del tallo de la quinua *(Chenopodium quinoa)* o del interior del maguey *(Agave americana).*

Vichaycocha, resguardos eficientes ante la agresividad del auquillo.[9] En Pacaraos se enfrentaba al auquillo por medio de estrictos ritos:

> En esos sitios donde vive el Awkillo es peligroso dejar a las criaturas durmiendo; si se le deja allí le agarra el Awkillo, o sea el susto. La criatura inmediatamente se enferma. Lo curan pagándole al Awkillo. Pagan a las doce de la noche. Van a ese sitio. A la criatura en su cama lo han sobado [...] con caramelos, galletas, ron, coca; eso se lleva al sitio donde han dormido las criaturas y se deja todo, con huevo se rompe allí. También lo soban con cuye (cobayo). Todo esto lo dejan allí enterrándolo. A esa hora arman (mastican coca). De ese sitio traen una piedra *wankallo* [piedra alargada] que significa el espíritu que el Awkillo lo agarró. Lo traen con una tira, la punta con que se amarra a la criatura su vestido al pecho, con eso lo traen amarrado al *wankallo*.[10] La persona que trae, trae sin voltear para atrás y si la persona voltea para atrás, el espíritu se regresa nuevamente. Entonces no sana la criatura. Van dos hombres para eso. Esos son curiosos, curanderos. (Mendizábal 1964: 96)

Esta es otra narración sobre el enfrentamiento entre los hombres y el espíritu de los cerros:

> [...] se tendió la mesa para el Awkillo, «para él solito, con su coca y su trago» [...] ofreciéndosele, luego, un cigarrillo encendido, que dejaron en la mesa, en tanto ellos bebían, fumaban y chaqchaban coca [absorbían su jugo manteniéndola en los carrillos] en la otra mesa. El cigarrillo ofrecido al Awkillo se consumió íntegramente, sin apagarse, «echando sus chispas todavía de lo que estaba fumando. Pero no se veía a nadie». Los cigarrillos que fumaban el informante y su tía, sin embargo, se apagaban. La tía dijo [...] que «el viejo» estaba recibiendo la ofrenda, que estaba contento. Le ofrecieron otro y otro cigarrillo, que también se consumieron. Entonces, la tía le dijo que debía llamar a su hija, con fe [...] La requirió por el nombre, preguntándole qué era lo que le faltaba, por qué se había quedado allí, qué era lo que deseaba.// A su requerimiento se presentó una avecita blanca. Su tía le dijo que eso no era el alma de la niña, sino la de un adulto. Volvió a llamar a la niña varias veces; apareció entonces una «mariposita blanca». Era el alma de su hija, revoloteó

[9] Adelaar (1982: 22) consigna los términos *awki* y abuelo para designar los «espíritus de los antepasados»: *awkim sarishunki*, por ejemplo, significa: «El 'abuelo' te agarrará». En la actualidad, en la sierra del valle de Chancay, predominan dos términos: uno castellano: «abuelo», y otro —derivación castellana del vocablo quechua *awki*—: «auquillo».

[10] Sobre esta forma de enfrentar a los espíritus que moran en los cerros por medio de una atadura mediadora cf. Rivera (2000: 274-275, 278).

> unos instantes y se posó en una rama. Su tía le indicó que debía llevarse una piedra [...] que era el alma de su hija, que debía envolverla con cuidado, y rápidamente en un pañuelo, y abrigarla bajo su chaqueta y enseguida emprender el regreso, sin volver la cabeza. El no se volvió no obstante que «le parecía» oír voces a sus espaldas. Al llegar a la casa, su tía, que lo acompañaba, pidió entrar: «¿Comadre, puedo pasar?». La puerta de la casa, donde yacía la enferma al cuidado de su esposo y de su suegra, estaba abierta; ingresaron, depositaron la piedra «bajo su camita» de la niña y su tía procedió a curarla «bañándola» con harina de maíz molido, friccionándola con un cobayo, cigarrillo, caramelos, todo lo cual, después llevó al paraje donde estaba el Awkillo. «Como mi hija era mujercita el viejo se había aficionado. Así dice que se aficiona a las mujeres». (Mendizábal 1964: 97-98)

¿Por qué esta amenaza de los espíritus de los cerros parece exacerbarse durante los ritos del rodeo? Un elemento observado en la comunidad de Vichaycocha —pero común a muchos pueblos dentro y fuera del valle de Chancay— parece acercarnos a la respuesta. Los santos patrones de los pueblos poseen sus propios rebaños: las manadas que, como instituciones, poseen las comunidades del valle de Chancay están adscritas a los santos epónimos de los pueblos. Sus imágenes son engalanadas y sacadas de la iglesia en el momento en que el ganado ingresa al pueblo para ser identificado. Pero si el ganado está directamente adscrito a los santos católicos, también lo está, indirectamente, a los espíritus tutelares de los cerros donde mora. Las canciones entonadas frente a las hornacinas de los santos, construidas sobre los manantiales de las alturas, aluden a estos espíritus llamados auquillos.[11] Los auquillos son, en cierto modo, los dueños del territorio donde habita el ganado (y de los manantiales donde abrevan); por ello, los ganaderos dejan frecuentes ofrendas a los auquillos en discretos parajes de sus majadas. Tal es el testimonio de Juvenal Casaverde, quien permaneció en Vichaycocha a fines de la década de 1970:

> Por otro lado, se admite que esta primera generación de habitantes si bien ha «muerto» [...] no ha desaparecido totalmente, ya que ellos actualmente «viven» dentro del mismo territorio vichaycochano, pero en una «dimensión diferente» manifestándose a los pobladores a través de sueños, manantiales, sitios arqueológicos y otros medios. Dentro de la ideología local se conside-

[11] Cf. Ansión (1987: 115-145). Es probable que la adopción que hacen los ganaderos del título de «patrón» sea un modo de favorecer la apropiación del ganado. En el rodeo, se llama «patrón» y «patrona» a los esposos dueños del ganado. Al mismo tiempo, «patrón» es el título dado a los santos venerados en los pueblos andinos (dueños de sus propias manadas de reses) y aun a las divinidades tutelares de los cerros.

> ra que los abuelos tienen «vida activa», son «dueños» de la fauna silvestre, tierras y ganado de los pobladores, bienes que otorgan a sus descendientes. Además, velan por el bienestar de los hijos del pueblo, los cultivos y el ganado. Por su parte, los vichaycochanos [...] en reconocimiento a los bienes y protección que reciben, deben retribuirles con rituales, ofrendas y oraciones apropiadas en situaciones prescritas. (1979b: 25)

La concepción del auquillo o espíritu tutelar de los cerros como «dueño del ganado»[12] explicaría, además, las elaboradas ceremonias ayacuchanas realizadas con ocasión de una simple transacción comercial de ganado:

> Cuando el campesino deba entregar ganado mayor (vacuno o equino) al comerciante, se realiza previamente la ceremonia del Velakuy a San Marcos (retablo que representa al panteón de santos cristianos) y al Illa [...] que representa al wamani en un mismo «altar» rústicamente preparado. Esta ceremonia [...] [es] previa a la captura de los animales en sus querencias. En el desarrollo del velakuy hay intercambio de regalos entre el wamanguino [el comerciante] y los campesinos y ofrendas conjuntas a los dioses tutelares (Wamani o Apus). (García 1989: 62)

También nos explicaría el sentido de las palabras que un criador dirigiera a Ulpiano Quispe mientras ascendían a las alturas para enterrar los saldos de su rodeo:

> Solo tengo miedo porque es el último día de agosto [...] las puertas del cerro están todavía abiertas; este mes y el «loco» febrero son los más peligrosos [...] Un huarcaíno [hombre de la comarca] se había quedado dormido en Pishqa Pukyo [Cinco Manantiales, paraje donde los criadores entierran las señales]. Tenía coca en la boca, un cigarrillo encendido y una porción de tuqra en la mano. Al despertarse y aún dormitando, escuchó que los «cerros wamanis» se estaban llamando; uno decía: «le hubieras aprovechado el corazón, habrías podido castrarle...». Y el otro respondía: «no se puede, apesta su boca, tiene fuego en la misma y está mascando piedra». Al escuchar todo esto, el

[12] Las descripciones de Raúl R. Romero sobre los ritos ganaderos de identificación en el valle del Mantaro (departamento de Junín) concuerdan con las concepciones esbozadas por nosotros: «[La herranza es] un evento privado —celebrado por las familias que son dueñas del ganado— vinculado a la fertilidad animal y al *wamani*, una deidad andina asociada a las montañas. Según las creencias él es el dueño de las cosechas y del ganado de la región y los campesinos que creen en él lo respetan y le temen. // En algunas comunidades tiene lugar una ofrenda al *wamani*, y le ofrece sus productos a cambio de su protección. En Chuschi, Ayacucho, este pago es ofrecido después de la marcación» (1993: 29, 31).

> hombre se agarró los testes pensando que los había perdido, pero no le había sucedido nada. (Quispe 1969: 39)

Parece tratarse, además, de un hambre avasallador, absoluto. Quien entra en su poder, en su boca o sus puertas, en adelante no pertenece más que a él: «Cuando el cerro «come» [a las personas] dice que lleva alma y cuerpo, entonces ya no podemos presentarnos ni a Dios» (Quispe 1969: 39).

Como dijo el informante de Mendizábal (1964: 98), el auquillo es, además, enamoradizo. En Huancavelica aseguran que el cerro abre sus puertas a ciertas mujeres que, en adelante, solo serán para él (Fuenzalida 1980: 160). El espíritu de los cerros se delinea como una entidad masculina, agresiva con los varones, seductora con las mujeres: «Estas potencias [las que animan la naturaleza] son sexuadas, a veces en grado sumo. A menudo codician al humano de su sexo opuesto o envidian y rivalizan con los del suyo propio» (Ortiz Rescaniere 2001 [1993]: 86).

El término quechua usado para designar los cerros parece refrendar nuestra intuición: *orqo* es, además de montaña, macho (*ulqu*, Cerrón-Palomino 1976; y *orqu*, Parker y Chávez 1976). El código sexual que adoptan las relaciones entre los espíritus de los cerros y los hombres se manifiesta a modo de infecundidad. Los hombres corren el riesgo de ser castrados. Las muchachas que entran en su poder son negadas al contacto con un varón: este moriría del *kantcha* o señal. Pero, además de infecundos o esterilizantes, los espíritus de los cerros parecen estar asociados a lo salvaje. Dentro de Cinco Manantiales mora una enorme serpiente —y, solo por verla, un hombre ha perdido un brazo por el resto de su vida— (Quispe 1969: 38). Las serpientes suelen ser los primeros amantes de las doncellas retenidas por sus padres (Arguedas 1949). O pueden ser la prueba del adulterio de una mujer y causa de la enfermedad de su marido (Ávila 1975 [¿1598?]: 38). Se reitera, pues —en el mito del siglo XVI y en el contemporáneo—, la negación de la unión humana: la serpiente amante no puede engendrar sino culebrillas (que la moza aborta y los hombres destruyen), y el adulterio de la esposa no es sino la negación de la pareja, es decir, del vínculo por medio del cual la sociedad regula la reproducción humana. La asociación de la serpiente con los amores salvajes o ilícitos parece abarcar aquella otra relacionada con los espíritus tutelares de los cerros: la infecundidad.

El auquillo mora fuera del pueblo, es decir, fuera del centro de actualización de las normas sociales.[13] En Viscas, las autoridades del rodeo pasean una

[13] Tristan Platt anota en uno de sus artículos un término, *jurq'u*, que «significa "lugar salvaje" a la vez que "espíritu de la montaña"» (1980: 161).

cruz por las casas de los ganaderos, quienes la atavían de collares (llamados *wallchapas*) y proveen de hojas de coca. Esta cruz es entregada a los vasallos para que la lleven hasta los hitos más altos del territorio de la comunidad. Este rito de reafirmación del territorio es común a muchas comarcas andinas. Y delimita, no solo el territorio de los habitantes del pueblo, sino también el hábitat del ganado (del que no puede salir sin perjuicio de sus dueños). Además, enfatiza los parajes altos donde vive el ganado: los pastizales de propiedad comunal donde cada criador conserva el ganado de su familia. El traslado de la cruz colabora, pues, con el propósito del rodeo: la buena administración del ganado.

Las cruces marcan una característica propia y exclusiva de los hombres. Los habitantes de los Andes emplazan cruces y capillas en los caminos que salen de sus pueblos: señalan así los límites entre su villa y las afueras. Pero la cruz enviada a los hitos está, además, cargada de productos cuidadosamente reunidos por todos los ganaderos —o sea, los miembros adultos y casados de la comunidad—. Las guirnaldas[14] son elaboradas por las mujeres casadas del pueblo y las hojas de coca son donadas por los hombres maduros y cabales: cada uno debe agregar un puñado de coca al bulto que lleva la cruz. Símbolo de la

[14] En el rodeo del valle de Chancay se llama flores a la *huamanripa* y la *vira-viray* (que, sospechamos, es una variante de la *huila-huila* del valle del Mantaro), especímenes que suelen crecer arriba de los 3 500 metros. La flor usada en las guirnaldas, y en las ofrendas dejadas en los manantiales, no es de altura, sino de las regiones cálidas: el clavel. Creemos que las flores usadas en los Andes para realizar abluciones contra el «susto» (enfermedad muchas veces ocasionada por la agresión de los espíritus de los cerros) son también de este tipo. Las flores de altura, por su parten, son también muy usadas en los ritos andinos de identificación del ganado. Su número y variedad parecen ser tan grandes como poco estudiados. En el departamento de Junín (provincia de Jauja) fueron anotados por Arguedas (1953: 267) los siguientes especímenes: Lima-lima (*Ranunculaceae.*Renúnculus), *Sumaj-sunchu* (*Gentianaceae.* Gentina), *Uwish-uwish (Compositae. Senecio tridentatus DC), Sura-Sura* (*Gramineae. Calamagrostis ovata* (Presl) Steud), *Cuchi-chrupa* —traducible literalmente como «rabo de chancho»— *(Polipodiaceae. Polypodium), Mishi-chrupa* —traducible por «rabo de gato» *(Lycopodiaceae. Lycopodium), Cala hualash* —«joven desnudo»— *(Polipodiaceae. Polypodium crassifolium), Oqcha (Compositae. Achirocline),* Mata-mata *(Compositae. Tafalla sp.), Huila-huila* macho *(Compositae. Culcitium canescens H. ct. B), Huila-huila* hembra *(Compositae. Culcitium nivale H.B.K.), Raki-raki (Polypodiaceae. Asplenium), Waqchur* o *Huamanripa* hembra *(Compositae. Senecio culcitiodes Wedd).* Cerrón-Palomino (1976a) agrega una flor más para esta región: *Chinchimali.* En el departamento de Huancavelica, Fuenzalida (1980: 165-166) anotó las siguientes: *Utkunlipa,* Maseta, *Urqunwayta* (clavel rojo), *Kuya-kuya.* Y Quijada Jara (1957: 20) estas otras: *Qantu, Inkil* morada, *Waman-sara, Sallquntuy, Qori-waylla,* Escorsonera, *Sumay-chunchu* (no sabemos si se trata de una flor distinta de la citada por Arguedas y Cerrón-Palomino como *sumaq-sunchu*).

vida religiosa, la cruz es además sometida a la impronta de los hombres y su mundo de parejas cabales y contribuyentes al bien común. La confirmación de la propiedad de los territorios de puna —y del ganado que incluye— es, pues, refrendada con las dos características que representa el emplazamiento de la cruz ataviada: la fe y la cabalidad de los hombres.[15]

A esta oposición espacial parecen agregarse otras dos: contrario a la reproducción normal de los hombres y de su sociedad, las alturas albergan los amores iniciales que los jóvenes sostienen con seres salvajes como serpientes o buitres. En 1962, Emilio Mendizábal Losack recopiló este testimonio de un criador de Pacaraos:

> Los auquillos son personas que viven dentro de la tierra, salen por donde sale el agua del manantial. Los auquillos cuidan los animales [...] En época de rodaje sale con su *tinya*. // Cuando la luna está llena [...] sale tocando *tinya*, sale a ver sus animales. Cuando vamos a la altura, tienen [...] que invitar con coca, cigarrillo, ron, diciendo: *Awkillo, aweoloy, chaqchapakuri, hirka, yaya*.[16] Las hojas de la coca de la mesa (mantel ceremonial extendido en el suelo) escogen, lo hacen polvo y le soplan. Le invita con ron, lo echan un poco, y le dicen: «ayúdame, acompáñame». El Awkillo ayuda cuando en las casas lo ofrecen con coca y cigarro [...] En la altura cuida el ganado. (Mendizábal 1964: 95-96)

El espíritu de los cerros —habitante del mundo subterráneo— es, pues, el dueño del ganado. Porque este mora en su territorio, los hombres deben reverenciar periódicamente al auquillo.[17] El rodeo es entonces como un punto

---

[15] Las hojas de coca y las flores de los bajíos se incluyen también en las ofrendas dejadas en las hornacinas y manantiales donde se invoca a los espíritus tutelares de los cerros. Pero si los elementos son los mismos, sus usos parecen oponerse simétricamente. Si los encargados de llevar la cruz eran jóvenes y solteros («vasallos»); quienes ofrendan a los auquillos son adultos y casados («mayordomos del ganado»). Mientras los vasallos atraviesan los campos para reafirmar las propiedades del pueblo, los mayordomos van en romería venerando las hornacinas de los auquillos y los santos católicos. Aquellos dan inicio al rodeo en un ambiente de beligerancia y entusiasmo, estos cierran las celebraciones en un clima de solemnidad.

[16] Mendizábal traduce estas líneas del siguiente modo: «Señor, abuelo mío, mastica las hojas de coca, montaña, padre, ayúdame, acompáñame» (1964: 95), y consigna que esta invocación era repetida por los ganaderos también antes de proceder a identificar su ganado (1964: 114).

[17] El ganadero de Pacaraos prosigue: «Cuando en la chacra se tira una piedra al manantial, lo fastidia [al auquillo], entonces hace daño. Cuando lo conoce al dueño (de la chacra) no le hace daño. Por la situación es diferente el de la chacra con el de la altura, pero es el mismo [...] El Awkillo es dueño de todo» (Mendizábal 1964: 118). Este testimonio coincide con nuestra observación del peregrinaje a los manantiales en Vichaycocha. Considerar al auquillo como el amo del

crítico: la envidia, la cólera del cerro es aun más temible ahora que el ganado será recobrado por los hombres. Un diálogo entre dos jóvenes comuneros (que ocupaban el cargo de alguaciles y que, por lo tanto, debían elaborar los arcos construidos sobre la puerta del redil) parece aludir a esta tensión. Mientras los dos jóvenes —escuchados en 1962 por Mendizábal Losack (1964: 118) durante el rodeo de Pacaraos— adornaban el arco con fuentes, cubiertos, copas de plata, billetes, monedas, una media luna de plata y una corneta de cuerno, aludían «a alguien que vendría a comer de esa mesa».

Las valoraciones en torno al espíritu que domina las alturas parecen influir hasta en las concepciones respecto a los hombres que moran allí de modo más o menos permanente: los pastores. En el valle de Chancay se les da el nombre de «llacuaces» a quienes cuidan el ganado menor en las estancias: «Tanto en el pasado como en la actualidad los habitantes de esta zona [las áreas de pastoreo situadas a más de 4 000 metros sobre el nivel del mar] han debido desempeñar un papel importante en las relaciones sociales de los pacareños, quienes se refieren a ellos denominándolos "caseros", "taytalas" o "llacuaces"» (Adelaar 1986: 3).

Se llama «llakuas», además, a la gente arisca y poco refinada. En setiembre de 1975, Amadeo Alejo Nuñez, habitante de la provincia de Cajatambo (departamento de Lima) comenzó su relato explicando: «Una pobre mujer de las alturas, una llakuas [...]» (Ortiz Rescaniere 1980: 57).[18] Los comuneros de Vichaycocha que ascendieron con nosotros hasta la querencia de Maniascancha bromeaban continuamente sobre los hombres que habitaban allí de modo per-

---

agua, iluminaría otro ciclo ritual de singular importancia en los Andes —y de particulares manifestaciones en el valle de Chancay—: la limpieza anual del cauce que trae las aguas de las manantiales a las chacras del pueblo y su personaje principal: el «parián». Pero aquí comenzaríamos a desviarnos demasiado de nuestro tema.

[18] Estos juicios son tan arraigados en la mentalidad de los habitantes de los Andes, que parecen haber influido aun en las descripciones de corte económico poco entrenadas en distinguir, en los discursos de los informantes, los prejuicios de las prácticas. Encontramos un ejemplo de ello en una de las etnografías realizadas sobre el valle de Chancay: «Los pastores constituyen un grupo de status especial; a pesar de haber llegado hace tres generaciones a la comunidad se les sigue considerando como forasteros; son hostilizados y despreciados pero se les tolera por cuanto se considera que constituyen un mal necesario, tanto que formalmente se ha adjudicado a alguno de ellos calidad de comunero aunque en la práctica se vea imposibilitado de ejercer plenos derechos puesto que, por la naturaleza de su trabajo, todos ellos residen fuera de los núcleos urbanos de la comunidad —en las estancias diseminadas en los terrenos de la zona alta—, lo que a su vez implica que el contacto y la comunicación con el común huayopampino sea sumamente reducido» (Casaverde *et al.* 1982 [1968]: 260).

manente. Decían que ellos eran como el ganado y que había que marcarlos.[19] Los pastores, en las regiones donde tienen las reses a su cuidado, son una suerte de propietarios de hecho. Conviven con el ganado en las alturas, cuidan de su alimentación y traslado diario a los rediles de las estancias. Una vez al año conducen las manadas al pueblo de sus verdaderos dueños.[20] Las canciones que entonces entonan los pastores nos muestran un poco las ideas que predominan en torno a su vida: sus sufrimientos por la mezquindad de los ganaderos y por las estrecheces que pasan en los alejados parajes donde deben permanecer. José María Arguedas (1953: 270-293) recopiló varias composiciones de este talante en el valle del Mantaro:

Miserable mayordomo
miserable patrona,
pagallaita mañapti
calzadoquita lanti nimanqui
¡manam calzadoypis cancho!...
huagujo jina almursunhuan,
¿chaillatachon yachanqui
miserable patrón?

Miserable mayordomo
Miserable patrona
Cuando te pedí mi paga,
«te he comprado calzado» —me dijiste—
¡Yo no tengo zapatos!
Almuerzo jugo de espinos
¿Solo eso sabes darme
miserable patrón?

(Canción de herranza de carneros recogida en Quicha, distrito de Concepción, departamento de Junín)

[19] Estos habitantes de las alturas parecen asociados aun con las tímidas vicuñas silvestres que habitan esos parajes. El nombre quechua dado al pastor, *laqwash* (Adelaar 1982: 46) —siendo «llakwas» y «llacuaz» las formas castellanizadas—, parece coincidir con el término usado, en la variante huanca, para designar aquellas hermosas criaturas: *llaqwa* (Cerrón-Palomino 1976:82).

[20] En la provincia de Jauja, durante la víspera (Arguedas 1953: 269), los «patrones» (nombres que adquieren los ganaderos) piden a todos los participantes que seleccionen las hojas de coca de forma y color más perfectos, y que las entreguen a una persona designada por ellos como «contador del ganado». Quienes así lo hacen, pronuncian las siguientes palabras: «Aquí está tu ganado, patrón. Me diste tantas vacas y te estoy devolviendo tantas crías de esas vacas». Los participantes del *coca kintu* —tal es el nombre de este rito— nunca son, por lo general pastores, sino familiares y amigos del ganadero. Este rito parece sugerir, pues, una transmisión simbólica del ganado desde el ámbito de las alturas al dominio de los hombres. Valiéndose de dos metonimias: los «pastores» por las alturas que habitan, y el ganadero o patrón por el pueblo de los hombres —cuya cabalidad y cultura encarna—. Otro ejemplo de esta propiciación o metáfora de la contabilidad del ganado nos lo da Quijada (1957: 20). Este autor nos habla de una flor utilizada en la herranza de Huancavelica, llamada *sumay-chunchu*. Según este autor, esta flor sería considerada necesaria para la buena contabilidad del ganado, consideración que parece respaldada por su nombre: *suma-y*, verbalización quechua de la raíz «sumar»; y *chunchu* que puede traducirse por «salvaje» (aunque otros autores parecen transcribir lo mismo como *sunchu*).

Miserable patroncitoy,
Cocallaiquipis fardonpami
nimalaiqui patroncitoy

Aguardientellaiquipis,
tunilnimpan nimalaiqui,
cigarrollaiquitapis,
rollollampa nimalaiquim.

Maitan, maitan patroncitoy,
quipe bolsa patroncito,
miserable patroncitoy
miserable patroncita.

(Canción de herranza de vacas recogida en Yauli, provincia de Jauja)

Miserable patroncito.
Tu coca por fardos,
me ofreciste patroncito.

Tu aguardiente también,
por toneles me ofreciste.
Tu cigarro también
por rollos me ofreciste.

¿Dónde están? ¿Dónde están, patroncito
de apretada bolsa?
Miserable patroncito,
miserable patroncita.

Animalquihuan, caicho sufrí
Ujsha pajuininta, chicarhuaita[21]
Hualajullata miculcul
Cuidallá uwishllaiquita.

Manalla chamunquicho, ni
yalpamanquicho
Halalcul, hualalcul, liljalamú
caminocajllata
Esto será o aquel será niptipis
manam caycho
Sino huarahuay shipillam analcamun,
Aquél será niptipis shuito lumillam
licalimun
Yantuillam quimlamun...

Uwishllaiquita, quitaman
compadrillaiqui
Ñujallá larstachalai
chucullaiquihuan
Puntai punchallaiquihuan
Cuidallá animalquita¡miserable patrón!

(Canción de herranza de ovejas recogida en Yauli, provincia de Jauja)

Con tus animales sufro aquí;
de las espinas, de la paja y de la chicarhua
el fruto comiendo,
¡cuido tus ovejas!

Tú no vienes ni te acuerdas de mí.

Este día al otro miro el camino,

«este será, aquél será», digo
¡y no eres tú!
Solo el *huarahuay* [ave de la puna] se acerca.
«Este será, aquél será», digo:
y no veo sino piedras alargadas
solo mi sombra tendida de costado...

Y tu compadre el zorro me
roba tus ovejas
Mientras yo,
encasquetado de nieve,
Con la neblina emponchado
Cuido tus animales ¡miserable patrón!

Olon, olon, polí
Aan, aan, polí
Tamyachupis polí
Usiachupis polí
Patroncitochallay...

Cerro y cerro anduve
barranco y barranco anduve
en la lluvia anduve
en el tiempo de la sequía también anduve
patroncito...

(Canción de herranza recogida en Punco, Andamarca, Concepción. Informante: Sara Alcántara)

Es de notar que el auquillo no es siempre una entidad agresora. Solo en ciertos contextos —uno de los cuales es la herranza— adquiere los valores que hemos señalado hasta aquí. Y tal característica parece concordar con la religiosidad andina:

> La ambivalencia es remarcable en el caso de los wamani, apus, o dioses de la montaña. Los wamani son los espíritus de ciertas montañas que protejen, siguiendo su importancia, a una parcialidad, a un pueblo o a una etnia entera. Se les rinde culto por su protección, porque velan por el orden de la sociedad presente. Son personificados en las figuras de un cóndor, de un mestizo. Se les asimila también a Santiago Apóstol. Pero, al mismo tiempo, por ser dioses vencidos frente al catolicismo, poseen carácter demoníaco; en determinados casos se tragan a los hombres y a sus ganados. Son aéreos o telúricos, dioses o diablos, según el contexto. A diferencia de la tradición cristiana, donde el bien y el mal son dos fuerzas irreconciliables y antagónicas, en la religiosidad andina lo divino y lo demoníaco son caracteres que revisten un mismo personaje según el momento, el contexto o el ángulo de donde se le mire. (Ortiz Rescaniere 1986: 213)

El auquillo tampoco es el único personaje que puebla las alturas. Allí construyeron sus casas los gentiles,[22] miembros de una humanidad anterior renuente al intercambio de bienes (Ansión 1987: 83-115). Renuencia que los mitos ilustran mediante los condimentos básicos de la cocina: ají, sal, cebolla, y que es análoga a la aversión que encontramos en los espíritus de los cerros hacia la pareja humana estable. Comensalidad e intercambio de bienes y mujeres no

[21] Por experiencia personal conocemos la chicarhua y la hualaja. Pero no hemos podido hallar el nombre científico de estas dos plantas silvestres y comestibles de la puna; un tubérculo, la primera; y una especie de nopal, la segunda.

[22] Los gentiles adquieren distintos nombres según la región: *ch'ullpas*, *achachilas*, *ñaupa machus*, abuelos y viejos.

parecen pues sino transformaciones de un mismo tema: la negación de la cultura (cf. Rivera 2000). Negación que, por lo demás, parece asociada a la noche, como lo dejan implícito las palabras con que Lorena Córdova contó el fin de los gentiles a Willem F. Adelaar[23] en Pacaraos: «Las casas de los gentiles estaban muy bien construidas en las alturas, en los cerros. Se habrían escondido allí para no morir. Pero, allí dentro, se secaron: el día que ascendieron los dos soles en el firmamento, ese día murieron» (1986: 86-87).

El papel de las metáforas de lo nocturno y lo diurno será discutido más adelante. Ahora solo resaltemos que esta humanidad vieja permanece aun después de su aniquilación: representa un saldo del pasado en el mundo actual, una vestigio presocial (Cereceda 1990: 72-80) que se manifiesta a los hombres a través de sueños, enfermedades y represalias (Arguedas e Izquierdo 1987: 365; 1989: 13, 37). También pueblan los solitarios pastizales de la puna implacables degolladores que seccionan sus cadáveres para extraer su grasa en las profundidades de las cuevas[24] (Arguedas 1953: 218-228), toros de fiereza excesiva que arremeten y despedazan, no solo a los hombres que encuentran en su camino, sino incluso a los mismos degolladores (Arguedas 1953: 220-221).

El peligro, la ausencia de reciprocidad parecen ser la impronta de estos personajes. Sin embargo, el ganado, a veces sobrenatural y salvaje, es doméstico al mismo tiempo. Las reses tienen una fuerte preferencia por la sal que sus dueños satisfacen gustosos: en todos los Andes se regala a las reses, sobre todo si están preñadas, con una buena porción de sal por lo menos una vez al mes.[25] Aun siendo bestia, el ganado gusta de un elemento asociado con la cultura. En el valle del Mantaro (provincia de Jauja), hemos observado que los niños recién nacidos son «bautizados» en una ceremonia hogareña en la que se reza un padrenuestro, se le llama por su nombre y se le pone un poco de sal en la lengua. Un pastorcillo encuentra en su choza a una hermosa muchacha que cocinaba para él en secreto. Este «encanto», sin embargo —que pide al joven

---

[23] El fragmento original de este relato es el siguiente (la transcripción y traducción pertenecen a Adelaar):

«[...] *wayin pirqashaqa chumaq. 5. altutraw seerrutraw chumaq waynkuna pirqashqa. 6. say ruritraw sakishqa hentilkuna. 7. saa ishkay wilkayarqarqamuptintraa pakakarirqa mana wañunampaqtri. 8. wañurqa...*

[...] Sus casas [de los gentiles] estaban muy bien construidas. 5. En las alturas, en los cerros, sus casas estaban muy bien construidas. 6. Y ahí adentro (se) secaron los gentiles. 7. Ellos se habrían escondido para no morir, cuando subieron los dos soles. 8. (Sin embargo) murieron...».

[24] Veremos más adelante las valoraciones de asocialidad ligadas a las cuevas o cavernas (De la Torre 1986: 60-71).

[25] Para Santa Lucía de Pacaraos cf. Degregori *et al.* 1973: 53.

mantener en secreto su convivencia—, carece de un elemento esencial en su cocina: no usa la sal (véase el anexo). Esta misma carencia ha sido señalada entre los ogros que habitan los parajes solitarios:[26]

> La *mama-huaca* [...] se alimenta de una manera peculiar, diferente a la que es habitual en los hombres [...] no conoce la sal y come sin sal todos los alimentos [...] Ya sea por la clase de los productos alimenticios que emplea, ya sea, en otros casos, por la falta de condimento,[27] su comida es una comida no adecuada. La inadecuación de la comida de la *mama-huaca* es la que corresponde a la propia de alguien «salvaje», «gentil», no cristiano, no humano, «natural». (Gutiérrez Estévez 1988: 287)

El ganado vacuno parece pues oscilar entre dos mundos. Si bien el ganado pertenece a los hombres, su hábitat lo mantiene alejado de ellos la mayor parte del año. Si de un lado están los hombres, del otro encontramos al espíritu que mora en los extensos pastizales de las alturas: el auquillo. Esta entidad configura un *alter* al cual los hombres deben arrebatar el ganado. Los ritos que encontramos en el rodeo, entonces, buscarían una solución a este conflicto entre dos ámbitos contrastados pero necesarios para la manutención de un bien tan preciado como el ganado. La hipótesis en torno a los valores asociados a cada uno de los ámbitos en cuestión ya ha sido elaborada por Manuel Gutiérrez Estévez a partir de su estudio de los personajes asociados a la noche y los cerros:

> [...] los [relatos] que tienen por figura central a los dueños del cerro [...] parecen referirse [...] a la oposición entre naturaleza y cultura. Correlativa a esa oposición es la de tiempo pasado vs. tiempo presente, y de esta se derivan las funciones etiológicas que parecen corresponder a los protagonistas míticos de estos relatos [...] [que] simbolizan a la naturaleza frente a la vida social ordinaria representada por el pueblo y las tierras cultivadas colindantes. Conforme a un esquema no específicamente andino, sino común a muchas otras culturas, la representación de la cultura lleva consigo, también, la de un tiempo pasado (de «gentiles» o *ñaupas,* en este caso), frente al tiempo actual habitado por los «renacientes» [...] El espacio (el cerro frente al valle, o lo alto

[26] Estos personajes antropófagos tienen tantas similitudes como nombres a lo largo de los Andes. Algunas de los nombres que adoptan son: *mama huaca, mama guardona* y *urcu tayta* en la sierra sur ecuatoriana; *chificha* en la sierra norte (Gutiérrez 1988: 286); *achikee, achkay* y *wakón* (Ortiz Rescaniere 1973: 39-58) en la sierra central peruana; y *aracrayca* o racrayca (Souffez 1992:249-274, y Benavides s/f) en la misma cuenca de Huaral.

[27] Recordemos que eran justamente los condimentos lo que se negaban a intercambiar los gentiles.

> frente a lo bajo) se vincula al tiempo (el pasado frente al presente), y ambas categorías, entrelazadas, son susceptibles de ser expresadas, de un modo más abstracto y por la cualidad que las subtiende, como si fueran manifestaciones particulares de la conceptualización de la identidad más genérica (la naturaleza frente a la cultura). (Gutiérrez 1988: 286)

Las características de los personajes asociados a la morada habitual del ganado nos hacen comprensibles la preocupación y cuidados impuestos por algunos ritos del rodeo. Los ritos de identificación del ganado representan, pues, una suerte de desafío a estas entidades. Intentemos resumir las consideraciones esbozadas hasta ahora:

1. Los espíritus tutelares de los cerros —y los personajes que habitan en sus dominios— son peligrosos.
2. Las entidades que pueblan los extramuros de las villas andinas rompen una de las reglas fundamentales de la vida en sociedad: el intercambio entre familias, sea este de bienes o de parejas.[28]
3. Silvestres, ajenos, nocturnos y ligados a los tiempos pretéritos, aunque presentes en el mundo actual, los espíritus de los cerros son aun más temibles en un momento determinado del año: el rodeo del ganado.

2.2. La indistinción: aproximación a las connotaciones y metáforas en torno de la noción de pampa

El espacio que circunda a una villa andina es designado con un vocablo nativo, adoptado por el castellano y compartido por el quechua y el aymara: «pampa». Las connotaciones más comunes que este término presenta en los primeros léxicos coloniales del siglo XVI parecen aludir también a lo ajeno[29] y a lo silvestre.[30] Y agregan, además, otro significado: lo indistinto —este esfuerzo

[28] Más adelante veremos que una manera de librar al ganado de la influencia del auquillo es humanizarlo: se le marca, señala, encinta, se le da de comer y beber alimentos de hombres y hasta se le casa con hombres.

[29] Los dos léxicos coloniales más importantes, González Holguín (1989 [1608]: 275) y Bertonio (1984 [1612]: 85, 246), parecen confirmarlo. González Holguín declara con llaneza que «pampa» es «pasto, çauana, o campo». Bertonio es más enfático y consigna pampa, no solo como «el campo, o todo lo que está fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano», sino que agrega: «baldía cosa sin dueño».

[30] González Holguín (1989: 275) asocia «pampa» a otro término: *purum*, que traduce (1989: 297-298) como:

tiene, por lo menos, dos importantes precedentes: Tristan Platt (1980) y Verónica Cereceda (1990)—. Categoría que parece expresarse simultáneamente en varios códigos (táctil, óptico, sociológico, etc.):

A. Lo llano

Bertonio traduce «pampa» como: «Todo lo bajo respecto de la mesa, o poyo, la tierra llana» (Bertonio 1984: 246). Domingo de Santo Tomás lo corrobora: «campo raso como vega» (1951 [1560]: 335), «cosa llana generalmente». Y también el léxico anónimo editado por Antonio Ricardo: «allanar el suelo», «campo, plaza, suelo, llano» (citado por Platt 1980). El vocabulario de González Holguín (1989: 275-276) da varios ejemplos:

Pampa	Suelo llano o llanada
Pampapanpa	Llanuras
Pampañan	Camino llano y camino real común
Pampachani	Allanar el suelo

Este es el significado que más señalan los diccionarios contemporáneos dedicados a los distintos dialectos quechuas: la llanura: «pampa»; y la nivelación de superficies: *pampay*, *pampachiy*, *pampachay*, *pampatsaay* (Cenepo *et al.* 1976; Quesada 1976; Cerrón-Palomino 1976a; y Parker *et al.* 1976). Las superficies lisas, sea la de una mesa o la de una extenso campo raso, se definen

---

«Purum runa poques	Barbaro saluaje sin ley ni Rey.
Purum soncco	Indomito no sujeto ni enseñado ni doctrinado.
Purum aucca	Los no conquistados enemigos
Purum allpa o chacra	Tierras yermas o dexadas de cultiuar.
Purumyachini allpacta	No cultiuar, desamparar tierras
Purum sonccoyoc purum yuyayniyoc	El que no trata ni dessea saber cosa buena de su saluacion ni hazer nada por ella ni se dexa cultiuar ni ayudar a dar fructo»

Bertonio también establece la misma asociación: «pampa hauqe; vel puruma haque», y traduce del siguiente modo:

«Puruma caura	Carnero que aun no ha sido cargado
Puruma uraq	Tierra por labrar. O la que ha mucho que no se labra.
Comi puruma uraq	Tierra nunca labrada» (1984: 278)

El término *purum* se relaciona además con una humanidad anterior, como los gentiles y los tiempos antiguos: «Puruma... Tiempo antiquísimo, cuando no havia sol, según imaginaban los indios, ni muchas cosas de las que hay agora» (Bertonio 1984: 178). En la misma comunidad de Vichaycocha existen unas ruinas prehispánicas que los lugareños denominan «Purunmarca» y conocen como morada de los «abuelos».

por su carencia de protuberancias o de simas. Careciendo de los accidentes que, las más de las veces, nos ayudan a delimitar las secciones o partes de los espacios que nos circundan, la pampa dificulta, pues, nuestra percepción.

B. Lo monocromo

«Pampa» indica, para las tejedoras entre las cuales Verónica Cereceda realizó su trabajo de campo, un espacio dejado a merced de un solo tono que, continuo y uniforme, no es sometido a ningún contraste ni interrumpido por ningún diseño (Cereceda 1990: 93) (véase figura n.º 22.1). El efecto es similar al de las llanuras: una tela inundada por un solo color, en la que no se han establecido contrastes, nos impide captar diferencias o imágenes dentro de ese fondo en el cual la mirada parece extraviarse.

C. Lo común

El diccionario anónimo del siglo XVI traduce «pampa» por «cosa común» (citado en Platt 1980). González Holguín es más abundante en ejemplos:

Pampa simi o rimay	Bocablo comun vsado
Pamparimay runa	El que habla bien lo comun vsado
Pampa	Cosa comun y universal
Pampayhuaci	Tambo, meson casa comun de juntas o de juzgado

Como las superficies sin tolondrones o sin contrastes, el énfasis en las características comunes entre los hombres pasa por alto las particularidades y distinciones (que los hombres establecen entre sí). Pasamos aquí de un nivel sensible (el del tacto y la vista) a otro relacionado con los hombres y su vida en sociedad.

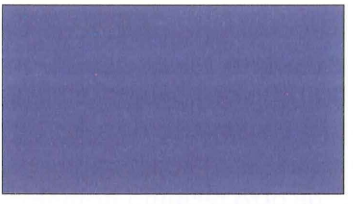
D. Lo concordante

González Holguín anota (1989: 276):

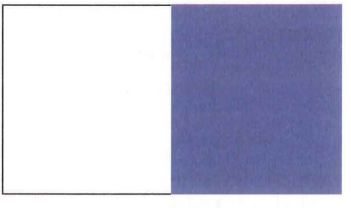
Panpachani huchacta	Çaçacacta, o huchap çaçacay ninta. Allanar las dificultades del negocio.
Checninacuscanta pampachani	Hazer amistades entre los enojados, o reñidos, o enemigos.
Aucca tucuctam pampachani	Allanar a los alçados, o reuelados.
Aucactam pampacharcuni	Acabar la guerra.
Aucactam cunacta pampacharcuni	Rendir los enemigos.
Panpachacuni sonccoyta Diosman	Rendirse a Dios.

Figura n.° 22.
Estructura de algunos diseños textiles andinos

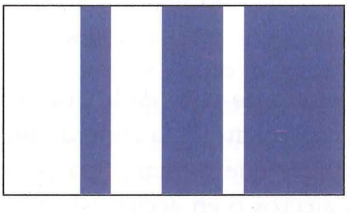
22.1. Modelo de pampa



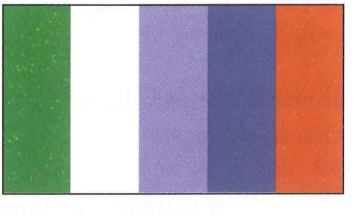
22.2. Moaelo de allqa sin mediaciones



22.3. Modelo de allqa con mediaciones



22.4. Modelo de k'isa[31]



[31] Tomado de un tejido espontáneo hecho en setiembre de 2000 por una anciana oriunda del valle del Mantaro (departamento de Junín) residente en Lima: Ernestina Camarena Peralta.

Esta acepción es corroborada también en los vocabularios de las variantes regionales del quechua:

Pampachay (Cerrón-Palomino 1976)	Perdonar, olvidar una ofensa
Pampatsaay	Olvidarse (Parker *et al.* 1976)

La concordancia entre términos beligerantes o contrarios aparece como una consecuencia lógica del énfasis anterior: las características comunes que unen en vez de separar (más adelante veremos que esta acepción de «pampa» es la contrapartida «natural» de otro término homólogo pero «cultural»: *tinku*).

E. Lo equivalente

Pampalla	Ygualmente a todos o distintamente, o no reparando con consideración
Pampa simi[32] runa	El hombre que tiene trato y comunicacion con todos, hombre de buen trato (González 1989: 276)
Pampa haque	Hacha Ampara, Ampara lokhtataraqui: Dadivoso, liberal, o pródigo que no repara en dar (Bertonio 1984: 246-247)
Pampa soncco[33] runa	El amoroso, afable, que a todos trata y comunica y se da a todos.

Ahora pasamos del punto de vista de lo colectivo (donde se resaltan los rasgos comunes de sus componentes y la concordancia entre sus partes) al del individuo. Según los términos que sumen a «pampa», este será excesivamente pródigo (en palabras, en afectos o en acciones), y no hará distingos entre los sujetos que trata.

F. Lo subversivo

Hay tres aspectos de la subversión contra las normas establecidas por la ley y el uso. La mujer que a todos se entrega:

Pampachusi	o *pamparuna:* Ramera, mala mujer (Bertonio 1984: 247).

[32] *Simi (shimi)* puede traducirse como lengua, idioma o palabra.

[33] *Soncco* (*shunqu* o *sonqo*, según los dialectos) designa el corazón y, sobre todo antiguamente, todos los interiores.

Pampayruna	Muger pública, común a todos. // La mala mujer puta, ramera.

A la oposición entre los amores primeros y el hogar estable de las parejas cabales, ahora se agrega otra: la mujer que no se contenta con un hombre o que se entrega a todos sin distinción. Sea por carencia o por exceso, estamos, pues, en un campo semántico que parece empeñarse en negar los valores establecidos por la cultura de los hombres y su pueblo.

No nos hemos alejado mucho del concepto anterior: la mujer común a todos como los pastos que circundan al pueblo, parece aun uno de eso individuos pródigos en exceso. Hay, sin embargo —y esto aparentemente, pues los grandes estudiosos del quechua eran entonces miembros del clero—, un cambio de acepción: de la desproporción positiva o risueña estamos ahora frente a un exceso negativo. Esta connotación se refuerza con el siguiente ejemplo: la delincuencia del montaraz.

Sara pampachatha	Quebrar la ley. Literalmente: hablar o andar haciendo *pampa*
Pampachani	Quebrantar la ley.
Pampa haque	Ver puruma haque, atimaa haque: Uno que no está sujeto a nadie, que vive a su albedrío (Bertonio 1984: 392)

Puede irse contra el orden quebrando la ley, aplanando el terreno de acción como un llano en el cual no hay normas ni pautas que obstaculicen el paso; o viviendo alejado de las reglas sociales, como el rústico o el ácrata que «vive a su albedrío». Un último ejemplo de la subversión lo proporciona la falacia del cínico o del lenguaraz:

Pampalla juraycachac	El jurador a bulto sin consideracion de la verdad
Pampalla simiyoc	Hablar sin distincion de todo i imprudentemente y sin recato.
Pampallam rimani	Hablar o biuir sin reparar o sin consideración, sin prudencia; hablar a bulto de todo. (González 1989: 275-276)

La galería de personajes que atentan contra el orden parece elocuente por sí misma. El último ejemplo nos lleva a ahora a un séptimo punto: nos habla de sedición, de falta de tino.

G. Lo confuso

Al respecto hallamos:

Pampa haque	Uno que vive a poco más, o menos, sin consejo, ni prudencia. (Bertonio 1984: 392)
Pampalla sonco pampalla yuyayniyoc	El distraydo en varias cosas y derramado en pensar. (González 1989: 275)

Hemos intentado agrupar los distintos conceptos hallados en los vocabularios más importantes. No pretendemos haber sido exhaustivos, ni mucho menos definitivos. Se trata apenas de una fijación, de un esbozo de conceptos propios de lenguas tan ricas en dobleces y metáforas como el quechua y el aymara. Este primer boceto, tan necesario para el análisis, nos ha mostrado que los conceptos y valores asociados a las alturas donde habita el ganado giran en torno a tres ejes: lo ajeno, lo silvestre y lo indistinto. La soledad de las llanuras y de los colores, las cosas que todos tenemos en común, las que nos equiparan y nos hacen concordar, pero también aquello confuso y subversivo que implica la indistinción, son las ideas en torno a ese concepto tan usado en los Andes sudamericanos. Ahora veremos de qué maneras estas nociones se expresan y dan sentido a algunos aspectos y emblemas del rodeo.

3
Lo impalpable y lo indistinguible

Si la posesión del ganado enfrenta los hombres a los espíritus tutelares de los cerros, los ritos en torno a su identificación deben resolver este enfrentamiento en favor de los primeros. Tal proceso implica un primer paso: la conjunción de elementos ordinariamente separados. En este apartado indagaremos las distintas manifestaciones que tal proceso adquiere en los rituales ganaderos y en otras expresiones propias de los Andes.

3.1. Acerca de tres diseños textiles y de las categorías asociadas a ellos: pampa, *allqa* y *k'isa*

Hay una antropóloga que se ha ocupado largamente del tema: Verónica Cereceda. Sus trabajos (1978, 1987 y 1990) describen tres diseños textiles fundamentales: pampa, *allqa* y *k'isa*; e indagan los valores a los que se asocian, los sentidos que posibilitan. En el apartado anterior, nos acercamos ya al diseño «pampa», ahora resumiremos las consideraciones de Cereceda acerca de los otros dos diseños y las relaciones que se establecen entre ellos.

El diseño denominado *allqa* se encuentra de modo particularmente abundante en las talegas agrícolas usadas por los campesinos. Su difusión trasciende las diferencias étnicas entre grupos andinos; y, además, parece remontarse, casi sin variantes, hasta la cultura Tiahuanaco (siglo IV d.C.). Existen dos variantes de este diseño (1990: 84).

El primero —que es, como veremos, la expresión más sencilla de este diseño— está conformado por dos franjas yuxtapuestas de dimensiones similares y colores contrastados (véase figura n.° 22.2). La equivalencia de proporción entre las partes es importante para la definición de este concepto. Los pastores aymaras del altiplano andino, por ejemplo, dan el nombre de *allqa* a una llama solo si los colores contrastados de su pelambre están distribuidos de manera simétrica en toda la extensión de su cuerpo (Palacios 1977). Los tonos, por su parte, son, por lo menos en términos ideales, los más distintos posible el uno del otro (Cereceda 1990: 67).

El diseño no solo aparece en textiles. González Holguín nos da algunos ejemplos relacionados con elementos dispares pero con algo en común, el contraste de colores:

Allca o ticlla.	Lo de dos colores blanco y negro.
Allccamaricoriquenque	Paxaro blanco y negro
Allccasillu	Las manchillas de la uña (sillu o *shiyu*: uña).

Se le encuentra también en el vestuario de las mojigangas andinas consagradas al carnaval: personajes subversivos como el *Allqa kusiño* y el *Allqa pepino* (Cereceda 1990: 88) de Bolivia, o como los Corcovados que bailan durante las renovaciones del año en el Perú (valle del Mantaro). En el traje de personajes míticos como el espíritu que arrea las almas hacia la muerte: el *alma qhatej*. Se trata, pues, de personajes ligados al paso sin transición entre estados radicalmente distintos: de la circunspección a la algarabía, en el primer caso; o de la vida a la muerte, en el segundo. Otras veces esta primera variante es formada, no por uno, sino por dos personajes idénticos y adscritos a colores contrastados entre sí. Un mito recogido en el siglo XVII narra el nacimiento de dos mellizos sobrenaturales, uno negro y otro blanco, en los momentos previos al arribo de los españoles.[34] Dos mitos contemporáneos, uno recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en Cajatambo (1980: 55-58) y otro por José María Arguedas en Junín (1947: 93-95), narran la destrucción del mundo por obra de una pareja de bestias —a veces serpientes; otras, zorros— que son el uno blanco y el otro, o rojo o negro. Como los mellizos espantosos, estos seres fabulosos anuncian el fin de un orden y la instauración de otro (Ortiz Rescaniere 1980: 50-65). Según Cereceda (1990: 69, 86), los valores asociados al primer diseño de *allqa* sugieren, según el contexto, la disyunción o la contrariedad. El contraste radical, sin mediaciones, que ostenta este motivo connota la ruptura de un orden ya viejo (y el advenimiento de uno nuevo).

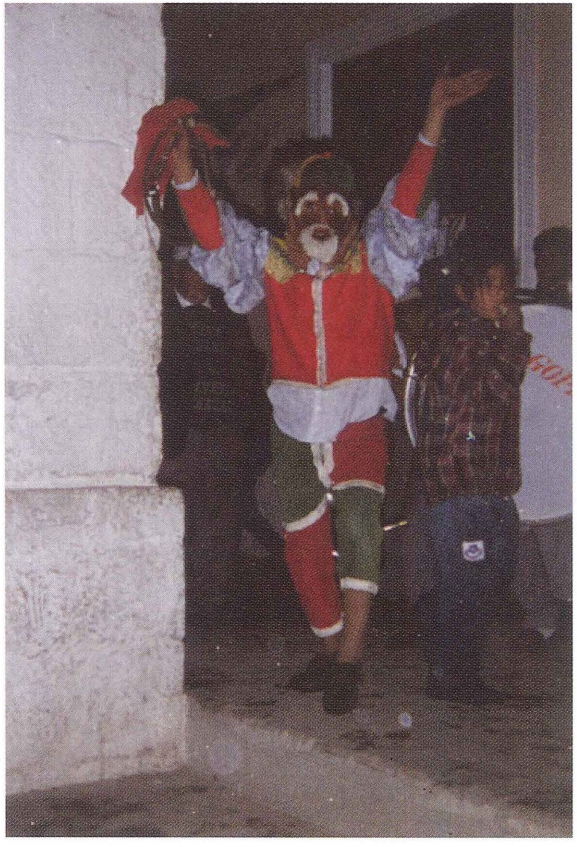
Pero parece haber otro significado ligado a este diseño. González Holguín (1989: 19) traduce, a partir de *allqa*, significados relacionados al trabajo incompleto o errado:

Alccachani, o allcani	Hacer fallas y dexar algo por acauar, y faltar en las cosas de costumbre interrumpir lo continuado
Allccascca[35] o allca	Falla, o mella, o lo no acabado
Allcca allccalla rurani[36]	Hazer algo falto o con fallas

[34] Fray Alonso Ramos Gavilán (1976 [1621]: 58), citado por Cereceda (1990).

[35] La terminación -scca (*-sqa*) forma el participio de los verbos. (Nota de la autora.)

[36] La duplicación (allcca allcca) indica exceso. *Rura-* es la raíz del verbo hacer. (Nota de la autora.)





Fotografía n.° 21. Danzante de corcovado. Llocllapampa, Jauja, Junín. 1997.

¿Por qué se asocia el error a la simple yuxtaposición de colores radicalmente contrastados? Las tejedoras de Isluga (Chile) sugerían a Cereceda que era obligatorio establecer mediaciones entre las franjas sobrepuestas, que solo entonces consideraban acabado el diseño (1990: 81). Dicha mediación es lograda tejiendo listas sobre las franjas cuyo color es opuesto al suyo (véase figura n.º 22.3). Se trata, pues, de una suerte de intercambio de colores entre franjas yuxtapuestas y contrastadas. Los campesinos gustan de llevar estos motivos en sus ropas, pues así evitan el riesgo de «perderse» en las alturas:

> Los campesinos de Isluga decían, a menudo, que mirar textiles en allqa era «volverse inteligentes». Y en Chipaya se considera que las franjas blancas que circundan tanto el urku (traje de la mujer), como el talo (manto femenino), están ahí para que las mujeres, que pasan tantas horas pastoreando en esa interminable pampa en donde está situada la comunidad, «no se pierdan». Pero, ¿cómo podrían perderse si el pueblo se ve siempre a lo lejos? Los informantes chipaya aclaran: «se les van los pensamientos». Es decir, el allqa está ahí para que no divaguen, olvidadas de sí mismas. Y las propias mujeres agregan que las franjas blancas son «para estarse despiertas». También la pequeña allqa que llevan los hombres —dos borlas de colores vivos, generalmente verde y rosa, colgando de la soga que les sirve de cinturón— es para «recordarse de las cosas», «muy buena para la memoria» o, incluso, para «entender y comprender». (Cereceda 1990: 85)

Si el primer tipo de *allqa* se adscribía a los atuendos de personajes y ritos de exceso y subversión, este segundo diseño está asociado a los atuendos cotidianos de las personas. Uno excepcional y el otro cotidiano y susceptible de codificar significados relacionados con la conciencia y el intelecto. Ya no se trata de un trastorno, de una ruptura o de un cambio, sino de valores ligados a la cultura, al «mundo ordenado y estable» (Cereceda 1990: 85-88). Establecer una mediación en el diseño *allqa*, lo que equivale a «completarlo», es quizá también una forma de conjurar el peligro al que alude la simple yuxtaposición de colores: el cambio radical de un orden.

La excelente investigación de Verónica Cereceda confirma los valores ligados al diseño mediado de *allqa* a través de las metáforas en las que participan los lexemas aymaras ligados a la noción de entendimiento *(amuyu, hamurpaatha, unanchatha, toquerpaatha).*

> Todos estos términos, entonces, están homologando el proceso de distanciamiento entre parte y parte, de la captación de la línea y de la forma, del contraste entre colores, etc., es decir, a la «fina percepción» con el «entendi-

> miento». [...] elementos plásticos como forma, trazo y dibujo, señalización (marcado), foco de la mirada, corte o separación entre cosas, etc., codifican trabajos de la mente como considerar, entender, comprender, pensar y razonar. Y es evidente que la mirada, ese mundo que ordenan los ojos, ha sido seleccionada con prioridad —por sobre otras alternativas de la percepción— para establecer metáforas del trabajo intelectual. (1990: 87)

Además de pampa y *allqa* hay un tercer diseño que nos interesa: las *k'isas*. Una *k'isa* es una degradación del color que muestra simultáneamente los matices claros y oscuros de un mismo tono. Dicha escala cromática es obtenida por las tejedoras mediante angostas listas ordenadas desde la más clara a la más oscura (o viceversa)[37] (véase figura n.º 22.4). Pero el efecto óptico de unidad que produce esta degradación de tonos yuxtapuestos no pasa de ser una ilusión. Pues la percepción de un mismo color degradado muchas veces se borra cuando uno se acerca a las *k'isas* para mirarlas con detenimiento. Lo que en realidad sucede es que «en rigor, una escala no está formada por un solo tono y sus matices más claros y más oscuros; sino, muy a menudo, por dos o tres tonos». La continuidad de los tonos degradados no existe pues sino en la mirada rápida o lejana, pero entonces existe de modo contundente: «Entre el contraste de sus extremos (a veces una *k'isa* verde empieza en un negro y termina en un amarillo) las transformaciones deben crear la ilusión de una transformación sin quiebres». Contundencia asombrosa, pues la ilusión de continuidad suele operarse en espacios angostos (que no contienen más de cinco listas). «Elegir los colores que llenarán las posiciones en el interior de la escala es, en realidad, el arte de "construir" una impresión: hacer que una esencia discontinua aparezca como una continuidad» (Cereceda 1987: 188-189).

Las *k'isas* establecen, pues, una ilusión de continuidad —y, por lo tanto, de unidad— entre dos tonos radicalmente contrastados. Y la degradación del color de que se valen para establecer tal enlace parece posibilitar el concepto de mediación entre términos opuestos. El efecto óptico de transformaciones graduales que las *k'isas* buscan expresa la idea de una conexión fabulosa: el espectador se encuentra ante la unión de aquello que está naturalmente separado, una separación tan evidente como la ejercida por los colores de las franjas extremas de las *k'isas*.

---

[37] Cuando las *k'isas* descuidan la degradación tonal que las define, toman el nombre de *allqa allqa* (o *allqa alqueta*). Entonces los colores contrastados se suceden unos a otros con aparente arbitrariedad (Cereceda 1990: 67). En este sentido, podría definirse una *k'isa* como un diseño *allqa allqa* más una estricta oposición tonal.

3.2 Pampa, *k'isa* y *tinku:* de la indistinción silvestre a la continuidad artística

Las concepciones ligadas a los diseños pampa y *k'isa* parecen muy cercanas entre sí. «Pampa» representa la homogeneidad completa (desde el nivel cromático hasta el moral), la nivelación total de las desigualdades, una indistinción absoluta, una ausencia de diferencias y contrastes. Y es ese de algún modo el objetivo en el que las *k'isas* empeñan todo su arte: crear el efecto de una gradación que convierta un color en su opuesto. La negación de contrastes de las *k'isas* está cerca de la afirmación de indistinción de la pampa. Cereceda reflexiona al respecto cuando se tejen las *k'isas* en superficies extensas:

> Se establece una ambigüedad entre la mirada que las recorre sin sentir pausas, y el pensamiento que las teje: el pensamiento intenta recordar, a través de las normas y los nombres, que se trata de unidades mínimas, distinguibles, enlazadas a través de articulaciones también reconocibles. Así, desde un punto de vista sensible estamos frente a una continuidad; pero desde un punto de vista lógico, frente a una discontinuidad. Una discontinuidad muy leve y mínima, es cierto [...] Pero, aún así, es lo único que permite que las k'isas se mantengan del lado de la cultura, del lado de aquello que es ordenable, clasificable y que regala a la percepción con algunas distinciones, aunque sean mínimas. (Cereceda 1987: 195)

Si los resultados de las *k'isas* y los de pampa tienden a identificarse, sus puntos de partida, en cambio, difieren radicalmente. La *k'isa* es un producto eminentemente cultural, un arte sofisticado que busca expresar la continuidad. Pero, aunque también es atributo de lo silvestre, dicha continuidad no proviene de la homogeneidad carente —como la pampa monócroma de los tejidos—, sino más bien de un exceso similar al arco iris. Y es este anclaje de las *k'isas* en el lado de la cultura lo que permite a los hombres utilizarlas, alejándose o aminorando los aspectos negativos de la uniformidad: peligros de orden mental (carencia de ideas u objetivos precisos, dificultad de discernimiento) y social (subversión, desatino). Distinguiremos mejor las diferencias entre ambos diseños a partir de un término relacionado con las *k'isas*: *tinku*.

El motivo de las *k'isas* recibe un nombre diferente en el valle de Ambana (Bolivia): *tinkuyaña* (1987: 188, 211). La raíz de este vocablo (donde los sufijos aymaras *-ya* y *-ña* son, el primero, un causativo, y el segundo, un instrumentalizador) es un término compartido, como muchos otros, por el quechua y el aymara: *tinku-*. En los vocabularios del siglo XVII elaborados por Ludovico

Bertonio (1984 [1612]: 350-351) y Diego González Holguín (1989 [1608]: 342-343) hallamos las siguientes acepciones de este vocablo:

- Contrariedad:

Tincutha	Encontrarse los exercitos, o bandos contrarios en la guerra, o en los juegos venir a la batalla, començar la pelea, y cosas semejantes. (1984)
Tincuthaptatha, Halthaptatha	Venir a las manos, acometer la pelea de ambas partes y encontrarse los que van y vienen en el camino. (1989)
Tincuni, o tincunacuni	Reñir o pelear, trabar la pelea y porfiar.
Tincuchini allpaman, o huactani	Derribar.
Tincuc maciy	Mi contrario en juego o fiesta, o porfías y en todo ya chaypipas. Contrario en letras.
Yachasccanpuracta tincuchini	Disputar arguyrse.
Simihuan tincunacuni	Disputar arguyr.
Tincunacuni	Ser contrarios, o competir.
Tincukmacin tincuk pura	Contrarios como colores.
Yana cayuracchuan tincunacun	Blanco y negro son contrarios.
Yana huan yurak huan tincun	Lo negro es contrario de lo blanco, o yanam yurakpa tincuk macin.

- Contigüidad:

Ñauiptincun	La entreceja diuision de los ojos (*ñawi*: ojo). (1989)[38]
Tincuk pura	Límites.
Tincuqquempi sayhuani	Amojonar en su raya o límite.

- Reunión:

Tincuni	Encontrarse, topar o darse una cosa con otra.
Tincukmayo	Junta de dos rios.
Ñauiy pura tincunacuni	Con la vista encontrarse.

- Avenimiento:

Tincuscactarimani	A propósito dezir, o lo justo, o conveniente.
Tincuscacta rurani	Hazer lo conveniente puesto en razon.

[38] Las referencias a los léxicos son señaladas por las fechas solo al comienzo o en caso de cambio con el término anterior.

Tincuscacta, pactasccactaccuni	Dar justo lo que se ha de dar.
Tincusitha	Conformarse una cosa con otra, venir bien, ajustarse. Como una llave en una cerradura: *Aca llaui cerradurampi hani tincusiti*, o como los dichos de los testigos ante un juez: *sanipa tinpa tincusiquihua.* (1984)
Tincuhuanppachay	Bieneme justo el vestido. (1989)

La afinidad entre contigüidad y reunión no parece causar problema alguno. Aun el avenimiento no parece sino agregar un grado más en la escala ya insinuada por los dos primeros términos. De la simple vecindad estática (contigüidad), se pasa a la conjunción de elementos antes separados. Y de este movimiento neutro, a otro positivo: el avenimiento entre entidades distintas. La dificultad parece estribar en la noción de contrariedad entre las partes, opuesta a la de avenimiento y tanto o más abundantemente aludida que las otras. Las acepciones de *tinku-*, consignadas en los diccionarios contemporáneos consagrados a las variedades regionales del quechua, confirman lo ya expuesto:

- La reunión (o, por extensión, el lugar donde esta se produce) de entidades separadas, sean personas, animales, ríos o caminos (Parker *et al.* 1976, Cenepo *et al.* 1976 y Quesada 1976).
- El avenimiento, la adecuación a cierto estado, sea cuantitativo (bastar, alcanzar la cantidad suficiente), sea cualitativo (convenir, acordar) (Parker *et al.* 1976).

Pero *tinku* es también el encuentro entre los hombres y ciertos espíritus malignos cuyo contacto provoca enfermedades (Cerrón-Palomino 1976: 132). Aquí, la diferencia radical entre las entidades en cuestión —debida a su participación en órdenes distintos— otorga a su reunión las consecuencias de un enfrentamiento. Enfrentamiento que comparten —como ya anotamos— las batallas, las riñas y las disputas, pero también las competiciones, los juegos y las fiestas. Estos diferentes grados de la contrariedad —propia tanto de los ejércitos[38] como de las mojigangas— parecen teñir todos los elementos involucrados en esa otra escala que va de la contigüidad al avenimiento. *Tinku* representa, pues, no una de las nociones ya discutidas, sino el proceso que las involucra e implica a todas. Sugiere el tránsito de una oposición a un avenimiento. Las entidades pasarían así de

[39] La vigencia en los ritos de los significados de este término quechua pueden verse en las luchas rituales de las comunidades quechuas contemporáneas (Platt 1980: 154-156).

estar enfrentadas como ejércitos en una batalla, a la adecuación perfecta que requieren una cerradura y su llave, o un vestido y el cuerpo que viste, o como los testimonios diferentes pero veraces.

Entonces, podríamos traducir *tinkuyaña* como el instrumento de la adecuación de términos opuestos. Volvemos así al punto de partida: el mensaje codificado por las gradaciones de color que las *k'isas* emblematizan. Suertes de paradigmas de la convergencia de entidades contrarias, los significados de *tinku* y *k'isa* pueden resumirse del siguiente modo: un encuentro, estático o móvil, que puede llevarse a cabo en términos negativos, neutros, o positivos, pero siempre encaminado al avenimiento.

3.3. ¿Un emblema óptico de la continuidad en la herranza?

La llamada «bandera» o «insignia» del rodeo es uno de los emblemas más sorprendentes y curiosos del valle de Chancay.[40] Uno de los aspectos más llamativos de esta suerte de estandarte que portan las autoridades máximas del rodeo es su profusión de colores. ¿Por qué ese deleite en la exacerbación de colores vivos? Son las cintas y el penacho los elementos que más destacan este aspecto. El gran plumero, sujeto en la parte alta, ostenta una gran variedad de tonos: el verde se vuelve azul; el azul, rojo; el rojo, naranja; el naranja, celeste, etc. Las decenas de cintas, sujetas también al mástil, multiplican este efecto y lo proyectan hacia abajo. Pareciera que cada una tuviese un tono distinto del otro. En la perpetua agitación que su portador imprime a la bandera, los tonos se combinan y distribuyen de mil formas. ¿Cuál es el sentido de esta agitación? ¿A qué aluden sus efectos visuales? Intentaremos responder a esta última pregunta a través de nuestro estudio de las características cromáticas presentes en los diseños textiles andinos. Lo que planteamos en este apartado es quizá el lado más debil de nuestras interpretaciones, una mera intuición a la que nos permitimos dedicar algunas páginas.

---

[40] Cf. 1.2.6. *El reconocimiento de los capitanes y el nombramiento de sus vasallos* (en la primera parte de este libro). Las comunidades del valle de Chancay guardan muchas variantes de este emblema. El asta puede ser de eucalipto descortezado o de caña hueca; las cintas pueden sumar decenas o cientos; las telas pueden perderse dentro de la maraña de adornos o puede destacar una sola; el mástil puede estar coronado de cascabeles o de flores; las cintas y tejidos pueden colgar del asta o envolverlo como un forro; el mástil puede medir apenas un metro y medio o hasta quince metros, etc. Fuera del valle de Chancay, solo tenemos noticia del uso de una bandera en la herranza de Jauja. Sin embargo, esta parece haber sufrido el mismo proceso de «simplificación» que la de algunas comunidades del valle de Chancay: «[El ganadero] lleva una bandera blanca o peruana, atada a un asta de carrizo o madera delgada, muy alta» (Arguedas 1953:268).

De modo similar a los elementos puestos en juego en las concepciones asociadas a las *k'isas* y al *tinku*, en el rodeo participan también términos radicalmente antagónicos: los mundos contrastados de las alturas solitarias donde moran seres sobrenaturales y silvestres, y el pueblo de los hombres donde rigen sus normas cotidianas. El programa general del rodeo o *t'inkachi*[41] consiste en reunir el ganado que vaga en las alturas y trasladarlo hasta el redil del pueblo. Se establece una disyunción entre las alturas y el ganado. Al introducir este al mundo de los hombres, se opera un tránsito, una mediación entre dos ámbitos contrastados.

Quizá el estallido de colores y contrastes propios de la bandera sea un mecanismo, un texto privilegiado para acercarse al ámbito de las alturas, de las estepas solitarias donde mora su ganado. Hemos visto que hay personajes rituales y míticos asociados por igual a la subversión del orden establecido y al diseño *allqa* sin mediaciones. Las *k'isas*, por su parte, parecen asociarse también a ritos andinos que buscan mediar entre dos ámbitos antagónicos:

> Todos los contenidos de pampa parecen, de este modo, haber sido interiorizados, perteneciendo, en ciertos contextos a la propia cultura [...] Y esa pérdida de los límites de sí y de las cosas, de la identidad de cada uno y de todo, es ritualizada en ciertas ceremonias y fiestas. Tanto la cantidad extraordinaria de color, sin orden [...] como las músicas y ruidos que suenan al unísono, parecen articular esas mismas categorías de /confuso/, /amorfo/,

[41] La etimología de este término parece aludir a un término clave en las aproximaciones de nuestro estudio: *tinku* o la reunión de elementos dispares. Nos hemos planteado dos posibilidades de análisis. La primera puede analizarlo como la suma de la raíz *tinka-* y el sufijo causativo *-chi*. A pesar de ser esta la solución más simple, no entendemos la relación entre el rodeo y los significados de *tinkay*: que alude a los capirotazos como los que dan los niños en los juegos de canicas (Cerrón-Palomino 1976; y Parker y Chavez 1976), o a tropezar (Adelaar 1982). La segunda es que se trate de la raíz *tinku-* (del verbo «juntarse»), transformado en *tinka-* debido a la presencia del sufijo causativo *-chi*. Entonces, *tinkachiy* significaría: «hacer que se junten, reunir». Esta regla se opera siempre sobre el sufijo *-ku* cuando este precede al sufijo *-chi*, y es tan fuerte que se cumple aun en los vocablos quechuas donde el sufijo *-ku* está ya gramaticalizado. En el quechua del valle del Mantaro, por ejemplo, la vocal «u» en *mikhu-y* («comer») cambia por la vocal «a» cuando se le agrega *-chi*: *mikha-chi-y* («hacer comer»). El nombre quechua del rodeo, *tinkachiy*, podría estar aludiendo a la búsqueda de una conjunción de elementos inicialmente separados, con el fin de sustituir una relación de contrariedad por otra de avenimiento. Este primer punto del significado abstracto del término *t'inkachiy* guarda una relación perfecta con la situación concreta que plantea el rodeo: la reunión en un solo redil del ganado antes disperso. Como es sabido, ningún significado es unívoco. La riqueza de connotaciones propia de las palabras quechuas no se agota casi nunca en un sentido literal, sino que guarda muchas otras asociaciones.

> que hacían aparecer las imágenes míticas del pasado, pero construidas aquí por un exceso y no por una carencia de estímulos. (Cereceda 1990: 95)

Creemos que las ceremonias que conforman el rodeo pertenecen a este orden de ritos. La herranza —que, en tanto rito, está del lado de la cultura— está orientada a solucionar el conflicto potencial entre los dos ámbitos que pone en juego: la puna y el valle. Su respuesta a este contraste consiste en la unión de opuestos. En tanto que dicha unión resulta peligrosa, emocionante y fuera de lo ordinario, el rodeo se parece al carnaval: tiene mucho de exceso y caos. Pero en los carnavales ese desorden es expresado por emblemas sometidos a la inversión y los contrastes sin mediaciones (como, por ejemplo, los trajes de los Corcovados del valle del Mantaro). El carnaval no se interesa en las mediaciones de términos contrastados, sino en la inversión de esos términos. Para el rodeo, en cambio, el desorden es solo un aspecto circunstancial de la mediación o unión extraordinaria. El exceso como accidente y la mediación como objetivo parecen sintetizar también la estructura de las *k´isas*. Si el rodeo amplía el registro de las fiestas carnavalescas y subversivas, su codificación óptica (las *k'isas*) debería operar un procedimiento similar sobre los emblemas de estas (las *allqas*). El intercambio de listas de colores entre franjas puede verse como una simplificación del diseño de las *k'isas*. La maestría para intercalar listas de varios colores, se reduce, en las *allqas*, a un simple intercambio de listas entre dos franjas yuxtapuestas. El rodeo y las *k'isas* son multiplicaciones de los efectos de los carnavales y las *allqas*.[42]

Las degradaciones de las *k'isas* y el programa general del rodeo guardan, pues, una estructura similar. Todo parece indicar que los ritos del rodeo funcionan como las degradaciones de las *k'isas*: ambos producen el efecto, lógico y moral, de una transformación, de un paso gradual de un ámbito a otro. Pero, ¿existe en el rodeo un emblema óptico de esta mediación que opera tan meticulosamente como hemos descrito?

La bandera del rodeo tiene dos elementos que recuerdan vivamente a las *k'isas*: el tocado de plumas que corona su mástil y las innumerables cintas que cuelgan de él.[43] Las cintas, su número, su disposición, no varían como los

[42] Las *k'isas* no se restringen a la mediación entre las franjas del diseño *allqa*. Tienen, además, la capacidad —que no poseen otras mediaciones como los *qallu* o los *k'utu* (1987: 199)— de conectar, entre sí, el lenguaje figurativo de los dibujos y el lenguaje abstracto de las formas simples (triángulos, cuadrados, etc.), y, en el borde de los tejidos, de «suavizar esa ruptura fundamental que se produce entre los límites de la tela y el mundo más allá de ella» (1990: 200).

[43] Tomaremos la bandera de San Juan de Viscas como emblema de referencia. A medida que avancemos, estableceremos comparaciones entre esta insignia —hasta donde sabemos, la más

tocados de plumas. Como las *k'isas*, reúnen tonos fuertes y tenues. ¿La agitación de la bandera oculta los tonos suaves y resalta los más vivos? ¿Qué sentidos posibilitan las cintas? En las *k'isas*, la mediación es producto de angostas listas de colores estable y delicadamente dispuestas. En la bandera, la delgadas cintas de colores están en constante movimiento. Similares en profusión y angostura, las cintas y las *k'isas* difieren en dos planos en los cuales la bandera parece ampliar el registro del diseño textil. Si la ilusión de las *k'isas* es sincrónica (ya que el diseño no se altera una vez construido) y propia de la geometría plana (pues los diseños textiles se expresan en dos dimensiones), el efecto óptico de las cintas es diacrónico (depende de las combinaciones efectuadas en el tiempo) y pertenece al orden del espacio (están alrededor de toda la bandera): véase cuadro n.° 25. Por su parte, los tocados agrupan los colores de sus plumas bajo dos formas básicas:

1) Los tocados del primer tipo entremezclan de modo disperso sus plumas de colores contrastados.
2) El segundo tipo de penacho agrupa plumas de tonos suaves en conjuntos homogéneos y adyacentes.[41]

Son, pues, dos los campos de transformaciones que afectan a esta breve tipología de los penachos de plumas: la distribución (dispersa o agrupada) y la tonalidad (intensa o tenue). El panorama es ahora más complejo. Las *k'isas* y los ritos del rodeo parecían manifestar un mismo concepto: la mediación entre términos contrarios o contrastados. Un emblema propio de los ritos del valle de Chancay nos recordó las *k'isas*: el penacho de plumas. Sin embargo, no existe un solo tipo de tocado sino dos. El primero se asemeja más a las *k'isas* y su ilusión de continuidad. Apela a la misma estratagema: reduce los espacios a su mínima expresión. Como las angostas listas que forman las *k'isas*, las diminutas plumas del tocado fragmentan los contrastes. Esta atomización de los contrastes impide un efecto tan radical como el que se produciría si esos mismos colores se agrupasen en campos homogéneos. Tal es la diferencia entre los motivos *allqa* y *k'isa*.

El segundo tipo de penacho sí agrupa las plumas según sus colores. No recurre, pues, al artificio de las *k'isas*. Tampoco recurre al contraste de un

---

elaborada y hermosa del valle de Chancay y, también, la primera que observamos en nuestras expediciones— y otros emblemas observados posteriormente. Las implicancias de esta doble correlación de tonos y ordenamientos, su presencia en otros íconos, y su adscripción a una de las mitades de la comunidad durante el rodeo serán vistos más adelante.

[41] El primer tocado pertenece a la parcialidad de San Juan de Viscas llamada «Cachir», mientras que el segundo es ostentado por la parcialidad de «Alto».

allqa, pues sus tonos son demasiado tenues. La ausencia de contraste alude más bien a la monocromía del diseño textil más simple: pampa (véase cuadro n.° 26). Aquí nos aproximamos a una cuestión que retomaremos más adelante: pampa y *k'isa* no son sino dos caras —la una asociada a la cultura y la otra a la naturaleza— de una misma moneda: la anulación de los contrastes.

La bandera, pues, parece aludir a las *k'isas* y a la mediación de elementos contrastados que buscan estas y el rodeo. Esta metáfora de la transformación de un estado en otro y su carácter extraordinario fueron notados fuera de los Andes, en la Amazonia, por Claude Lévi-Strauss:

> Existe en América tropical un dominio en el que la policromía parece ser universalmente aceptada, y sin reservas. Pensamos en los tocados de plumas [...] La elección de las plumas, que sirven para confeccionar tocados, parece inspirada por un verdadero delirio cromático. // Sin embargo ahí están los mitos que afirman la prioridad de la discontinuidad universal de las especies sobre la continuidad interna del cromatismo particular de cada una. A diferencia del amante del arte, el indio no considera la pluma como un objeto estético cuyos matices importa describir y analizar. Por el contrario, cada tipo de pluma es aprendido en su totalidad, en la que se enuncia en términos sensibles la fórmula distintiva de una especie, por eso mismo imposible de confundir con otra, puesto que desde el fraccionamiento del cuerpo del arco iris cada especie se sabe irrevocablemente definida en función de la fragmentación en la que participara. (1986 [1964]: 317-318)

Fuera de lo cotidiano están los significados aludidos por las *k'isas* y los ritos anuales de identificación del ganado. El rodeo no parece, pues, más que un intento de solucionar un conflicto del orden de las concepciones.

Estos significados asociados a las *k'isas* quizá expliquen un detalle del rodeo de difícil interpretación. Nos referimos al apodo que reciben los vasallos durante su despacho antes de partir a las alturas: «banderas». Pues si los vasallos son llamados igual que los emblemas de los capitanes, es probablemente debido a que entonces —cuando se disponen a partir— comparten, más que nunca, el sentido adscrito a ella y a las *k'isas*: la unión extraordinaria de términos contrastados. Pues si cuando parten son como uno de los extremos de la *k'isas*, cuando regresan con el ganado habrán de haber alcanzado el otro extremo de la gradación de colores. El intermedio —el día y la noche que pasan solos en la puna— es como esa gradación: fascinante como lo impalpable, y peligroso como lo indistinguible.

Cuadro n.º 25
Niveles de transformaciones entre las *k'isas* de los textiles y las cintas del bordón ritual

Ícono / Nivel	*K'isas*	Cintas de la bandera
Temporal Espacial	Sincrónico Plano	Diacrónico Espacio

Cuadro n.º 26
Códigos ópticos en los tocados de plumas del bordón ritual de la herranza

Aspectos		Transformaciones		
Códigos	Distribución	Disperso	//	Agrupado
	Tonalidad	Contrastado	//	Tenue
Manifestaciones iconográficas	Emblema del rodeo	Penacho de la mitad *Cachir*	//	Penacho de la mitad *Alto*
	Diseño textil	*K'isa*	//	(*Allqa* y pampa)

3.4. *Llampu:* el polvillo mágico o la ilusión de extrema suavidad

Las descripciones contemporáneas respecto a la composición del *llampu,* un curioso elemento usado hasta la obsesión en las herranzas del sur andino, no son muy abundantes. Los datos provenientes de los departamentos de Ayacucho, Apúrimac y Huancavelica describen el *llampu* como una sustancia terrosa «especial» (Quispe 1988: 118) blanca, suave, compacta, ligeramente perfumada y propia de la puna (relacionada, aparentemente, con un tipo especial de arcilla roja o blanca) mezclada con maíz blanco molido (Quijada 1985: 121, y Quispe 1969: 21). La alusión al maíz y a la suavidad de la mezcla son corroboradas en otras comarcas del sur por José María Arguedas: «Harina de maíz selecto, suave como un talco fino» (1964: 244), y Juan Ossio: «Harina de maíz de [...] granos de dos colores» (Ossio 1992: 90).[45]

[45] En el rodeo de la provincia limeña de Yauyos (comunidad de Tupe) se realizan aspersiones con una solución llamada *uksa*. Esta sustancia es una mezcla de maíz «blanco» molido y de agua extraída de los manantiales (Delgado 1965: 251) durante las rogativas y ofrendas hechas en las

El *llampu* está compuesto de granos de maíz molidos y algún tipo aún no identificado de tierra propia de las alturas. Además del color blanco, se alude a veces a otro, generalmente rojo, derivado de la arcilla o de los mismos granos de maíz. En cuanto a la textura, todas las descripciones coinciden en resaltar su finura y suavidad. Según Ulpiano Quispe (1969: 23) la pulverización del maíz (llamada *llampu kutay*) es realizada en las alturas durante la víspera de la marcación del ganado. El criador y sus acompañantes —sus *mashas*[46] y músicos— buscan reunirse siempre en número par y en un lugar particularmente solitario y penumbroso. Una vez obtenido, el *llampu* es usado en casi todas las fases del rodeo. Durante los preparativos, en Puquio (Ayacucho) los ancianos venerables del pueblo utilizan el polvo de maíz para elaborar pequeñas figurillas sagradas con forma de animales (Arguedas 1964: 244). En la víspera, durante la preparación de las cintas, el criador, frente a un altar familiar, pronuncia nombres de cerros y santos, levanta dos valvas llenas de alcohol y una porción de *llampu*, y espolvorea el resto sobre las botellas de licor, las cintas, las velas, las flores y todos los objetos velados esa noche (Quispe 1969: 23-25). El día destinado a la identificación del ganado, los participantes celebran un rito de fecundación: las bodas de los terneros más hermosos de la manada (llamadas *pulla* en el valle de Chancay). A mediodía todos se reúnen en el redil —cuyo perímetro es rociado con *llampu*— y comen, frotan sus pechos y lanzan al aire el polvillo. Dos terneros son tumbados en medio de círculo de participantes. Acuestan juntos a los «cónyuges» —tal es el nombre que entonces reciben— sobre un lecho de ramas entretejidas, espolvorean de *llampu* sus costillas, los cubren con una manta roja y bailan a su alrededor lanzando alaridos (1969: 28-29).

¿Cuál es la relación entre este polvillo de maíz usado por los hombres y los espíritus tutelares de los cerros? ¿Por qué se asocia la fecundidad del ganado con este elemento de suavidad extrema? El nombre de *llampu* alude a su cualidad más resaltada: los diccionarios contemporáneos ofrecen traducciones como: liso, libre de asperezas, blando (como la «tierra removida») y suave (como un muslo en comparación con las manos o el rostro) (Cerrón-Palomino 1976a, Quesada 1976 y Parker *et al.* 1976). Las investigaciones de Verónica Cereceda la condujeron a este vocablo por una vía muy distinta: los connota-

---

hornacinas allí construidas. Estamos, al parecer, frente a una variante del *llampu*, del cual no tenemos más noticia en ninguna región de la sierra central.

[46] Se denomina *masha* o *masa*, en las comunidades ayacuchanas cuyo rodeo Quispe describe, al esposo de la hija del criador y, por extensión, a los esposos de la hermana, de la hija de la hermana y de la hija del hermano del criador (Quispe 1969: 15).

ciones estéticas de dos palabras que, en ciertos contextos, son sinónimos de *llampu*: *wayrusiña* y *chunkasiña*. Así, pues, tenemos otra vez a su excelente trabajo como precedente para indagar en los significados de *llampu* consignados en los léxicos coloniales.

Corroboramos primero que la antigüedad de la composición de esta sustancia se remonta a por lo menos cuatro siglos:

Huarusiña, ver Llampo cconata	Harina de quinua o mayz bien molida. (Bertonio 1984: 157)

Además, su cualidad más llamativa, su blandura o suavidad, es aludida por su mismo nombre:

Chuncasiña, Llampo	Bien molido con piedra. (Bertonio 1984: 92)
Llampo	Blando. Dizese de la ropa y cosas molidas. (Bertonio 1984: 201)
Nakha, ñaka, llamppu cana	Bien molido sin tolondrones. (Bertonio 1984: 230).
Llampu	Blando al tacto, o cosa lisa o suave. (González Holguín 1989: 209)
Llamppuchani	Hazer como harina, blando al tacto. (González Holguín 1989: 209)

Esta suavidad o ausencia de asperezas es el resultado de una operación: el golpeteo constante e intenso que muele los granos de maíz hasta tornarlos un polvillo fino. Se trata, pues, de la transformación de entidades separadas (los granos) en una sustancia uniforme (la harina), en la que es imposible distinguir las porciones antes divididas. Esta transición de lo discreto a lo continuo, que el *llampu* representa y emblematiza, es utilizada, además, como metáfora de un cierto estado ánimo:

Llamppo chuymani...[47]	Apacible, manso. (Bertonio 1984: 201)
Llamponocatha...[48]	Amansarse, desenojarse.
Llamppoptatha[49]	Ablandarse o amansarse el que estaba airado.

[47] *Chuyma* designa «el corazón y todos los interiores» (nota de Cereceda).
[48] El sufijo *-noqa* agrega la idea de hacerse repetitivo (nota de Cereceda).
[49] El sufijo *-pta* contiene la idea de un cambio total (nota de Cereceda).

Llamppucay	La mansedumbre, o blandura. (González Holguín 1989: 209)
Llampuyachini	Ablandar, amansar, aplacar, sosegar.
Llampuyachicuni	Dexarse ablandar.
Llampuyachiytucuni	Ser ablandado de otro.
Llampuyachini	Amansar algún animal fiero, o chúcaro.
Ñam Soncoyta llampuyachicuni	Yrse sosegando, o amansando y haziendo de buena condicion.

La acción de moler finamente, de unir lo que estaba inicialmente separado, está aquí asociada a una cualidad anímica: la mansedumbre, la apacibilidad, la sumisión. *Llampu* nos habla de la unión final de lo inicialmente discreto, separado. Unión que, en sentido figurado, alude también al sosiego, al desenojo. Volvemos a encontrar ahora una connotación negativa en esa separación inicial: una contrariedad que enerva los ánimos, una carácter «chúcaro» o «fiero» como el de los ejércitos en batalla o *tinku*. La separación que el *llampu* anula con su amansamiento vuelve a asociarse a significados como el enojo, la ira y el arrebato.[50] Que el apaciguamiento sea representado como una pulverización que confunde entidades antes discretas (como la transformación de los granos en harina) responde a un esquema básico de equivalencias que podemos representar del siguiente modo:

(Continuo : Discreto) :: (Mansedumbre : Iracundia) :: (Suavidad : Aspereza)

¿Qué tienen que ver estos conceptos asociados al término *llampu* con los ritos del rodeo? En el transcurso de nuestra exposición hemos planteado, primero, una relación entre los conceptos de *tinku* y *llampu* (el avenimiento de partes enconadas) y, luego, llegamos a otra asociación, esta vez entre *tinku* y *k'isa* (la unión de términos contrastados). De las relaciones establecidas en cada uno de estos dos pares de términos, se deduce un tercer par de términos asociados: *llampu* y *k'isa*. Si encontráramos algún lazo entre ambos términos nuestra hipótesis quedaría, pues, confirmada. Pues bien, entre los términos que Bertonio ofrece como traducciones del concepto de suavidad, ligado a *llampu*, incluye también —como Cereceda (1987: 200) ya lo había notado— el vocablo *k'isa:*

[50] Uno de los sinónimos de *llampu, wayrusiña,* es también el nombre de un enigmático juego cuyo trazado es llamado *auka t'aqa* (*auka* es «enemigo» o cualquier alto grado de la contrariedad): este antiguo juego indígena parece, pues, mostrar también una estrecha relación entre ambos conceptos.

Suave Monkhasa, kisa, Caui, Malli Miski... (Bertonio 1984: 438)

El círculo parece pues cerrarse. Al mismo tiempo, se agrega un par más al sistema de códigos esbozado en torno a la oposición entre lo discreto y lo continuo:

^{Llampu}(Aspereza : Suavidad) :: ^{Tinku}(Guerra : Alianza) :: $^{K'isa}$(Contraste : Gradación)

Pero no se trata en realidad de un sistema cerrado, sino de una porción de una estructura de pensamiento que admite más de una forma de viaje.[51] No son tanto las oposiciones entre los términos presentados lo que resaltan los conceptos, sino el proceso que lleva de un término al otro. Es el procedimiento por el cual se logra su constitución sin tolondrones lo que hace al *llampu* susceptible de representar la anulación de la contradicción. Anulación que parece requisito de toda conjunción. Esta representación del paso de lo discreto a lo continuo y sus valores de unión y concordancia sugieren el papel del *llampu* en la parodia de copulación de los terneros y en las ofrendas a los espíritus de los cerros. Por medio de su uso, los hombres pueden sintetizar los dos tipos de conjunción que operan por medio del rodeo. Primero, la conjunción de los ganaderos y las manadas que permanecen hasta entonces en las alturas. En segundo lugar, la conjunción del ganado mismo. La reunión del patrón y su rebaño —preludio necesario de su identificación— es tan necesaria para la preservación del ganado como su apareamiento —regido por el hombre e inclusive, en el rito, planteado en términos humanos—. Ahora podemos entender mejor por qué los hombres usan el *llampu* en sus relaciones con los espíritus tutelares de los cerros, de cuyos dominio se disponen a arrebatar el ganado. Y por qué hacen con este polvillo de maíz las *illas* que representan a los enormes y hermosos sementales que emergen de las profundidades de la

[51] Así, es posible indagar las asociaciones de un término ya mencionado: *mokhsa*, que, al igual que *llampu* designa la suavidad o la blandura: «Con Blandura: Mokhsata» (Bertonio 1984: 133). Y también designa el acto de golpear algo con firmeza: «Mokhsanchata: ... dar golpe que duela muy bien» (Bertonio 1984: 224). Y la cualidad anímica de amansarse o desenojarse (Bertonio 1984: 224-225):

Mokhsa chuymaniña La mansedumbre, afabilidad, blandura.
Mokhsa aroni Afable...
Mokhsahuancatha, Ccanaptatha Amansarse el ayrado.

O el resultado de esta abolición de la contrariedad de las partes (Bertonio 1984: 224): «Mokhsa camaña: la paz». Y agrega un significado estético (Bertonio 1984):

Mokhsa kochutha Cantar suavemente
Mokhsatha arusitha Hablar con blandura

tierra a través de los manantiales y fecundan a las vacas durante las noches de luna llena. También podemos comprender por qué en la parodia de copulación sobre el lecho nupcial a la que someten a los terneros —realizada con la intención expresa de que la manada se reproduzca en abundancia— el *llampu* es rociado sobre los cuerpos de los «cónyuges» y el perímetro del redil.[512]

Como si se tratara de la obra de un gran artífice, no solo su elaboración y textura, sino también los componentes del *llampu* parecen aludir a la conjunción de elementos contrarios. Mientras el maíz es una planta propia de los valles cálidos (los grandes maizales se ubican a la altura de la villa de sus dueños o aun más abajo), la tierra del *llampu* siempre es traída de las alturas. Los dos ámbitos en torno a los cuales se estructuran los ritos del rodeo, la puna y el valle, son, pues, aludidos por esta suerte de polvillo mágico.

¿Por qué parece preferirse el maíz a otros granos propios del valle? Las perspectivas de Alejandro Ortiz Rescaniere nos ponen en la pista de esta preferencia —que también suele manifestarse en los banquetes del rodeo, especialmente en las bebidas, cuya preparación puede tomar hasta un año e incluir sus propias celebraciones (Quijada 1957: 16-18)—:[53]

> En lo que respecta al maíz, tiene implicaciones sexuales y licenciosas en ciertos contextos. Así, el campo de maíz maduro o recientemente cosechado es considerado un lugar ideal para las relaciones sexuales furtivas [...] En las fondas donde se bebe chicha de maíz —«las chicherías»—, en la costa norte del Perú, hemos escuchado decir, medio en broma, que cuando una «chichera» —la dueña de la chichería— quiere asegurarse la clientela, esto es, que «se enamoren» de su chicha, cuando la prepara, hace que el jugo del maíz chorree por su sexo; o bien orina un poco sobre el jugo de maíz; entonces [...] el hombre que la bebe se aficiona a la chicha de esa fonda como si se tratase de una mujer. (1992: 189)

Los relatos andinos parecen confirmar estas ideas asociadas al maíz. Algunos cuentan la unión aberrante de una muchacha núbil y una serpiente. Cuando

---

[52] Existe además una acepción de *llampu* directamente ligada a la fertilidad (de la tierra en este caso). Bertonio consigna: «Llamppo vraque, ver Ccochi: Tierra templada y fertil» (1984: 201).

[53] El maíz es el componente esencial de una bebida y una comida siempre presentes en los ritos del rodeo: la chicha de jora (o chicha de maíz) o el ponche (chicha de maíz mezclada con huevo), y el caldillo denominado «mondongo» o «patasca», respectivamente —en Huancavelica, el maíz del que se prepara el mondongo, llamado *wata sara,* es almacenado durante un festejo realizado con casi un año de anticipación (Quijada 1957: 16-18)—. El uso predominante del maíz en las comidas y bebidas rituales del rodeo podría obedecer a la preocupación que encontramos en la composición del *llampu:* la unión extraordinaria.

la pareja traslada sus encuentros desde la puna al hogar familiar, ella mantiene oculta a la serpiente en la cocina, donde la alimenta con harina de maíz.[54] Otros cuentos —como el que recogimos en San Juan de Viscas (Rivera 1999)— narran la historia de un condenado o muerto redivivo que intenta devorar a su mujer a causa de su excesivo llanto. El lugar del encuentro entre el *Inishpaw* —tal es el curioso nombre que toma el condenado— y su ex mujer no es sino un maizal que ella riega infructuosamente. El mito del siglo XVI recogido en Huarochirí (también en la sierra del departamento de Lima) por el padre Ávila describe la relación licenciosa entre un hombre y una mujer casada en los siguientes términos: «a la parte vergonzosa de la mujer le entró un grano de maíz *muro* saltando del tostador. La mujer sacó el grano y se lo dio a comer a un hombre. Como el hombre comió el grano, se hizo culpable» (1975 [¿1598?]: 36).

Se trata en todos los casos de uniones con seres aberrantes (serpientes, condenados, adúlteros), de uniones extraordinarias. Los amantes imposibles, porque uno es socialmente inaceptable (está casado), o porque ni siquiera es humano, vuelven su unión tan excepcional como la que operan las degradaciones tonales de las *k'isas,* o el traslado del ganado de la puna hacia el pueblo. El maíz parece, pues, confirmar, a través del *llampu,* dos connotaciones entrevistas más de una vez en el curso de nuestra exposición: la sexualidad que los hombres deben ordenar para hacer fecunda, y el carácter extraordinario de la unión de términos fuertemente contrastados.[55] ¿Esta conjunción absoluta de aquello propio del cálido valle y de lo proveniente de la fría puna, no es acaso

---

[54] Los elementos relacionados con la cocina parecen estar teñidos de alusiones sexuales. Alejandro Ortiz Rescaniere nos da algunas sugerencias al respecto: «Dada la marcada división sexual del trabajo, las labores cotidianas de la cocina tienen una fuerte connotación sexual y femenina; los nombres de los implementos y de los potajes, también. Los andinos suelen hacer juegos de palabras graciosos en torno a esas equivalencias y metáforas. Por ejemplo, hay un potaje que se llama *chupi;* pero *chupi* se llama también la parte externa del sexo de una doncella. Cuando un parroquiano de una fonda andina o un joven invitado en una comida pide en voz alta a la moza que cocina o que atiende que le traiga de "ese tu rico *chupi*", puede hacerlo con maña y causar risas entre los presentes» (Ortiz Rescaniere 1992: 187-188).

Compartir alimentos con una mujer, y más aun en una cocina, parece ser una situación de fuerte intimidad erótica. El relato que nosotros reproducimos en el anexo *(El encanto de Gupachacua)* muestra esta asociación entre la preparación de los alimentos y la relación de pareja: la muchacha «encantada» prepara secretamente la comida del pastor antes de que ambos vivan como una pareja. La incursión en la cocina es también el primer paso del zorro seductor en muchos relatos andinos, donde incursiona en la cocina de la mujer cuyo marido ha partido y se queda hasta lograr dormir «sobre el ombligo» de la mujer que pretende (1992: 188).

[55] No se trataría solo de un paso de lo discreto (el maíz, propio de los valles, se opone a la tierra de puna) a lo continuo (la harina impalpable en que se las mezcla), sino que esa anulación de contrarios aparece triplemente marcada. Pues mientras el maíz es un producto de la tierra del

un inmejorable emblema de esa otra conjunción que el rodeo busca? Que los vasallos traigan el ganado de las alturas al pueblo es, pues, como fundir en una sustancia indisoluble granos de maíz y tierra de puna, como tornar suave lo áspero, como degradar imperceptiblemente dos colores radicalmente contrastados o como establecer la paz entre dos ejércitos enfrentados. Esquematizaremos estas ideas en el cuadro n.° 27 (donde los términos resultan inevitablemente tajantes o empobrecidos, pues tratamos de describir connotaciones y no fórmulas).

Cuadro n.° 27
Códigos de algunas categorías que estructuran los ritos en torno a la identificación del ganado

Términos Nativos	Códigos	Categorías	
		Discreto	Continuo
Tinku	Sociológico	Guerra	Alianza
Llampu	Táctil	Aspereza	Suavidad
K'isa	Óptico	Contraste	Gradación

3.5. La complacencia y el desorden: notas sobre las consecuencias de las uniones extraordinarias

La unión extraordinaria —manifestada a través de la conjunción de elementos dispares como los colores contrastados, las entidades en lucha, o el ganado en estado de naturaleza y los hombres en el de cultura— parece íntimamente asociada a la noción de peligro. Así lo sugieren las prescripciones y tabúes propios de la primera parte del rodeo, el uso de la sustancia impalpable (llamada *llampu*) en las celebraciones sureñas, y las coincidencias conceptuales entre los términos *«k'isa»* y «pampa». Al mismo tiempo, elementos como las *k'isas* y el *llampu* parecen aludir a un cierto regalo de los sentidos: la vista y el tacto son atraídos por la fina imperceptibilidad de las degradaciones de colores —que Cereceda relaciona con el concepto indígena de belleza—, y la fineza del

valle, el otro elemento, traído de la puna, no es un producto: es más bien una tierra demasiado arcillosa para producir cualquier cultivo. Pero además de unir un producto del valle (el maíz) con un anti-producto de la puna (la tierra arcillosa), la connotación fecundante del maíz (que vuelve al *llampu* una suerte de metáfora de la unión sexual extraordinaria) se opone a las connotaciones infertilizadoras del espíritu que mora en las alturas donde se recogió la tierra: el auquillo o *apu wamani*.

polvillo sin asperezas. La anulación de la contrariedad es asociada no solo al peligro —que los ritos del rodeo conjuran— sino también a una seducción muy cercana a la complacencia de los sentidos. La unión extraordinaria se expresa tanto a través de las degradaciones de colores en las *k'isas* (código óptico) como de la pulverización de granos en el *llampu* (código táctil). Ambos emblemas de la continuidad remiten a la suavidad, a la finura que complace al sujeto que observa o palpa.

Ahora bien, si lográramos verificar la asociación entre las nociones de belleza y de peligro, comprobaríamos la existencia de un pequeño sistema coherente de relaciones. Ana de la Torre, en su investigación sobre los sistemas de clasificación propios de la Cajamarca indígena, nos ofrece pistas sobre una asociación de este tipo (donde la degradación de tonos que une colores distintos parece representar una amenaza, un riesgo de excesiva fascinación). Ella nos muestra cómo los elementos del mundo natural y social —los reinos vegetal y animal, los aspectos físicos e hidrográficos, los fenómenos meteorológicos y estelares, y aun la misma estructura, ritmo y modelación del universo— son adscritos a dos entidades sobrenaturales. Estas entidades son denominadas *Amito* y *Shapi*. Mientras que la entidad *Amito* es entendida como la resguardadora del mundo presente y de su orden, el *Shapi* es una «entidad del desorden, del caos» (1986: 120). Detengámonos en 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 (1986: 123).

> Se conceptualiza al *Shapi* como una entidad peligrosa, extraña, pero que, al mismo tiempo, guarda aspectos atractivos, fascinantes como sus regalos tentadores. En este poder de fascinación residiría su peligrosidad y en este poder de fascinación consistiría su maldad.
>
> El *Shapi,* pues, aparece como un ser ambivalente y, si bien los informantes enfatizaron su aspecto peligroso y a veces terrible; sin embargo, también hicieron alusión, mostraron tímidamente o se les escapó en la información, un aspecto que podríamos llamar lúdico, travieso, simpático, causante de jolgorios desbordantes. (1986: 127)

Los informantes de Ana de la Torre ilustraron varios casos, propios de la comunidad campesina donde realizó su investigación, que ilustran las «emociones o valoraciones estéticas» asociadas al *Shapi*. Todos los casos eran considerados fascinantes en demasía y, por lo tanto, peligrosos.[56] Sucede así con las

[56] El color morado o violeta (llamado localmente *aqshotucto*) parece ser considerado, según la autora, el más bello de todos. Ello nos recuerda que en muchas canciones del rodeo se alaba la

«pallas» (mujeres cantoras propias de algunas comparsas de los Andes centrales):[57] «adscritas también al *Shapi,* son consideradas bellezas fascinantes, tanto por las danzas y canciones que interpretan, así como por el hermoso color grosella de sus fondos (rosa indio)» (1986: 127). También sucede así con el arco iris (llamado localmente *chirapa*),[58] cuya adscripción al *Shapi:*

> [...] no impide que, al mismo tiempo, sus colores sean percibidos como extraordinariamente hermosos y que invitan a ser copiados. Así, cuando los niños dibujaron las mantas andinas *(pullos)*, caracterizadas por sus franjas de colores, comentaron entusiasmados: ¡bellísimo! con sus franjas de colores se parece al arco iris (1986: 127).

Y también con las pandillas de los carnavales —fiesta adscrita, a diferencia de todas las demás, al *Shapi*— cuyos miembros:

> [...] disfrazados con ropas multicolores y con cucuruchos como si fueran cuernos, pasan la noche visitando las casas [...]
>
> Los niños pidieron en forma especial dibujar esta fiesta y al dibujar, todos usaron eufóricamente los colores, pintando a los cantantes *(mishacara)* vestidos de franjas de colores como los del arco iris [...] todos muy semejantes a los que hicieron sobre el *Shapi* (1986: 128-131).

Los carnavales nos muestran otro aspecto de esta entidad del caos: el lúdico. En las celebraciones, los miembros de las comparsas de «negros» son:

> [...] vistos con mucha simpatía por la algarabía e hilaridad que producen sus acciones. Se trata de personajes muy cómicos a los que, durante las fiestas, les están permitidas bromas y travesuras que en una situación normal no se aceptarían jamás [como robar, golpear, fustigar o insultar a las personas] (1986: 127-128)

El aspecto lúdico y el peligroso no son más que 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,

---

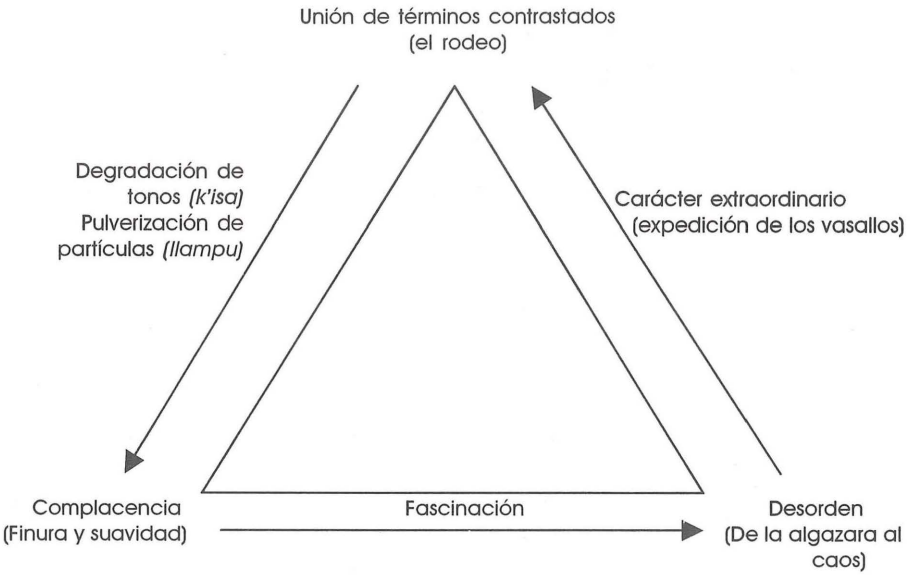
hermosura de las flores moradas. Como la flor de la alfalfa, considerada el mejor alimento de las reses.

[57] Cf. Ramírez (2000: 71-93) y Raéz (1999: 19).

[58] Pareciera, sobre todo si recordamos el diseño textil de las *k'isas* y las cintas y plumas de la bandera del rodeo, que la asociación de lo bello y lo peligroso tiene en el arco iris una suerte de prototipo o emblema.

como en los días de carnaval). Su lado amenazador y peligroso corresponde, en cambio, a uniones aberrantes como la de parientes que debieran estar separados. Las uniones indebidas son una forma de unión extraordinaria. El incesto (la unión con alguien demasiado como uno) es proscrito porque compromete la misma base de la sociedad: la alianza entre grupos producto del intercambio de cónyuges. Sucede, pues, que el *Shapi* no solo es una entidad del caos, sino también de la fascinación. No solo amenaza el orden de este mundo, sino que nos seduce con sus encantos. La fascinación de la belleza es pues el recurso predilecto del *Shapi* para «ganarse» a los hombres, para atraerlos al desorden (que, por otro lado, está implícito en la unión de lo que debiera estar separado). Véase figura n.° 23.

Figura n.° 23
Relación entre los conceptos de belleza, peligro y conjunción de opuestos (cromatismo)



El rodeo nos muestra una unión extraordinaria, no aberrante, sino buscada: pues el objeto de la herranza es reunir el ganado de las alturas con los hombres del pueblo, y es imprescindible y positivo que el ganado ingrese al dominio de lo humano. Por eso los ganaderos «ruegan» a los vasallos que traigan el ganado de las alturas y lo liberen de su influencia. La expedición de los vasallos es peligrosa por su objetivo (deben retirar el ganado del territorio de los espíritus tutelares

de los cerros), por el espacio en que incursionan (las alturas donde moran una serie de espíritus agresores), y por el tiempo y época en que se realiza: una noche del mes de agosto —una época en que los cerros están «hambrientos»[59] y un momento en que los hombres se resguardan hacia el final del día—. Pero todo este peligro no extingue la hilaridad de las celebraciones previas a la reunión del ganado: la música, el baile, los cantos, los agasajos y los sobrenombres que son leídos haciendo estallar de risa a los concurrentes. Como las *k'isas*, que son apreciadas por su belleza a pesar de las connotaciones peligrosas de su diseño, el rodeo es requerido por los hombres aunque su desarrollo involucre la peligrosa misión de incursionar en un mundo silvestre y de reunir elementos dispares. Verónica Cereceda lo ha escrito en mejores y bellas palabras:

> Tenemos que aceptar, así, que aquello que el pensamiento aleja para poder mirarse en él, aquello que el pensamiento parece, incluso, despreciar a veces, es al mismo tiempo, aquello susceptible de ser amado profundamente. (1990: 81)

> Como vemos, la belleza se acerca sin problemas a los límites mismos del infierno. (1987: 226)

[59] «Solo tengo miedo porque es el último día de agosto [...] las puertas del cerro están todavía abiertas; este mes y el "loco" febrero son los más peligrosos» (Quispe 1969: 39). Cf. Capítulo primero del análisis.

4
Los instrumentos de las penumbras: emblemas, paradigmas míticos y personajes de la herranza y de los ritos de iniciación a la vida adulta

En este apartado intentaremos interpretar las celebraciones, personajes y emblemas propios de la primera fase de los ritos en torno a la identificación del ganado: aquella etapa que comienza con el reconocimiento de las autoridades rituales y concluye con la reunión del ganado de todas las familias en el redil del pueblo. Compararemos dos personajes fundamentales de la herranza en el valle de Chancay (los capitanes y sus vasallos) con paradigmas míticos sudamericanos (el viaje de la deidad solar y las aventuras del mozo errabundo) y con algunas referencias a antiguos rituales andinos. Además, veremos los significados aludidos por dos emblemas imprescindibles en los ritos ganaderos de esta y otras regiones: el bordón (llamado «bandera» o «insignia») y el tambor de mano (llamado «*tinya*» o «huancar»).

4.1. El bordón mágico y el viaje de la deidad solar

Volvamos al estudio iconográfico de la bandera usada en las herranzas del valle de Chancay. Su constitución —el largo y pulido madero, las cintas y espejos de colores, y las plumas y cascabeles de su penacho— recuerda otro emblema propio de algunos pueblos indígenas de Sudamérica. El más célebre de todos quizá sea el *topayauri sunturpaucar*, que era portado por el soberano Inca. Entre las fuentes virreinales que mencionan este cetro tenemos a González Holguín (1989 [1608]: 347): «El cetro real, vara insignia real del inca»,[60] y a Fray Martín de Murúa, quien en su «Historia general...» de 1613, escribe: «cetro, el cual era de oro, que hera insignia que se daua a los que auían de ser señores ymgas» (1995: 397).[61] La narración de la muerte del Inca Huayna Cápac que hace Juan de Santa Cruz Pachacuti (1630) nos muestra la importancia de este emblema: «Al cabo de 8 días [...] lo embalsaman y traen al Cuzco en andas como si estuviera vivo, bien vestido, armado y en la mano con su topa yauri o suntur páucar y lo meten en el Cuzco con gran fiesta» (1995: 105). Pero es

[60] Y consigna para *Tupa:* «Dize cosa real que toca el rey».

[61] Todas las referencias con esta fecha son o extraídas del índice analítico de Carlos Araníbar o propias de su edición de la crónica de Santa Cruz Pachacuti (donde se incluye ese índice) (1995 [¿1630?]: 134-427).

Bernabé Cobo quien, en su «Historia del nuevo mundo» de 1653, nos lo describe con más detenimiento: «El suntur paucar era una asta poco más corta que de pica, cubierta y vestida toda de alto a bajo de plumas cortas de colores varios asentadas con tal primor que hacían galanas labores; y por remate, en lo alto, salían tres puntas de plumas grandes» (1964 [1656]: 139. T. II).

El «primor» de las plumas parece implícito en el término *paucar*, pues González Holguín (1989: 281-282) traduce su plural, *pauccarccuna*, como «Diversidad de colores de plumas o de flores o de plumajes», y encuentra en el adjetivo *páucar* una cualidad cromática que traduce como «fino»:

Paucar puca	El fino colorado.
Paucar quillo	Fino amarillo.
Paucar çani	El fino morado.

Y que parece asociar con dos elementos con los que se suelen engalanar hoy en día las andas de los santos y los atavíos de las mojigangas andinas —las plumas y las flores—:

Paucar ticca o ñauray paucarttica	Todos generos de plumajes de flores o de plumas.
Pauccar ricchak	Colores todos en comun de plumajes.
Ñauray paucar patpa	Todo género de colores de plumas.
Paucar quillo patpa	Plumas amarillas.
Pauccarccori	Paxaro amarillo preciado por las plumas.
Pauccar ricchak patpa cuna	Todo genero de plumas de color.
Pauccar ricchak ticcaccuna	Todo genero de plumajes.
Paucar richac inquillcuna	Todo genero de flores.
Paucar huaray[62]	Tiempo de diversidad de flores, tiempo florido en que brotan todas.

Como la insignia del rodeo, el *topoyauri* es un bordón multicolor engalanado de plumas. Pero la analogía no se detiene en el nivel iconográfico. El *topayauri sunturpaucar* es un elemento fundamental en uno de los mitos más difundidos sobre el origen de los incas. Garcilaso de la Vega nos da la versión más conocida[63] en sus *Comentarios reales de los Incas:* «en los siglos antiguos», el mundo estaba lleno de «grandes montes y breñales» y los hombres:

[62] *Waray* puede traducirse como «amanecer», «alba».

> [...] vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes [...] en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas [...] En suma, vivían como venados y salvajinas, y aun en las mujeres se havían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conoscidas. (1985 [1609]: 28-29)

Este mundo caótico será radicalmente cambiado de la siguiente manera:

> Puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos en la laguna Titicaca [...] y les dixo que fuessen por do quissiessen y, doquiera que parassen a comer o a dormir, procurassen hincar en el suelo una barrilla de oro [...]que les dió para señal y muestra, que donde aquella barra se les hundiesse con solo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parassen e hiziessen su assiento y corte [...] para doctrina y beneficio de esos hombres que viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nombro por Reyes y señores de todas las gentes que assí dotrinárede con vuestras buenas razones, obras y govierno. (1985: 29)

Manco Cápac, primer Inca e hijo del sol —a veces solo; otras, conformando una pareja— opera un cambio en el mundo por medio de una vara. Pues el hundimiento final del bordón en la tierra señala el fin de un mundo lleno de «montes y breñales», de un mundo de hombres que vivían como «fieras» o «venados» y que se «havían [en las mujeres] como los brutos». El fin de este mundo silvestre es, pues, marcado con el hundimiento definitivo de la vara. Cuya quietud posterior a su incesante agitación establece el advenimiento de un mundo cultivado: un mundo de hombres mantenidos «en razón y justicia» y en «doctrina y beneficio».

Pero el mito de la deidad solar no es exclusivo de los Andes. Los tucanocubeo del alto Vaupés (Amazonia colombiana) también poseen un mito sobre el viaje primigenio de una deidad solar provista de un bordón:

> El Padre Sol iba en su canoa, solo, en el comienzo de los tiempos, río arriba. A veces se detenía y tomaba su vara sonajera y la apuntaba acá y allá, tratando de dar con el punto exacto donde podría estar el yajé [banisteria caapi] [...] Metía su bastón en el suelo, a la orilla del río, siempre que se detenía en un

[63] El mito de Manco Cápac y Mama Ocllo, como se le conoce, es contado también por Bernabé Cobo (1956 [1653]: 61-64), Cabello de Valboa (1951 [1586]: 265-271), Cristóbal de Molina (1989 [¿1573?]: 52), Juan de Santa Cruz Pachacuti (1995: 9-11), Guamán Poma de Ayala (1615), y Anello Oliva (1631). Para algunos breves intentos de análisis formales cf. Diez Astete (1983) y Sánchez Garrafa (1983).

> rápido. Pero el bastón no se tenía derecho; quedaba inclinado. Y siguió probando y probando, hasta que por fin quedó derecho, quedó vertical; allí era el punto [...] (Reichel-Dolmatoff 1978: 156-157)

Y la consecuencia del hundimiento de la vara solar en la Amazonia es también el advenimiento de la cultura. El sol hunde su vara y da las reglas para vivir a los hombres:

> Cuando lo hubo hallado [el punto donde hundir su vara], el Padre Sol volvió a la Casa de las Aguas [...] Pensó y pensó hasta que dio con el color que debían llevar los hombres cuando escogían mujer. Dio el color a la gente; les dio la luz amarilla. Les dio yajé. Y al darles yajé, les dio la vida; les dio las reglas por las cuales se regirían [...] habían hallado su modo de vida. (Reichel-Dolmatoff 1978: 157)

O también, como en la variante recogida por Irving Goldman (1968), es de la misma vara solar hundida que surgen los clanes exogámicos, es decir, el intercambio de mujeres. Alejandro Ortiz Rescaniere (1987, 1993: 30-40, 2001b: 23-28) ha señalado las coincidencias entre los programas narrativos de los mitos andinos y amazónicos de la deidad solar. El esquema que subyace a ambas variantes puede esbozarse como sigue: una divinidad solar emprende un viaje a través del mundo silvestre con el fin de instaurar la sociedad de los hombres. El nacimiento de este mundo cultural es representado con la aparición de los primeros grupos de hombres (variante tucano) y de las reglas y costumbres que rigen su vida (variante andina). Los personajes asociados al sol operan este cambio —de un mundo silvestre y ajeno a uno cultivado y propio— mediante un mismo emblema: una vara ornada de plumas y, en el caso amazónico, también de una suerte de cascabel (de allí su apelativo: «vara sonajera»). Y, por medio de un mismo cambio en su uso —de la agitación incesante al hundimiento definitivo—, ambos mitos muestran una misma función: mediar entre los hombres y el más allá.[64]

[64] Alejandro Ortiz Rescaniere (1987 y 1993: 30-40) agrega algunas coincidencias más: el felino aparece vinculado, directamente, al chamán e, indirectamente, al Inca; y ambos tienen un poder fertilizador seminal, ligado al amarillo (también color simbólico del maíz). Las posibilidades de comparación entre textos y ritos andinos y amazónicos han sido señaladas por Ortiz Rescanire en numerosos trabajos (cf. 1985, 1987 y 2001 [1993]: 169-175, 209-215). He aquí un párrafo explícito: «Los estudiosos de esa área [la Amazonia] así como los andinistas cuentan con sendas publicaciones mutuamente exluyentes; tal situación muestra como la especialización y la tradición logran reeditar los prejuicios negadores de una verdad fundamental: los Andes y la Amazonia

Las deidades solares andina y amazónica se correlacionan con dos personajes: el chamán (portador de la vara sonajera), y el Inca (portador del *topayauri sunturpaucar*). Ambos personajes parecen compartir —a pesar de lo distintas que son sus respectivas sociedades— un mismo sistema simbólico. Por un lado, los cronistas nos hablan de las grandes ceremonias realizadas en honor al Inca con el fin de complacer a las deidades solares. Pues los Incas soberanos eran considerados hijos del dios Sol, y como tales podrían servir a los hombres de intermediarios. Por otro lado, la etnografía de la Amazonia occidental nos muestra un chamán dedicado a relacionar a los hombres con los otros mundos que conforman el cosmos.[65] El chamán cura las enfermedades y afecciones a través de sus «viajes». Cuando un chamán quiere averiguar la causa que provoca el mal de su paciente, entra en trance, ayudado por sus brebajes, y se dirige a un mundo sobrenatural. Allí deberá deshacer los entuertos de este mundo. Ambos, el Inca y el chamán, son, pues, relacionistas entre los hombres y el más allá.

Notemos que la estructura del cetro amazónico (llamado «vara sonajera») que ostenta el «Padre Sol» en el mito también coincide con el cetro del mito incaico y con la bandera del rodeo. El cetro que los chamanes de las aldeas tucano llevan como símbolo de su poder es descrito de la siguiente manera:

> El Padre Sol buscó el lugar preciso donde crear al género humano. El instrumento que llevaba consigo para realizar el acto era la vara sonajera, una vara larga y delgada, con forma de lanza, en cuyo extremo superior había una pequeña cavidad oblonga con unas cuantas semillas secas que producían un sonido vibrante y cascabelero al agitar el palo. Parte de aquella pulida vara

---

constituyen áreas solidarias a pesar del discurso negador del otro, no obstante las diferencias básicas que se derivan de esas geografías contrastadas; son evidentes las relaciones y los múltiples préstamos culturales entre las dos regiones debido sin duda a la complementación ecológica, a posibles orígenes y a la vecindad. A pesar de estas relaciones, parece haber influido más en el ánimo de los estudiosos, las distancias geográficas y sociales, y quizá sobre todo, los viejos prejuicios antiselváticos, y por otro lado, antiandinos, ambos muy arraigados en nuestro ser nacional» (Presentación al cuarto número de la revista *Anthropologica*, 1986).

[65] Alejandro Ortiz Rescaniere ha resumido las características de chamán amazónico en los siguientes términos: «1. El chamán relaciona al hombre con los medio humanos y los auténticos, con los animales y los espíritus. 2. Remedia las agresiones de unos contra otros; preserva al hombre de las agresiones. 3. Evita los daños de otros chamanes, sean animales, plantas o pueblos enemigos. Porque cada cual tiene sus propios chamanes. 4. El chamán trata con los padres y con los chamanes de otros mundos. 5. Prevé los sufrimientos, los males y los cura; es un médico y un consejero. 6. Conduce a los muertos a su morada. 7. Se transforma o toma la forma de una animal, un ancestro animal, uno que ataque al enemigo o que rompa las reglas sociales» (2001b: 142).

> iba adornada con las plumas de vivos colores de algunos colibríes. (Reichel-Dolmatoff 1978: 143)

Los bordones míticos, el *topayauri* y la vara sonajera, reúnen dos atributos de la bandera del rodeo: el tocado de plumas multicolores y los cascabeles.[66]

Ahora veamos las analogías entre el programa del mito de la deidad solar ordenadora que acabamos de reseñar y la trama del rodeo que hemos resumido en el primer capítulo de esta parte del libro. Los bordones míticos son agentes simbólicos del ordenamiento del mundo silvestre que atraviesan. No estamos, pues, muy lejos del programa general del rodeo: el paso del ganado desde un ámbito «silvestre» (las alturas donde moran los espíritus tutelares de los cerros) hacia otro espacio, al estado de cultura propio de los hombres (el pueblo regido por las normas sociales). Además de un mismo blasón de su autoridad (el bordón engalanado de plumas), la aventura del dios solar —inca y tucano— y la del capitán del rodeo comparten, pues un mismo programa: el paso de un estado de naturaleza a otro de cultura.

Los bordones ataviados de plumas multicolores, el *topayauri* y la vara sonajera, no solo existen en los relatos, sino también en la vida ritual. Ambos están adscritos a una autoridad: en el caso andino, el Inca; en el tucano, el chamán. En cuanto a la bandera del rodeo, hemos visto que se adscribe a las máximas autoridades rituales del pueblo: los capitanes de las parcialidades en competencia. Un capitán es la autoridad máxima del mundo de los hombres durante todos los días que duran las ceremonias de la herranza. Como el Inca y el chamán, el capitán es también, un mediador entre dos órdenes contrastados. Con su bandera —suerte de enjambre de *k'isas*—[67] en la mano, el capitán

---

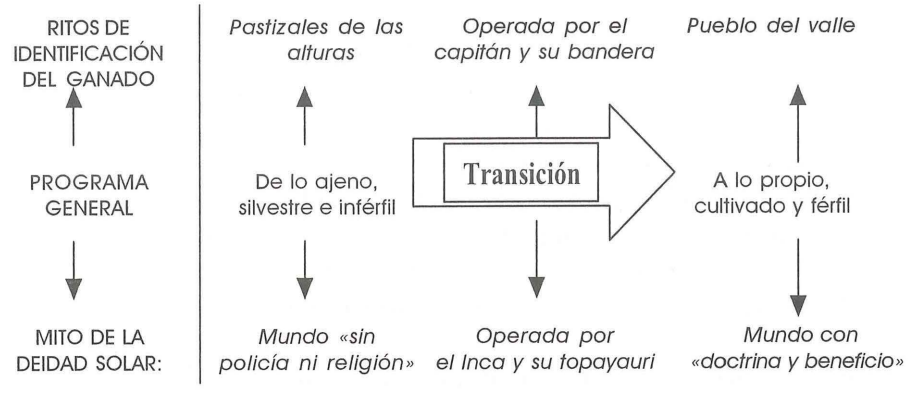
[66] Hemos hallado un emblema similar en los ritos de limpieza de los canales de regadío del distrito de Laraos (provincia de Huarochirí, departamento de Lima): «El lunes por la mañana parten todas las autoridades y comuneros rumbo a *Quiulacocha* (laguna, sitio donde nace el agua) que es donde comienza la acequia, la bocatoma. *Solo van los varones, especialmente los 'brazos' o champeros* de la acequia. *Las autoridades van bien vestidas*, generalmente de negro, *con sus varas de mando, adornadas con cintas de colores y cascabeles*. Para llegar a ese lugar caminan casi todo el día» (Vargas 1990: 202. El énfasis es nuestro)

A pesar de no haber más referencias que esta, las coincidencias con la bandera del rodeo son asombrosas. Se trata de un emblema de autoridad, compuesto de «cintas de colores y cascabeles» y de una peregrinación masculina en dirección a las alturas (*Quiulacocha* —que recuerda el nombre del ave cuya danza es imitada en el rodeo— es una laguna propia de la puna).

[67] Santa Cruz Pachacuti (1630) consigna otra variante del mito inca de la deidad solar. En ella, un Dios miserable llamado *Tonapa* deja el cetro en manos del padre de Manco Cápac. Cuando este recibe el bordón de manos de su padre emprende su viaje. Entonces: «Viniendo así, dicen que llegó al cerro más alto de todo aquel lugar, en donde junto al apo Manco cápac se levantó un arco

dirige la comparsa de su parcialidad y la expedición de sus vasallos. Y, así, propicia la intermediación entre el mundo sobrenatural de las alturas y el mundo de los hombres, el pueblo. El capitán del valle de Chancay es, como los mitos nos lo sugieren, un ordenador y un fecundador,[68] coadyuva en el tránsito desde un mundo ajeno, silvestre y proclive a sumir el pensamiento en la confusión, hacia ese otro mundo cultivado, propio y resguardado por el discernimiento (véase figura n.º 24).

Figura n.º 24
Analogía entre los programas del mito de la deidad solar y los ritos en torno de la identificación del ganado en el valle de Chancay



---

del cielo muy hermoso, de todos los colores. Y sobre el arco apareció otro arco, de modo que apo Manco cápac se vio en medio del arco y dicen que dijo: "Muchas prosperidades y victorias hemos de alcanzar viniendo el tiempo con todo lo deseado"» (1995: 15).

Que el arco iris pronostique aquí el éxito de la empresa de Manco Cápac parece confirmar la asociación que planteamos en el capítulo anterior: entre la ilusión de continuidad propia de las *k'isas* (por medio de la degradación de colores) y la transición entre estados radicalmente contrastados.

[68] El mito tucano-cubeo presenta, además, un rasgo que apenas parece insinuarse en su variante andina: el carácter fecundador del bordón mítico: «Cuando el bastón del Padre Sol se mantuvo por fin derecho, sin proyectar sombra, de él brotaron gotas de esperma que cayeron en la tierra, y al recibirlas esta dio los primeros hombres // Cuando el Padre Sol lanzó su vara sonajera contra el suelo, su extremo aguzado penetró muy dentro de la tierra, hasta el país de ahpikondía [...] Este paraíso, presidido por el sol, tiene un carácter uterino» (Reichel-Dolmatoff 1978: 144, 147).

La concepción del bordón mágico como una metáfora del falo parece aludida también en la bandera del rodeo. Más de una vez, oímos a las mujeres de los ganaderos del valle de Chancay reírse

Pero, además de las analogías entre los programas, los emblemas y los portadores, mitos y ritos utilizan un mismo código para marcar la transición entre los dos ámbitos que ponen en juego. Este código se funda en los movimientos que los personajes imprimen a su insignia durante su travesía. En ella se oponen dos acciones: la agitación constante y el hundimiento definitivo. Cuando el dios tucano y los hijos andinos del sol hincan sus bordones a través del mundo, los hombres o no existen o se encuentran reducidos a bestias. En cambio, una vez que logran hundir su vara en la tierra, los hombres y sus reglas de vida surgen en el mundo. El tránsito de una acción a la otra codifica, pues, esa suerte de cambio cósmico que las deidades solares llevan a cabo. Pero también el capitán:

1. En un primer momento, el capitán agita la bandera contra el suelo, hincando la tierra incesantemente en todos sus desplazamientos. Este uso de la bandera comienza con las celebraciones del rodeo y termina el día en que el ganado desciende de las alturas y es encerrado en el redil del pueblo.
2. Una vez que el ganado es reunido en el pueblo, el capitán y el emblema de su investidura desaparecen y son reemplazados por tantas banderas como grupos de familias (las llamadas «juntas ganaderas») existen en el pueblo. Estas insignias, sin embargo, no se desplazarán —ni serán agitadas— como las banderas de los capitanes: serán plantadas en el centro de los rediles donde se realizan las ceremonias de identificación del ganado.

En las celebraciones del rodeo a las que hemos asistido —o que hemos visto a través de los filmes grabados por los mismos pueblerinos—, hemos presenciado cómo el capitán agita su bordón contra el suelo. La alegría y el sonido de los cascabeles en el extremo superior del mástil, dan a la bandera la apariencia de un instrumento musical. La urgencia para batir la insignia y la cantidad de polvo que levantan en la tierra —pues estamos al fin de la temporada seca— parecen ser proporcionales al grado de elaboración y al tamaño —en algunos pueblos, dos veces más alto que él; en otros, de apenas la mitad de

---

de las comparaciones que establecían entre los cascabeles que colgaban del extremo superior de la bandera y los testículos de los hombres. Otra broma que recogimos en Viscas (véase anexo), de labios de un ganadero, se refiere a los testículos como cascabeles (una hormiga macho es reconocible por el sonido que emiten sus huevos [testículos]). Los tucano de la Amazonía y los ciudadanos del valle de Chancay parecen pues compartir un mismo esquema conceptual al respecto: (Bordón : Cascabel) :: (Falo : Testículo).

su tamaño— de los emblemas. Pero, en todos los casos, los capitanes se desplazan en los días en que el ganado sigue en las alturas y dejan de hacerlo cuando las manadas arriban al pueblo. El capitán se desplaza y agita su bandera mientras el mundo de los hombres aún no se ha impuesto, aún no ha marcado a las reses; y, por tanto, siguen predominando los valores ligados a las alturas. El sentido de sus movimientos parece, pues, coincidir con lo que mito nos dice respecto al viaje de las deidades solares: que este se orienta a la búsqueda de un lugar propicio para la ordenación y fecundación del mundo (para la instauración de las mediaciones y los contrastes que predominan en el mundo de los hombres, en vez del exceso y la uniformidad del mundo sin cultura). Pero no solo es el capitán el que agita la bandera. Si la deja en manos de su esposa, esta repite sus movimientos. Y aun los regidores, quienes elaboran y llevan la bandera a la directiva comunal, la agitan sin cesar.

El protagonismo que tienen los jóvenes en este momento de las celebraciones del rodeo concuerda con esta búsqueda. Los vasallos están ocupados en cumplir su misión: traer el ganado. La ordenación y la fecundación del ganado se buscan, pero aun no se obtienen. Al estado silvestre en que se encuentra el mundo —en este caso, la villa—, le corresponde la posición que ocupan los jóvenes en la sociedad de los hombres. Los vasallos que parten a buscar el ganado son mozos que todavía no adoptan a cabalidad los derechos y deberes propios de un miembro de la institución comunal. En su mayoría, no tienen aun mujer ni hogar socialmente reconocidos, o apenas han comenzado una relación de pareja estable. Jóvenes en busca de pareja; no son aún hombres cabales, casados y con un hogar establecido. Dentro del mundo de los hombres, son, pues, los que más semejanza guardan con ese mundo poblado de bestias «sin policía» que Garcilaso describe. Su virilidad es agresiva, furtiva y, por tanto, infecunda. De este modo, no están muy lejos del espíritu de los cerros, cuya agresión vuelve infértiles a los hombres. Son, por tanto, los que más afinidad guardan con ese mundo silvestre de las alturas (Ortiz Rescaniere 1993: 201, 255). Y, por eso, son los más aptos para acercársele. Y aproximarse a él es una condición básica para reunirlo posteriormente con el mundo de los hombres: tal es, en términos simbólicos, la empresa de traer el ganado. Unir aquellos términos ordinariamente separados: los ganaderos que habitan el pueblo y su ganado que anda suelto en las alturas.

Cuando el ganado desciende al pueblo, ese mundo del que provienen aun predomina: es su última manifestación. Hombres disfrazados de pastores haraposos bailan en círculos con otros disfrazados de mujeres. Los jóvenes hacen restallar sus látigos en el aire, asustan a las muchachas con sus demostraciones de furia. Con sus atavíos de aves muertas y hierbas arrancadas de las alturas

parecen más habitantes de ese mundo silencioso y agreste del que provienen. Los niños —también marginales a la sociedad de los hombres— se disfrazan de bestias, vestidos de zorros, felinos y osos, y empujan el ganado hacia el gran redil de los hombres.

Mientras se deba traer el ganado de las alturas, la bandera es agitada contra la tierra porque es necesario culturizar el mundo. Es necesario buscar y propiciar la conjunción entre el ganado venido de las alturas silvestres y el pueblo de los hombres, donde rigen normas sociales y culturales. Es necesaria la socialización del aspecto eminentemente salvaje del cual se ha impregnado el ganado —y también los hombres, a juzgar por sus adornos— en su hábitat natural: las estepas solitarias de las alturas del territorio.

La bandera y el capitán descienden de las alturas y recorren el pueblo como lo hacen los personajes fecundadores y ordenadores del mito andino-amazónico. La bandera se desplaza buscando el lugar propicio para la instalación de un mundo regido por normas sociales (equivalente a la aparición de clanes exogámicos y a la doctrina y beneficio de los relatos). Mientras la vara no quede quieta y erguida, mientras se desplace constantemente hincando el suelo, es señal de que aun no se ha alcanzado el momento preciso en que el mundo social predomina sobre al mundo asocial de «fieras». Y es así en la villa de los hombres mientras se nombra a los encargados de traer el ganado, mientras se organiza su búsqueda, y se lo encierra en el gran redil del pueblo (y, aun entonces, algunos jóvenes provistos de *tinyas* deberán resguardarlo durante toda la primera noche de su encierro).

El mundo entero, el cosmos representado por el pequeño villorrio, deberá ordenarse. El desorden fue necesario porque permitió la unión extraordinaria entre el ganado y el pueblo. Pero cuando el ganado ingresa a los rediles y cuando la noche ha acabado, el desorden termina y la vara cesa sus movimientos. La bandera es dejada quieta, plantada verticalmente sobre el suelo llano o sobre algún promontorio, o sujeta por una persona especialmente designada para ello. Los mitos asocian esta quietud con la fecundación y aparición del mundo social (y, por tanto, con la derrota simbólica de los espíritus nocturnos de las alturas). A este espacio, concebido como asocial, por fin se le ha arrebatado el ganado. Antes, cuando se encontraba en los pastizales, su fecundación ordenada era lógicamente imposible: allí moran ayuntándose sin la meticulosa clasificación a la que someten los hombres a su ganado. En las alturas, los jóvenes del pueblo suelen tener sus primeros encuentros amorosos. Ese territorio se opone, pues, a la sexualidad regulada por el matrimonio y al hogar de la pareja casada donde nacen los nuevos integrantes de la comunidad.

En los rediles no es el capitán quien porta la bandera. Cada familia ostenta su propio emblema para identificar su propio ganado. Este sentido es enfatizado por el nombre que dan a las celebraciones de este día: «apartación». Lo mismo sucede con las familias que practican el entierro ceremonial de los restos de la identificación (pelambre, trozos de orejas, cintas viejas, etc.). Una multiplicación similar sucede al hundimiento defintivo de la vara de los personajes solares. Ya no son ellos los únicos representantes de la cultura. A partir de entonces el orden y la sociedad serán los emblemas de los hombres y de su modo de vida. Nacen los clanes exogámicos que intercambian mujeres (que es la contraparte de una de los principios fundamentales de toda sociedad: el tabú del incesto). Se instala el buen gobierno que transforma el mundo de fieras en un mundo de hombres con cultura. Es entonces lógico y necesario que ahora cada grupo de familia instale su propia bandera. Podemos presentar esquemáticamente la serie de oposiciones que componen esta transición entre dos estados opuestos del mundo (véase cuadro n.° 28):

1. Nivel mítico

Divinidad solar solitaria	/ Grupos humanos regidos por la alianza y el intercambio
Entidad sobrenatural	/ Hombres
Recorrido por un mundo silvestre	/ Población de un mundo cultural

2. Nivel ritual

Capitán como único poseedor de la bandera	/ Familias poseedoras de banderas particulares
Autoridad máxima del rodeo	/ Hombres subordinados o espectadores
Recorrido por un pueblo silvestre	/ Identificación cultural del ganado

Ambos niveles comparten un mismo código en el que oponen los siguientes términos:

Agitación	/ Hundimiento
Desplazamiento	/ Quietud
Incesante	/ Definitivo

Cuadro n.º 28
Analogías entre los bordones del mito de la deidad solar y del ritual de la herranza

Código		Ciclo mítico del viaje de la deidad solar	Rodeo en el valle de Chancay
Iconográfico		– Plumas multicolores – Sonajas (tucano)	– Plumas multicolores – Cascabeles – Cintas de colores
Ritual y mítico	1er. uso: Agitar	Mundo salvaje e infecundo	Predominancia del mundo silvestre de las alturas: el ganado no ha sido traído al pueblo ni marcado.
	2do. uso: Aquietar	Mundo civilizado y fecundado	Predominancia del mundo de los hombres: el ganado es identificado en los rediles familiares (y las banderas se multiplican).
Sociológico		Inca y chamán: autoridades mediadoras entre los hombres y el más allá	Capitán del rodeo: mediador entre el pueblo de los hombres y el mundo sobrenatural de las alturas

4.2. Ogresas, fornicadores, duendes y serpientes acuáticas: el tamborcillo del rodeo y algunas connotaciones sexuales

Arguedas publicó un cuento tradicional del valle del Mantaro (perteneciente al ciclo del ogro antropófago y señor de las tinieblas) donde una «bruja» busca devorar a tres niños, uno de los cuales es adivino, con la ayuda de una *tinya*. En el relato, sus padres mueren mientras buscan frutas en la montaña. Es en su búsqueda que los huérfanos encuentran a la anciana que les ofrece cobijo. Por la noche, el hermano adivino propone a los otros huir, pues la anciana es en verdad una «bruja» que tiene «el propósito de victimarlos» (1953: 232). Los hermanos escapan sin ser vistos. Pero, cuando la «bruja» se da cuenta:

> [...] gritó, lloró y rabió. Hecha una furia tomó un costal y su tinya y salió en busca de los huerfanitos. Tomó detrás de ellos el mismo camino que habían seguido y a cada paso tocaba su tinya diciendo al mismo tiempo:
> —¡Pára, ñañacha! (detente, niñita). ¡Tin! ¡Pára, ñañacha! ¡Tin! ¡Pára, ñañacha! ¡Tin! ¡Pára, ñañacha! ¡Tin!
> A cada golpe que daba en la tinya y a cada palabra que pronunciaba la vieja bruja, los huerfanitos no podían caminar, sus pies se ponían como lana [...]. (1953: 232-233)

Entonces, el niño adivino propone a sus hermanos que suban a un árbol: el mayor subió hasta la copa, el adivino hasta la mitad y el menor se quedó bajo las raíces. La bruja vio a los hermanos sobre el árbol y entonces:

> Aparó la boca del costal al pie del árbol y cogiendo su tinya empezó a tocar diciendo:
> —¡Cae, ñañacha [hermana de mujer]! ¡Tin!, ¡Cae, ñañacha! ¡Tin! ¡Cae, ñañacha! ¡Tin!
> En este momento cayo el chico adivino dentro del costal, cuya boca amarró la bruja inmediatamente. Como el mayor no caía del árbol, la bruja resolvió subir. Dejó al pie su tinya y se subió al árbol. En este momento el menorcito salió de su escondite y corrió a desatar la «amarradera» del costal para libertar a su hermano. Una vez desatado, el adivino agarró la tinya y comenzó a tocar diciendo:
> —¡Caé, bufacha! (Cae, brujilla) ¡Tin!, ¡Cae bufacha! ¡Tin! ¡Cae bufacha! ¡Tin! Y ¡Tin! La bruja cayó dentro del costal, cuya boca los niños cerraron [...] y lo llevaron a un río y lo echaron allí. [...] y los tres huérfanos se volvieron a su casa [...] llevándose la tinya de la vieja. (1953: 233)

En este relato, el tamborcillo se comporta como ayudante del programa de búsqueda de la anciana. El objeto de valor, por su parte, es representado por los niños. En la secuencia posterior, opuesta a la anterior, se invierte la relación entre objeto de valor y sujeto: ahora son los niños los que buscan aproximarse a la vieja. El ayudante sigue siendo el mismo: la *tinya*, propiciadora de la conjunción entre los huérfanos y la ogresa (detiene a los niños poniéndoles los pies «como lana»), entre los huérfanos y el costal, y entre este y la ogresa (pues los niños, primero, y la anciana, después, caen en él). Los niños suelen acercarse a la anciana seducidos por su casa llena de dulces y sometidos por el hambre. Este hambre oral de los niños se corresponde con otro, de tipo sexual, de parte de la ogresa. La versión masculina de este personaje, el Wakón devora a la diosa Pachamama luego de fracasar en su intento de seducción (1973: 40).

En un pueblo indígena del sur de Ayacucho, Arguedas oyó hablar de un personaje poco usual en la mitología andina: el *wachoq*. Este personaje, cuyo nombre significa «fornicario» en el quechua cuzqueño (1964: 240), es el héroe legendario que horadó las montañas produciendo los orificios por donde el agua de los manantiales brota hoy en día. Se trata, pues, de un penetrador (en términos sexuales) y de un fecundador (que produce el elemento fundamental de la vida sobre la tierra: el agua): «Para poder entrar [los wachoq] hasta esa profundidad, hasta el origen del agua, dice, que se ponían siempre una tinya

de oro en la cabeza [...] y es por esto que podían entrar al corazón de las montañas. Cuando salían lo hacían con la tinya de oro» (1964: 242).

El emblema que lleva sobre su cabeza, el tamborcillo de oro, refuerza la asociación entre la fecundación y la tinya. Y se trata de una fecundación promovida por un hambre sexual: *wachoq* es un penetrador, un abusador sexual similar al Wakón. Hallamos otra confirmación de esta asociación en una creencia en torno al uso de la tinya en la herranza del valle del Mantaro: «Dijo también [la vendedora de flores de la herranza] que la voz de la Tinya hace aumentar el ganado. Los que solo tienen un cuy o una burrita "le tinyan" el día de Santiago, para que tengan muchas crías» (Arguedas 1953: 267).

Esta fecundidad reproductora se opone a la acción infertilizadora asociada al espíritu de los cerros (que, como vimos en el primer apartado, usurpa los órganos sexuales de los hombres). Las *tinyas* pueden reproducir aun las riquezas de los cerros que ocultan unos duendes llamados *mukis*: tal es la creencia difundida en el departamento de Huancavelica: «Los mukis viven en la laguna y en los cerros [...] Son unos hombres muy ricos; pues tienen oro, plata, mercurio, ganados como: vicuñas, venados, llamas, etc. Estos hombrecitos cuidan su riqueza tocando su corneta y las mujeres sus tinyas cargadas de Huancar» (Archivo de Francisco Galindo 1990: 222).

Ernestina Camarena, una anciana oriunda del distrito de Llocllapampa (provincia de Jauja) nos describió una suerte de instrumento musical usado —hasta hace cuatro décadas— en las herranzas del valle del Mantaro (y que, hasta donde sabemos, no ha sido descrito nunca antes). Hemos visto que, en la fase final del rodeo, los dueños del ganado entierran, cerca de los manantiales, sus ofrendas a los espíritus de los cerros. Entonces, las mujeres —usualmente casadas pero aún no ancianas— solían percutir un tipo especial de tamborcillo. Este instrumento musical también era llamado *«tinya»*, pero sus características diferían bastante de las que hemos descrito en la etnografía: un pequeño tambor de cuero tocado por un solo lado y con un solo percutor. En la sierra central este instrumento —a veces solo, pero la mayoría de las veces acompañado de las *tinyas* convencionales— se componía de la base cortada de un ancho mate o calabaza y de un recipiente lleno de agua. La base del mate era puesta a flotar boca abajo sobre el agua contenida en el recipiente —usualmente un balde—. Mientras las «señales» de la herranza —los trozos de orejas y la pelambre cortada— y las ofrendas eran ocultadas en las inmediaciones de los manantiales de agua, las mujeres se ocupaban de percutir la base flotante del mate y de entonar las canciones quechuas para el rodeo (véase figura n.° 25).

Esta variante de la *tinya* es tanto más curiosa si la comparamos con un mito amazónico (propio de una tribu tupí limítrofe con los pueblos del grupo lingüístico ge: los tenetehara del noroeste brasileño). Este mito —analizado

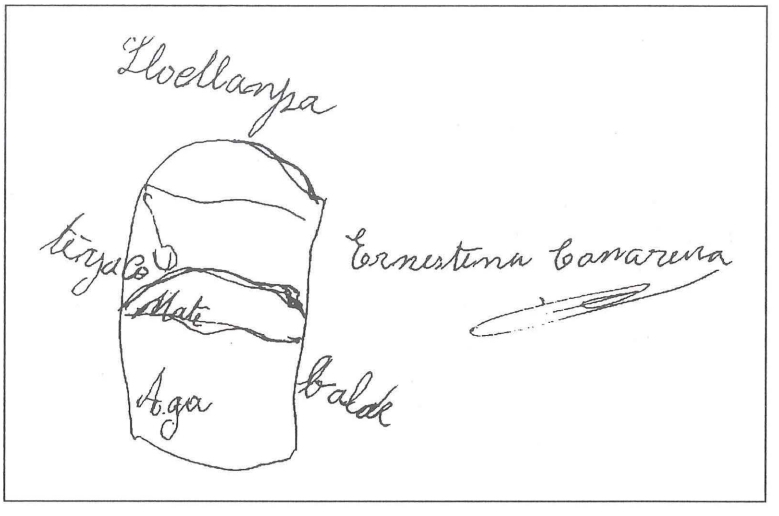


Figura n.° 25. *Tinya* utilizada en la herranza del valle del Mantaro. Dibujo de una anciana (Llocllapampa, Jauja, 1999).

por Lévi-Strauss como parte del ciclo de la «vida breve»— narra la afición de ciertas mujeres por las serpientes acuáticas que las inician en la vida sexual penetrando en su vagina. Pues bien, cada una de estas mujeres «invita al coito [a su amante animal] golpeando una calabaza puesta sobre el agua» (Lévi-Strauss 1986 [1964]: 158).[69] El asombroso parecido de estructura y de percusión entre este instrumento que invita a la unión sexual y aquel otro utilizado en la herranza andina, parece confirmar la asociación de la *tinya* con la fecundación. Pero hay una diferencia: mientras la *tinya* convencional del rodeo es tocada por ancianas, las otras —que encontramos en los mitos amazónicos— son tocadas por mujeres todavía fecundas. El tambor convencional de los Andes parece promover la reproducción del ganado (tal es el testimonio expresado por los involucrados en la herranza), oponiéndose a la sexualidad desbocada (por medio de sus percutoras: las ancianas). Este es el propósito de la segunda fase del rodeo. En cambio, el extraño instrumento compartido por los mitos amazónicos y el rito jaujino propician la unión extraordinaria (como el amor exótico de la mujer: una serpiente acuática) y su sexualidad descontrolada. Propiciación que, como hemos visto, corresponde a la primera fase del rodeo.

[69] El mito se encuentra en Wagley, Ch. y E. Galvao. «The Tenetehera indians of Brazil». *Columbian Univ. Contibutions to Antropology*, 35, Nueva York, 1949; fuente a la que no hemos podido acceder.

En todo caso, sea que enfatice la fecundación ordenada,[70] o sea que promueva la unión extraordinaria, encontramos el instrumento más popular de las herranzas andinas, la *tinya,* fuertemente asociado a un código sexual (hecho que se corresponde con los cuentos y las creencias mencionadas más arriba). Ambos mensajes del mismo código pueden ilustrarse en distintas etapas del rodeo. Cuando las *tinyas* acompañan los desplazamientos de la insignia del capitán, estas son aporreadas, no por ancianas, sino por muchachos (los llamados «vasallos»). La conjunción buscada aquí parece cercana a la unión extraordinaria. Encontramos una ilustración de esta en el cuento del valle del Mantaro en el que una anciana busca devorar a tres niños ayudada por una *tinya* (que les vuelve los pies de lana y los hace caer del árbol donde se han encaramado). Los protagonistas del rito y del mito son similares. Los personajes humanos son aún hombres en ciernes (niños y adolescentes); y los personajes sobrenaturales son seres seniles (la ogresa es una anciana que pretende ser «abuela» de los niños, y el espíritu de los cerros es llamado «abuelo»). La diferencia estriba en los objetivos finales —inversos el uno del otro— de la unión extraordinaria que persiguen. Pues el mito orienta las acciones del personaje sobrenatural en función de la captura de los personajes humanos; en cambio, el rito se orienta en función de que los hombres arrebaten el ganado del ámbito sobrenatural. También son jóvenes los encargados de cuidar el ganado durante la primera noche desde su ingreso al pueblo —en San Juan de Viscas y en otros pueblos del valle de Chancay—. Y es lógico que estos sean provistos de tamborcillos, pues ahora el ganado puede ordenarse y reproducirse en el ámbito de los hombres. Y también es necesario que estos guardianes sean jóvenes, pues la unión extraordinaria acaba de realizarse y lo silvestre recién comienza a declinar (no solo se acaba de arrebatar el ganado a los espíritus de los cerros, sino que la vigilia es realizada de noche).

---

[70] En el rodeo existen otros elementos ligados a la noción de fecundidad. Es el caso de dos flores usadas en las herranzas de Junín y Huancavelica, cuyos nombres (*kuya-kuya* y *huayllu-huayllu*) parecen aludir a la unión de pareja: «Esta palabra repetida ["huayllu-huayllu"] es el superlativo de amor pero huayllu nombra no el amor humano sino el de los animales. A veces en la poesía oral quechua se emplea este término para declarar un sentimiento pleno de inocencia y pureza. El huayllu-huayllu simboliza el amor en el valle del Mantaro, y es muy apreciado por los solteros» (Arguedas 1953: 267-268).

El término *kuya,* también en superlativo, tiene un significado similar: amar, querer, preferir a alguien entrañablemente. Al parecer, las flores de una especie (las ranunculáceas) utilizada en las herranzas —la huamanripa— son utilizadas con la creencia de que inducen, mezclada con sal, la reproducción del ganado: *Laccopetalum giganteum* (Wedd) Ulbrich, ubicada por encima de los 4 200 metros (Brack 1999).

Si bien la *tinya* puede ser fácilmente entendida por nosotros como un instrumento musical, no sucede otro tanto con el bordón del rodeo. El uso de este particular emblema en el valle de Chancay así parece afirmárnoslo. En todas nuestras expediciones hemos podido observar al capitán agitando su bandera, emitiendo sonidos no solo con el golpe seco que daba contra el suelo, sino con las sonajas que nunca dejan de colocarse sobre su extremo superior. La misma actitud del portador concuerda con la que ostentan los personajes que aporrean la *tinya:* ambos gritan, saltan, giran y danzan mientras tocan sus instrumentos. Por lo demás, los pueblos amazónicos parecen poseer un instrumento similar: el bastón de ritmo (Lévi-Strauss 1972 [1966]: 291-395).

Pero si el tambor y el bordón pueden ser considerados como instrumentos musicales, ambos guardan una oposición simétrica en cuanto a su fabricación. Pues mientras el primero es fabricado a partir de un árbol vaciado (cuya corteza forma el aro del tamborcillo), el segundo (la bandera) suele obtenerse descortezando un árbol. Es decir, mientras la *tinya* es obtenida quitando el contenido (la madera) y manteniendo el continente (la corteza), la bandera es fabricada inversamente:[71] se procura mantener el contenido (la madera) sin el continente (la corteza). La relevancia de esta oposición básica en la mitología amazónica (Lévi-Strauss 1972: 323) parece confirmarse en el caso de los Andes, en donde está sometida a grandes variaciones.[72] Se trata, en todo caso, de un tema a profundizar, pues estos emblemas del rodeo parecen inscribirse dentro de un sistema mucho mayor que utiliza códigos fundamentales para el pensamiento amerindio. La dialéctica del continente y contenido que acabamos de esbozar parece vincular el extraño tamborcillo que hayamos en el valle del Mantaro —la calabaza golpeada sobre el agua— con un complejo sistema, análogo al anterior, de usos míticos y prácticos de este artefacto (Lévi-Strauss 1972: 390-391). Véase figura n.° 26.

4.3. La iniciación del mozo errabundo: mitología y ritual en torno de la adquisición de la humanidad cabal

A. Extramuros, crudezas y mocedades: Huatyacuri y los vasallos del rodeo

Nuestro estudio del bordón mágico nos ha mostrado algunas características del programa general del rodeo: el capitán es una suerte de chamán, un

[71] En vez de obtenerse una oposición, parece reforzarse la analogía en el caso de los bastones hechos de caña, utilizados en el rodeo de algunos pueblos (como Vichaycocha), en ciertas peregrinaciones a divinidades de las altura (como la del «Señor de la caña» en Yauyos) de la sierra del departamento de Lima y en los ritos agrarios del valle del Mantaro.

[72] Los tambores andinos son hechos también con corteza de cabuya o aun de lata.

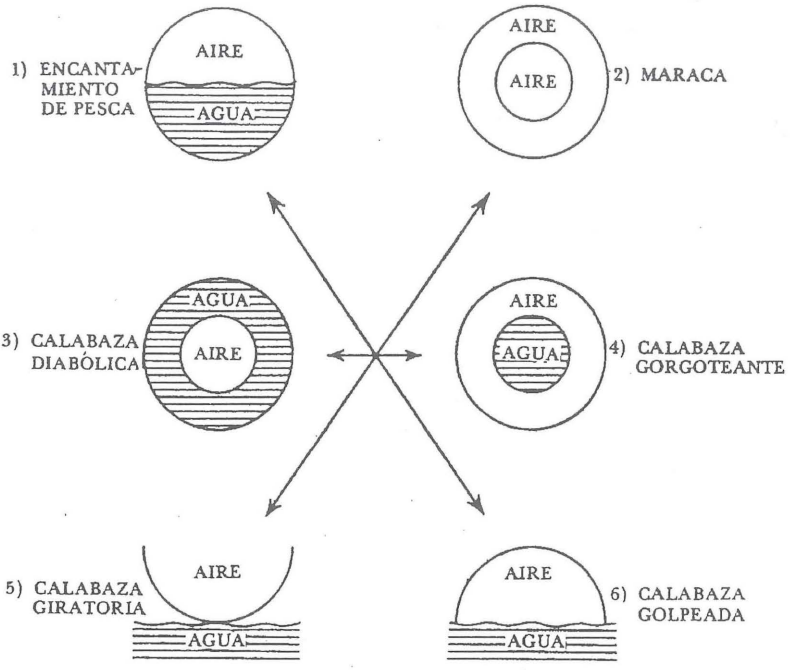


Figura n.° 26. Sistema conceptual en torno de los usos de la calabaza en la mitología amazónica. Tomado de: Lévi-Strauss (1972 [1966]).

comunicador entre ámbitos contrastados. También nos ha mostrado que el predominio de sus vasallos corresponde al estado silvestre que entonces prima y que las ceremonias buscarán conjurar. Este conjuro se realizará, primero, por medio de la unión extraordinaria de términos contrastados —como lo hallamos en las asociaciones en torno a *k'isa*, *llampu* y *tinku*—; luego, por medio de la sobreposición de la cultura sobre la naturaleza —como lo muestra el análisis de los movimientos rituales del cetro y sus variantes míticas—. Ahora nos detendremos en uno de esos momentos iniciales del rodeo: la expedición de los vasallos a las alturas (de dos noches y un día de duración).

Como señalamos en el capítulo anterior, los vasallos son jóvenes generalmente solteros. Su expedición es íntegramente masculina. Con las mozas sucede lo mismo que con los adultos: a nadie se le ocurre que puedan acompañar a los vasallos en su misión. Esta consiste, como ya señalamos, en la recolección del ganado de las alturas. E implica una cierta marginalidad: todos los vasallos permanecen, mientras dura su misión, en las alturas que rodean al pueblo.

Pues aunque algunos hayan concluido su parte, deberán esperar al resto. Hasta haber terminado de reunir todo el ganado, los vasallos permanecen alejados del pueblo, de sus familiares, de las muchachas que gustan y de sus amigos que vinieron de la ciudad. Viven solos, caminan por páramos solitarios y pasan frío en las noches, pues duermen en una choza donde apenas caben todos y donde nadie cuida los detalles domésticos sino ellos mismos. Pero, además de reunir el ganado, deben realizarse otras actividades secundarias como la recolección de algunas plantas de puna, el traslado de la cruz a los límites del territorio y la preparación de la pachamanca. La importancia de esta última costumbre —el consumo de alimentos cocidos sin acción directa del fuego— se verá más adelante.

Todas estas características parecen condensadas en un antiguo personaje mítico de la sierra de Lima, cuyas aventuras fueron recopiladas por el padre Ávila en el siglo XVI: Huatyacuri. Se trata de un joven sin pareja ni hogar conocidos, que vaga por los cerros y vive pobremente: «vivía comiendo miserablemente; se alimentaba solo de papas asadas en la tierra calentada [«guatia» o «huatia»], y por eso le dieron el nombre [despectivo] de Huatyacuri» (1975:35).

Deambulando, Huatyacuri se queda dormido en la loma de un cerro. Allí escucha el diálogo de dos zorros en torno al gran señor del mundo de arriba, Tamtañamca, quien yace enfermo debido al adulterio de su mujer. Huatyacuri se entera de cómo sanarlo y resuelve partir en su busca. Expulsa a la serpiente y el sapo de dos cabezas que moran ocultos en su casa, delata a la mujer adúltera. Curado, Tamtañamca entrega su hija a Huatyacuri, quien exige que en adelante se venere a su padre, el nuevo dios: Pariacaca.

Como los vasallos, Huatyacuri es un mozo que no tiene mujer conocida y que prescinde del fuego de cocina. Es desde esa marginalidad que instaurará un nuevo mundo. Este «triunfo postrero del humilde» (Ortiz Rescaniere 1980: 94) hace que Huatyacuri deje su pobreza errabunda para investirse de abundancia y obtener mujer, pues se casa con la hija del hombre que salva de la muerte y forma un hogar. La soltería, la carencia de alianzas matrimoniales, implica su búsqueda, pues solo ella otorga el título de hombre (en quechua: *runa*): «Para ser un yo cabal y reconocido será menester poseer ciertas cualidades complementarias. Como lo hemos mencionado, habrá que ser además, marido o mujer y padre o madre. Solo entonces se es merecedor de los términos hombre y mujer —runa y warmi—» (Ortiz Rescaniere 1993: 69).

Este proceso ha sido analizado con maestría y belleza por Alejandro Ortiz Rescaniere (1980 y 1991). Huatyacuri, pues, también es definido por la masculinidad, la juventud, la soltería y el uso diferido del fuego de cocina. Los vasallos parecen revivir, en su expedición por los cerros lejanos al pueblo, ese viejo estereotipo andino.

Como su nombre lo indica, Huatyacuri solo se alimenta de *huatia* (que en otras regiones se llama «pachamanca» y cuya preparación ya describimos). La *guatia* o pachamanca, el acto de asar la carne usando piedras calientes en vez del fuego de cocina, se asocia en la mitología amazónica con los tiempos pretéritos, anteriores a la humanidad actual:

> Ahora bien, según todos nuestros mitos, el descubrimiento de la cocina ha afectado profundamente las relaciones que había entre el cielo y la tierra. Antes de conocer el fuego y la cocción de los alimentos los hombres estaban reducidos a poner la carne encima de una piedra para exponerla a los rayos del sol (atributos terrestre y celeste por excelencia). Mediante la carne se atestiguaba así la proximidad del cielo y la tierra, del sol y la humanidad. Un mito lo dice expresamente: «Otrora los Tenetehara no conocían el fuego. Cocían su carne al calor del sol, que en aquel entonces estaba más cerca de la tierra [...]» (Lévi-Strauss 1986 [1964]: 285).[73]

Para que apareciese la humanidad actual debió abolirse esa excesiva cercanía entre la tierra y el sol. Y su separación necesita de una mediación que, según los mitos analizados por Lévi-Strauss, es ejercida por el fuego de cocina:[74] «mediador entre lo de arriba y lo de abajo, entre el sol y la tierra» (1986: 307). El fuego de cocina es, pues, en el pensamiento mítico sudamericano, una de las manifestaciones principales de la cultura. Solo este fuego es capaz de mediar entre dos órdenes tan distintos como opuestos: el cielo y la tierra. Acorde con esa cualidad es su función entre los hombres: la cocción de la comida. Entendemos que Huatyacuri prescinda del fuego de cocina: esa es otra característica asociada a la soltería. La ausencia de fuego del hogar es metonimia de la ausencia de hogar y, por lo tanto, de una pareja, de una familia establecida, madura y con hijos, socializada. Cocinar los alimentos es el rasgo primordial que distingue a los hombres actuales de esa humanidad que consume sus alimentos casi crudos. Huatyacuri es, en un inicio, como esos hombres de los cuales el informante del padre Ávila dijo: «A ellos [los hombres del mundo y tiempo que el nuevo dios abolirá], a esos antiguos, los llamamos hombres montaraces, silvestres» (1975: 35).

---

[73] Este mito se encuentra presente en muchas etnias amazónicas, entre ellas: Sherenté, Mundurucú, Jíbaro y Tukuna.

[74] Además de la lluvia, que también conecta, con su precipitación, los mundos celeste y terrestre; y que, como veremos más adelante, parece tener relación con un baile realizado por los vasallos en su retorno al pueblo: los *kiwyus*.

Los vasallos, pues, durante las primeras ceremonias de la herranza, son tan montaraces como Huatyacuri; sobre todo en aquellas ceremonias que se desarrollan en las alturas, lejos del pueblo. Pero, como el personaje del mito, los ayudantes del capitán del rodeo instaurarán un nuevo orden: harán posible la sobreposición del mundo humano al mundo silvestre. Huatyacuri se casa y prepara el advenimiento de un nuevo dios. Los vasallos traen el ganado al pueblo donde será identificado por los hombres casados. Su marginalidad previa a la inauguración de un orden nuevo es análoga a la de Huatyacuri.

B. Algunas características de los ritos de iniciación en el rodeo

Alejandro Ortiz Rescaniere (1993) ha analizado la sucesión de protagonismos que el rodeo implica: el dominio inicial de los mozos en las celebraciones del rodeo es sustituido, durante la identificación del ganado, por el protagonismo de los adultos. Y este, finalmente, cede ante el encanto de los cantos y tambores de las ancianas. Estos cambios de los protagonistas del rodeo —de los mozos viriles a las ancianas infértiles— se corresponden con las transformaciones que sufre el ganado —de un estado salvaje a otro humanizado— (Ortiz Rescaniere 1993: 228). Esta participación de los mozos en el tránsito de lo silvestre a lo cultural parece aludir a un rito iniciación a la vida adulta. Aunque la etnografía andina no ha descrito ritos de iniciación semejantes a los complejos y ricos rituales amazónicos, el rodeo parece una suerte de metáfora de tales ceremonias. Así parecen sugerirlo los ritos de iniciación celebrados en honor a los mozos incas que describió Cristóbal de Molina en la segunda mitad del siglo XVI. Los «armados caballeros» del imperio —como los llama Molina— siguen, en su iniciación a la vida adulta, el mismo recorrido que los vasallos y su capitán en el rodeo del ganado. Las ceremonias comienzan con la partida de los mozos rumbo a los cerros que circundan el pueblo —en este caso la ciudad del Cuzco—, donde pernoctarán hasta el día siguiente:

> Cada uno de los que así se avían de armar cavalleros tenía ya aparejado un carnero para hacer sacrificio, e yban ellos y los de su linage al cerro llamado Guanacauri. Y este día dormían al pie del cerro en un lugar que se llama Matagua; y otro día siguiente, al salir del Sol, que es el décimo día, todos en ayunas, porque ayunavan este día, subían al cerro arriba hasta llegar a la guaca Guanacauri. (Molina 1989 [¿1573?]: 100-101)[75]

[75] Nos hemos permitido modernizar este y los párrafos siguientes con el fin de hacer más fácil su comprensión.

La expedición de los mozos incas es guiada también por «sacerdotes» o intermediarios entre el mundo de los hombres y el mundo de lo sagrado. Ellos los proveen de hondas (llamadas *guaracas*) similares a los látigos de los vasallos. Y también los someten a pruebas de resistencia física más o menos equivalentes al enorme esfuerzo que significa recorrer las estepas de altura luego de un día de fiesta y una noche en las heladas punas:

> [...] a las nueue oras del dia, les ponían unas guaracas y unos manojos de paja, llamados chuspas, en las manos, y en acavando de darles las guaracas les decían así: «Ya nuestro padre os ha dado guaracas de valientes y salvos, y vivid como honrada gente». Las cuales guaracas les daba diciendo las dichas razones el sacerdote principal de la dicha guaca. Eran echas de nervios de carneros y chaguar,[76] que es a manera de lino, porque decían que sus antepasados, cuando salían de Pacaritambo, las traían de aquella manera. Y así se venían hasta una quebrada que se llamaba Quirasmanta, y allí los tíos y padres y curacas, con las guaracas que les habían dado, en nombre de las guacas, les azotaban en los brazos y piernas, diciendo: «Sé valiente como yo lo he sido, y hombre de bien; y estas gracias que yo tengo recíbelas tú para que me imites». (Molina 1989 [¿1573?]: 102)

Pero las semejanzas más asombrosas con el rodeo aparecen recién durante el descenso de los mozos a la ciudad real, el centro mismo del mundo de los hombres. Como en el retorno de los vasallos a su villa, los iniciados incas descienden trayendo consigo un bordón engalanado de plumas (el *topayauri sunturpaucar*) y provistos de vegetales de puna (que Molina denomina «manojos de paja»). Están presentes, además, tanto el ganado —criado específicamente para estas ceremonias—, ataviado de un modo particular, como los pastores, que imponen sus particulares cantos (llamados *taki* o *guari*):

> Y luego allí, con un cantar llamado guari,[77] cantaban; y mientras se hacía estaban en pie los armados caballeros con los manojos de paja en las manos, y la demás gente toda estaba sentada. Acabado el dicho taqui se levantavan y venían al Cuzco, donde les salía al camino un pastor, de los que tenían a cargo cierto ganado llamado rayminapa[78] que para esta fiesta tenían dedica-

[76] *Chaguar. Chhaguar* (Holguín): *Cabuya, cañamo de esta tierra de hoja de maguey.* [Nota de Henrique Urbano, editor del texto de Molina].

[77] El sentido simbólico de esta danza está relacionado con el pastoreo o los cargos de pastor de ganado. Así lo insinúa Guamán Poma (*op. cit.* 318, 319) con el término *uaricza*, danza o canto del Inca imitando el sonido o voces de la llama. [Nota del editor del texto de Molina].

[78] ... Es posible que *napa* corresponda al gesto de saludar o venerar ritualmente. *Napaycuk o napaycuk soncco o napaykuy camayoc* (Holguín): *El saludador afable, que a todos saluda aun sin*

> do; y traían un carnero llamado napa, el cual traía encima de él como una camiseta colorada con unas orejas de oro. Venían junto al dicho carnero, tañendo con unos caracoles de la mar oradados, llamados guayllaiquipac.[79] Traía asimismo un indio el sunturpaucar, que era insignia del Señor. Y llegando con esto a donde la gente estaba, hacían un baile; y acabado se venían trayendo delante de ellos el dicho carnero y suntur paucar. Venían por sus parcialidades y ayllos toda la jente para allegar al Cuzco, trayendo los que se habían armado caballeros, las guaracas en la cabeza y los manojos de paja en las manos; y así allegados a la plaza hacían adoración a las guacas [...] y luego toda la jente hacía el dicho taqui llamado guari [...] (Molina 1989 [¿1573?]: 102)

Las analogías, pues, no escasean. Creemos que, más que la coincidencia de emblemas como el bordón mágico y de actividades como el canto y el baile, la similitud más importante radica en dos puntos. Primero, en el programa de ambos ritos —el del rodeo y el de la iniciación masculina—: expedición a las alturas, pernoctación y retorno al pueblo. Y también en sus protagonistas: los mozos guiados por especialistas en lo sagrado.[80] Por lo demás, el rodeo guarda características propias de los ritos de paso en general.[81] Señalaremos algunas de ellas (resumidas en el cuadro n.° 29).

---

conocerlos, y con todos trava pláticas y atodos se pega y haze amigos... [Nota del editor del texto de Molina].

[79] *Guallaiquipac. Huayllaquipa* (Holguín): *Caracol, bozina.* [Nota del editor del texto de Molina].

[80] Aunque no es necesario buscar pruebas de la difusión cultural del bordón mágico —que hallamos entre andinos y amazónicos, del siglo XVI y del XX— es interesante la siguiente anotación de Molina: «Y asimismo, en este mismo mes [noviembre], dondequiera que estaban los gobernadores puestos por el Inca de su generación, como tuviesen hijos mancebos de edad en las provincias que estaban, hacían las mismas ceremonias y les oradaban las orejas y armaban caballeros» (Molina 1989 [¿1573?]: 102-103).

[81] Estas características han sido esbozadas por Víctor Turner (1988 [1969]). Siguiendo a Van Gennep, Turner encuentra un periodo liminal en estos ritos. Tal periodo consiste en un «estado» particular en el que el sujeto ritual, el individuo que es sometido al rito de transición, escapa del sistema de clasificación cultural, de las situaciones y posiciones que ella le determina en función de criterios específicos. Este «escape», llamado *communitas*, es compartido por individuos marginales y socialmente inferiores (propios de los intersticios, extramuros y suburbios de su sociedad). Para entender a cabalidad el concepto de *communitas* debemos acercarnos al concepto de estructura, al cual es opuesto y en función del cual se define. La estructura consiste en una ordenación de posiciones, en una institucionalización de los grupos y sus relaciones de un modo más o menos prolongado en el tiempo (1988: 132). Si la estructura social está regida por normas e instituciones, la *communitas* tiene una naturaleza espontánea, concreta e inmediata. Pero, si bien *communitas* y estructura se diferencian radicalmente, son, al mismo tiempo, necesarias la una a la otra. Turner usa la metáfora del agujero en la rueda: el funcionamiento de la rueda (la estructura) requiere de un

Cuadro n.º 29
Analogías entre la expedición de los vasallos y las características generales de los ritos de paso

Expedición de los vasallos	Ritos de paso
No se permiten mujeres	Indistinción (sexual) entre los individuos
Femineidad de lo masculino	Ambigüedad o liminalidad
Ausencia de jerarquías entre las funciones	Indistinción jerárquica.
Subordinación total al capitán	Sometimiento a una sola autoridad.
Cambio en el orden establecido	Aspecto subversivo de la communitas
Papel de la directiva comunal	Dialéctica entre estructura y communitas

- El exceso. A lo largo de las celebraciones, se encuentran actos y discursos que difícilmente se hallarían en un contexto cotidiano. Desde la profusión de bromas y alusiones relativas a la actividad sexual, hasta el desenfreno del baile y la ebriedad. Son notorias algunas chanzas y libertades que los mozos se toman con la *mamala* (otro vasallo vestido de mujer). O el éxtasis que se trasluce en los rostros de los capitanes y de las muchachas que, con sus faldas blancas teñidas de rojo encendido, bailan a su alrededor.[82]

---

vacío (la *communitas*) en su centro. La *communitas* solo resulta patente o accesible, por así decirlo, a través de su yuxtaposición sobre aspectos de la estructura social (1988: 132-133). La *communitas* está asociada además a la indiferenciación, a la estructuración social rudimentaria de los individuos que participan de ese estado liminal (como la preponderancia absoluta de un solo sexo, la ausencia de cargos jerárquicamente diferentes, o el sometimiento total y de todos sus participantes a una sola autoridad genérica y «despótica»). La *communitas* implica relaciones humanas planteadas como fuera de la estructura, como ajenas a las convenciones sociales. La *communitas* incitaría a una acción subversiva. Se trata pues de un proceso útil para la conjunción extraordinaria de elementos normalmente separados.

[82] El desorden y la subversión tienen límites en cuanto a su prolongación en el tiempo e intensidad, del mismo modo que la estructura. Existe un proceso dialéctico entre ambas, una sucesión continua y necesaria. Demasiada estructura promueve el saturamiento de los individuos por las normas: se hace necesario un carnaval. Pero el desorden tampoco puede ser sostenido durante mucho tiempo sin que se destruya por completo la sociedad. Se hace necesario reglamentar. Pero, otra vez, las reglas de la estructura resultan al final demasiado impersonalizantes, cuantificadoras y constriñentes. La *communitas* es pues necesaria para la vida en sociedad, aunque se encuentra limitada en el tiempo. Con todo, las actividades del rodeo están pautadas. Existe un programa general de la festividad que norma —con mayores o menores variaciones— todas las actividades. El poder cotidiano guarda aún algunas funciones durante el rodeo: la directiva comu-

- La tendencia comunal. La ética, impuesta durante los días del rodeo, lleva a los ganaderos a compartir sus viandas. En esos días, las mesas son servidas en los patios de las casas, y no dentro. Pues han de atender, en principio, a cualquiera que se acerque a su mesa. Incluso debe preferirse a los forasteros: es decir, a quienes más ajenos son a la jerarquía interna de la comunidad.[83]
- La inversión. Un músico de Viscas se obstinaba en repetirnos riendo: «¡Hoy todo es al revés! ¡Se saluda con los pies y se camina con las manos. Se habla y se camina dando la espalda!». Hasta hace algunos años, los vasallos de San Juan de Viscas (Pacaraos) hacían innumerables juegos de palabras —entre ellos la inversión de sentido— cuando descendían de las alturas:

> El barrio de Cachir [una de las mitades del pueblo], una vez encerrado el ganado en el corral [...] se dirige al domicilio de sus respectivos capitanes[84] [...] Al llegar a la casa del capitán, los vasallos se disfrazan, unos de «militares», otros de «médicos», «sanitarios», «cura», «vaquero», «vaquera», con nombres especiales con que bautiza el capitán. Así, a los cachacos llaman: «Cachaco perdido malamente[85] orjotokoj». A los sanitarios llaman: «Mata sanos». Al cura llaman: «Malamente saca jolje,[86] falso matrimoniador». A los vaqueros: «Malamente Aguantapakoj». A los chicoteros: «Malamente aywipakoj tripalac». A los músicos: «Malamente sutapakuj» (trombón). A los clarinetes: «Yara wilu tokapakuj». A los capitanes: «Mama sapitan miserable runa» (Sr. Capitán). A los periodistas: «Hatun[87] mentiroso», etc. Igual

---

nal «reconoce» a los capitanes y nombra y distribuye a los vasallos que estarán a su cargo, recomienda públicamente evitar los excesos, administra el gran redil donde se introduce el ganado, y construye uno de los arcos ceremoniales bajo los cuales pasa el ganado.

[83] Max Weber ve en esta tendencia a lo comunal un intento de separación del mundo. Uno de los ámbitos primordiales para esta separación es el ámbito de la propiedad. Entonces, la propiedad privada es abolida, «todo deberá ser de todos» o, lo que es lo mismo, «nada será de nadie en particular». Este fenómeno se encuentra ya en los socialistas utópicos. Lo mismo ocurre con las prácticas sexuales: las reglas que regulan el comercio sexual entre las parejas son abolidas. Es un modo de explicar las prácticas de comunalización del sexo —las orgías rituales de apropiación de la fertilidad de las sociedades primitivas, la promiscuidad inducida de los movimientos *beat* o *hippies* de Norteamérica—. Se trata de una desvinculación de la estructura familiar, en tanto que una de sus funciones es justamente la distribución y el ordenamiento de las relaciones sexuales entre los miembros de una sociedad.

[84] El «capitán» es la principal autoridad de una mitad del pueblo durante las celebraciones del rodeo.

[85] *Malamente* (regionalismo): 'sin razón, por malo, por travieso' (Adelaar 1982: 49).

[86] *Qulqi* (vocablo quechua): 'plata, dinero'.

[87] *Hatun* (vocable quechua): 'gran, grande'.

> sucede en los dos Barrios [parcialidades]. Estos nombres son leídos por los Secretarios y los llamados por dicha lista se presentan haciendo un montón de gracias y muecas y responden con las palabra: Kicinchá. Cuando nadie contesta, los compañeros responden diciendo: Wañukusjan.[88] Con esta costumbre se recorre a todos los crianderos durante la noche y ellos reciben con traguito o café. En esta ocasión también dan nombres cambiados a las cosas. Así: Al trago le llaman: «Laliche». Al hombre: «Mama». Al café le llaman: «Lachuyrru» (suero). A la mujer: «Tayta». Al domicilio o casa llaman «jatu». Todo lo dicen a la inversa. Todo esto termina más o menos a la una de la mañana (Fichas de Alejandro Vivanco en: Archivo «José María Arguedas» 1963).

- La ambigüedad. Las vestiduras y apelativos femeninos que asumen los vasallos parecen una manifestación liminal de los ritos de paso.[89] Si alguno de los mozos comete demasiados excesos, el capitán suele dirigirse a él con las siguientes palabras: «¡Orden, *mamaku*! ¡Orden, *mamaku*!». Y entre todos los vasallos uno es disfrazado de *mamala,* suerte de pastora que, muy elegante, baila cargando un muñeco en su espalda y tocando su tamborcillo.[90]

La transición hacia un orden nuevo que, según hemos visto, operan los vasallos y el héroe mítico de Huarochirí, parece seguir un esquema análogo al tema mítico de las humanidades sucesivas. Alejandro Ortiz Rescaniere (1973: 27

---

[88] *Wañu-ku-sqa-n*: 'se ha muerto'. *Wañu-* (raíz verbal quechua): 'morirse'.

[89] La ambigüedad de los sujetos rituales es también una característica común a los ritos de paso. Para Víctor Turner, los individuos sometidos a la *communitas* se sitúan fuera de las posiciones asignadas y dispuestas por las normas y costumbres de la cultura. Su ambigüedad los convierte en seres extraños, sin *status*, ni propiedades o distintivos. En seres carentes de una marcada polaridad sexual y cubiertos de anonimato. Estamos, pues, frente a seres particularmente capaces de transitar entre espacios opuestos. La sociología de Max Weber nos da ejemplos más cercanos a nuestra sociedad. El requerimiento del celibato y la separación de los deberes familiares de las órdenes monásticas son estados perpetuos de liminalidad: quien pertenece a ellas se encuentra en un estado intermedio entre este mundo terreno y el otro, el espiritual, el que busca acercarse a Dios. Pero también, como ya vimos, lo opuesto —las prácticas de comunalización del sexo— operan bajo la misma lógica.

[90] Encontramos otra manifestación liminal parecida en la historia de las peripecias de un joven cuzqueño en la ciudad de Lima recogida por Alejandro Ortiz Rescaniere: «Este, que yo le decía "tío", lo encontré a la salida del cuartel: me preguntó por esto y lo otro, y después me propuso ir a su casa [...] Él fue mi trinchera. Me cuidaba la ropa, y [...] me cocinaba. No me puedo quejar: era como estar con una mujer, o por lo menos, ya no sufrí por falta de germa [mujer] [...] Cuando terminé mi servicio [militar], mi tío me hizo en su piso una fiestecita, con sus amigos, que eran como él [...] Mi tío quiso acompañarme hasta el Cuzco, pero yo no quise que siguiera preocupándose por mí» (1994: 241).

y 1980: 46-48) ha estudiado este tema a través de varios mitos recogidos desde el siglo XVI hasta el presente[91] (nosotros hemos comparado su esquema con los valores asociados a la expedición de los vasallos en la figura n.º 27). Los mitos de ogros nocturnos nos narran la historia de una madre sin pareja que, seguida por sus pequeños hijos, busca comida por una tierra carente de las artes de la cocina. El único poseedor del fuego era, en ese entonces, el ogro llamado *Waqun*, quien —gracias a sus artimañas— devora a la madre, que entonces se transformó en la «cordillera de la viuda». Finalmente, la pareja de huérfanos —llamados *wilkas* (que significa «nietos» y «astros»)— se venga o huye del ogro y asciende al espacio celeste donde se convertirá, el varón, en el Sol, y la mujer, en la Luna.

Cósmico, pero también doméstico, el mito de Adaneva nos muestra a este dios antiguo que seduce a la virgen Mercedes hasta que nace su hijo: Teete Mañuco. La virgen nunca volverá a encontrar a Adaneva, pero sí su hijo. Hecho un hombre, Mañuco destruirá la humanidad que su padre había creado e instaurará un nuevo orden donde él reinará. Como en estas humanidades sucesivas, en el paso del predominio de Tamtañamca (el padre rico pero enfermo) al de Huatyacuri (el novio pobre y forastero, pero respaldado por un nuevo dios), hay también un término mediador femenino (Ortíz Rescaniere 1980: 142-143):

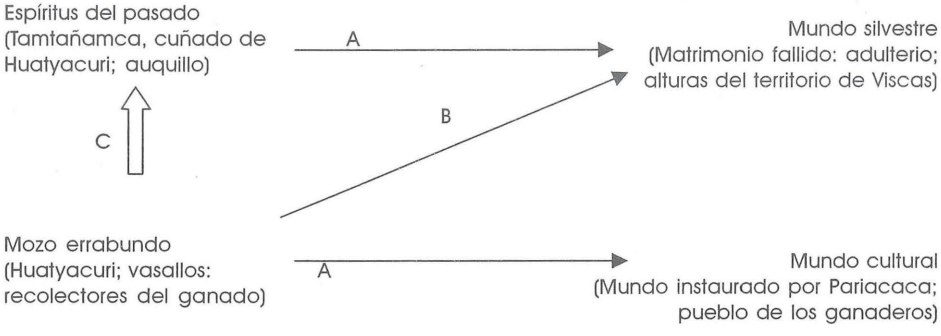
> [...] la hija y esposa [*chaupiñamca:* hija del poderoso y rico hombre enfermo, y luego esposa del miserable, forastero y joven Huatyacuri] es la intermediaria entre el orden declinante y el que surge. La mediación de una mujer entre dos órdenes opuestos, uno viejo y conocido que va a ser sustituido por uno joven y desconocido, es común en los mitos de renovación cósmica y familiar. (Ortiz Rescaniere 1991: 66)

Los dos vocablos, tan usados en el rodeo, *mamala* y *mamaku*, parecen explicarse dentro de este esquema. *Mama* (cuyo diminutivo es *mama-la*)[92] es un título dado a las mujeres con una connotación similar al de «señora». *¡Mama-*

[91] Entre los siglos XVI y XVII se cuentan el mito de Con (recogido por López de Gómara), el mito de Vichama (recogido por Calancha) —ambos de la costa central del Perú—, y el mito de Kon Tici Viracocha (recogido por Betanzos) del Cuzco. En el presente siglo encontramos este mismo esquema en el mito de Roal (recogido por Núñez del Prado en Cuzco); los mitos del complejo Wakón-Achiké de la sierra norte y central; los mitos de Adaneva, Supaya y otros (recogidos por el mismo Ortiz Rescaniere) de Ancash, Puno y la sierra de Lima; y los mitos panandinos sobre Gentiles y sobre Dioses Miserables (también llamados «Aldeas Sumergidas» por Morote Best).

[92] «La presencia del sufijo -la indica restricción, limitación a lo referido ("Solamente", "nada más")» (Adelaar 1986: 52).

Figura n.º 27
Analogía entre los programas del mito del mozo errabundo y los ritos en torno de la identificación del ganado



Donde	Representa
A	Ser propio de...
B	Enfrentar a...
C	Arrebatar a...

ku! (que también parece una forma cortés de nombrar a la madre) es una exclamación traducible por «¡Madre mía!». Pero, además, esta exclamación es utilizada exclusivamente por mujeres (Cerrón-Palomino 1976: 86).

La mediación entre dos órdenes opuestos que entablan un enfrentamiento —que producirá el predominio de uno— es asociada a lo femenino. Pero, por otro lado, el advenimiento de un nuevo orden es adscrito a personajes masculinos y jóvenes como Huatyacuri. La ambivalencia que muestran los vasallos —unas veces blandiendo agresivamente sus látigos para impresionar a las muchachas, otras veces llamándose y vistiéndose lúdicamente como mujeres— parece reunir con maestría ambos aspectos. Pues, por un lado, el acercamiento a un mundo tan contrastado del pueblo como las alturas, solo puede realizarse, en un inicio, por los varones más jóvenes de la comunidad. En los Andes se piensa que los mozos salen a recorrer el mundo, mientras que la mujer es «pedida» por el varón. La bandera —el emblema de las actividades del capitán y del rodeo (y también el apodo que los vasallos reciben antes de su partida)— no es sino, en manos del dios solar de los mitos, un instrumento fálico y fertilizador. Sin embargo, la mediación entre ambos órdenes, tan necesaria

como la primera incursión, se encuentra asociada a una entidad femenina. Entidad femenina que suele ser el nexo entre un mundo declinante y otro insurgente. Que sean los vasallos los llamados a representar este aspecto femenino obedecería, pues, —tratando de resolverla— a este doble aspecto de su expedición: la renovación (masculina) de un mundo y la mediación (femenina) entre el declinante y el emergente.

5
Las afinidades electivas: el predominio del mundo de los hombres sobre el mundo de las alturas

Hemos encontrado que la herranza tiene dos partes bien definidas: la reunión del ganado y los hombres (marcada por el predominio de los mozos que reúnen el ganado silvestre) y la dispersión de los mismos (marcada por el predominio de los adultos que identifican a las reses). Entre ambas fases, el día del descenso del ganado al pueblo representa el nudo de la trama y, probablemente debido a ello, el momento más exacerbado de las celebraciones. A partir de entonces concluyen las «nupcias» entre los hombres y la naturaleza (es decir, la unión extraordinaria) y comienza su repudio (necesario para el predominio final de los valores asociados a la cultura de los hombres). Daremos un ejemplo de una de las reglas principales de nuestro análisis: que ningún significado es unívoco. Veremos que algunas representaciones pueden, según la perspectiva desde la que se miren, aludir a estados contrarios entre sí, pero acordes con el momento ritual en que se inscriben.

5.1. El enfrentamiento sabido: la competición como agente simbólico de la cultura

Las celebraciones del rodeo que hemos observado en las comunidades altas del valle de Chancay se han organizado siempre en torno a la división del pueblo en dos mitades. La competencia entre ambas mitades —que a veces se subdividen en otras dos— marca el desarrollo de todas las actividades relacionadas con la primera fase del rodeo. Si hay que reunir el ganado, se está atento a hacerlo mejor que los de la otra parcialidad; si hay que contarlo, se tendrá en cuenta qué mitad suma mayor número de cabezas, etc. Este prurito por la competición se extiende —y se exacerba— hacia el momento del ingreso del ganado al pueblo. Entonces, casi no habrá acción realizada que no se remita a la lucha de ambos barrios por obtener mejores resultados que su contrincante.

¿Cuál es el papel que juega la competición en el sistema simbólico dentro del cual se desenvuelven los ritos de la primera etapa del rodeo? Esta competición posee un detalle curioso y aparentemente contradictorio con su naturaleza: el ganador es conocido de antemano. Se compite por tener el emblema más hermoso, pero la «costumbre» establece que una determinada parcialidad reciba todos los años aquel que se considera más bello. Se lucha por ganar mayor prestigio, pero una de las mitades es siempre adscrita al santo patrón de mayor

jerarquía. Las prioridades, pues, parecen sumarse con el único fin de otorgar preeminencia a uno de los dos bandos. Al mismo tiempo, todos los participantes del rodeo arengan y se esfuerzan por la victoria de su parcialidad, sea esta la mitad superior o la inferior. Hay otro rasgo notorio: no existe ningún reconocimiento social de la victoria posterior a las sucesivas contiendas.

¿Por qué compiten entonces? ¿Qué valores están asociados a esta competición paradójica? Competir cuando la costumbre da siempre la preeminencia al mismo bando y cuando no hay ningún premio real para la victoria, implica una concepción particular de la competición. Una concepción de la competencia que se vuelve entendible a partir de otro concepto —que aquella implica—: el intercambio asimétrico. Manuel Gutiérrez Estévez (1984) nos acerca a la asociación entre ambos conceptos —la competición paradójica y el intercambio asimétrico— a través de su análisis de las sucesivas competiciones que narran las difundidas historias en torno a Inkarrí. Si los programas narrativos de los mitos parecen otorgar siempre la victoria a este héroe, dicha victoria no es realmente tal. Pues los triunfos de Inkarrí son (en aparente contradicción con el suspenso que muestran los relatos) vanos, insulsos o casi incoherentes. Lo que esta competición parece expresar es más bien el intercambio (y el principio de reciprocidad que funda todo intercambio). Con ese fin, los héroes (Inkarrí y Collarí) se enfrentan. ¿Pero por qué disfrazar el intercambio con la apariencia de una competición? Porque la lógica de una competencia implica el triunfo de uno de los contendores, y este triunfo expresa una cualidad fundamental del intercambio: la asimetría entre las partes involucradas. La asimetría, la desigualdad entre los contendores se opone al intercambio. Y esta oposición lógica justifica, explica la expresión ritual del intercambio como competencia. Resumamos. La victoria es ridícula porque la competición solo encubre una noción más fundamental: el intercambio; pero ese triunfo paradójico es necesario porque así se manifiesta el carácter asimétrico del intercambio. Aunque no podemos exponer aquí los procedimientos del valioso análisis de Gutiérrez Estévez,[93] citaremos algunas de sus conclusiones:

[93] El estudio que hace Gutiérrez Estévez de estos relatos comienza preguntándose por el carácter aparente de la victoria y de la recompensa de Inkarrí. Su análisis de las valoraciones de los objetos instrumentales de las competiciones respecto al eje de lo ajeno vs. lo propio encuentra que la comida simboliza la conjunción con lo ajeno (cada contendor come la comida propia de la comarca de su oponente); la carrera, la conjunción con lo de nadie (ambos contendores deben correr hasta una frontera que no pertenece al territorio de nadie); y el lanzamiento, la conjunción con lo propio (cada contendor lanza su vara en dirección a su propio territorio: lo que vuelve la competición absurda). La otra secuencia, la de la violación de la hija del contendor, es resultado, según las versiones, de un premio (por la victoria alcanzada), de un reto (que da lugar a la

> La competición representa el intercambio asimétrico y, por ello, muestra simultáneamente, de forma en apariencia contradictoria, que hay una victoria en esa competición pero que esa victoria carece de valor y significación. El relato pone todos sus recursos narrativos al servicio de la demostración de que el sentido de la competición no está en la victoria, aunque esta, como consecuencia de su lógica, sea inevitable —y útil por expresar la desigualdad—, sino en el fundamento del intercambio entre los pueblos encabezados por Incarrí y Collarrí. El intercambio asimétrico contradictorio en sí mismo, expresado y transmitido a través de una serie de competiciones rituales, constituye, pues, el objeto del mito. (1984: 33)

En la herranza —como en numerosos rituales andinos—,[94] las competiciones entre bandos contrarios adscriben a estos emblemas prerrogativas que

competición), una represalia (ante el engaño de la hija del contendor), o un provecho (de la ventaja lograda en la competición). La secuencia de la violación, pues, sintetiza los valores del reconocimiento público (premio y represalia) y la gratificación personal (reto y provecho) de la competición. Pero, además, establece un cuarto modo de conjunción: con lo simultáneamente propio y ajeno: «una hija es simultáneamente de su padre y de otro, su futuro esposo» (1984: 30).

Para Gutiérrez Estévez, esta secuencia sintetiza los términos de la competición y muestra su verdadero sentido: el intercambio (término decodificador del mito) y el principio de reciprocidad que lo rige: «Son las competiciones entre Inkarrí y Collarí las que sientan las bases del intercambio y las que, en definitiva, lo configuran como objeto» (1984: 32). El resto de los objetos instrumentales de las competiciones entre los dos héroes —la comida, la carrera y el lanzamiento— no serían sino «formas derivadas del intercambio», cuya «fundamentación esencial» no puede operarse sino tomando «el intercambio de mujeres como referente» (1984: 32). La competición es, pues, el donante del intercambio, objeto de valor que reciben ambos personajes receptores. Este intercambio tiene como ayudante, o circunstancia auxiliar, la diferenciación de las posesiones de ambos contendores (los productos agrícolas y los territorios). Pero se le opone la desigualdad de los valores atribuidos a estas posesiones (o estos instrumentos de la competición). Y esta desigualdad vuelve asimétrico el intercambio y, por fin, hace comprensible que la competición sea su «expresión ritual» (1984: 33). Es decir, que el intercambio sea expresado por medio de la competición, implica que este intercambio es asimétrico: «Vencer en la forma precaria en que lo hace Incarrí señala el compromiso inevitable de un intercambio basado, a la vez, en la diferenciación y la desigualdad. La competición es, por ello, la mejor expresión que puede encontrarse para ese intercambio» (1984: 33).

Las conclusiones de este análisis no solo pueden explicarnos otros mitos, sino también rituales populares que parecen encarnar el sentido de las contiendas que sostiene este héroe de los valles templados (tal es el caso de la fiesta de los Reyes Magos en la provincia de Canchis, en Cuzco).

[94] Este esquema de enfrentamiento entre oponentes (que pueden ser las mitades de un mismo pueblo) diferentemente valorados está presente en una gran variedad de mitos y ritos andinos. Pueden hallarse dos buenas descripciones recientes en los libros consagrados a la lucha ritual entre grupos de salvajes y de oriundos: los «chunchos» (personajes que, aunque ligados a los bajíos, serán vencidos por ser salvajes y ajenos a los Andes) y los «collas» (personajes que, aunque asociados a las punas, predominarán por ser propios de los Andes) en Cuzco —Gísela Cánepa

remarcan una cierta asimetría entre los bandos opuestos. Así, las competencias se entablan entre parejas de mayordomos a las que se adscriben imágenes de santos, manadas y manantiales, distinguidos según su jerarquía. En San Miguel de Vichaycocha, San Gabriel —cuya imagen está asociada a una mitad del ganado del pueblo— es llamado «patrón grande». Mientras que su contraparte, San Rafael (correspondiente a la otra mitad de las reses), es llamado «patrón chico». Los manantiales donde abreva este ganado son celebrados según su riqueza y altura. En Vichaycocha, la pareja de esposos elegida para administrar el ganado del «patrón grande» recibe la llave de la hornacina correspondiente al manantial más importante (llamado Lulusa). En cambio, los mayordomos del «patrón chico» tendrán la llave de la hornacina construida sobre el manantial menos abundante (llamado Pucapuquio). Además, el mayordomo del «patrón grande» debe ser siempre jerárquicamente superior, dentro del sistema de obligaciones al servicio de la comunidad, al mayordomo del «patrón chico». Aquel posee potestades exclusivas: solo él puede donar el toro de muerte para la corrida celebrada en los días preliminares del rodeo.

El sentido de estos rasgos —que configuran un código sociológico— es reforzado por otros de orden visual. Las cintas que adornan las orejas de las reses adscritas al santo superior son de colores contrastados (por ejemplo, rojo y blanco), mientras que las cintas usadas por el ganado del patrón inferior se mantienen dentro de una tonalidad homogénea y tenue (como el rosado). El mismo patrón se repite en los arcos de flores que adornan las andas de ambas imágenes. El arco del arcángel Gabriel (el «patrón grande») establece contrastes marcados (yuxtaponiendo una fila de color azul a otra de color blanco). En cambio, el anda del arcángel Rafael es ataviada con un arco que mantiene un mismo tono o dos débilmente contrastados (como, por ejemplo, un blanco azulado y un celeste pálido). Estos detalles, que enumeramos en la primera parte de este libro, recuerdan un tema ya discutido: los valores en torno a los diseños textiles y sus distribuciones del color. El contraste de los arreglos florales de la imagen del santo superior recuerda el diseño *allqa* (que encontramos asociado a valores que iban desde la cultura y la inteligencia hasta el cambio del orden cotidiano). En cambio, la composición del arco del santo inferior, San Rafael, alude a la indistinción propia del diseño pampa (término ligado a lo ajeno y a lo peligroso debido a sus connotaciones de llaneza, de carencia de

(1998)—; y los «moros» (los salvajes de la reconquista española que —aunque paganos y, por tanto, entrañables como los viejos peruanos— serán vencidos) y los «cristianos» (los civilizados que, aunque ajenos, predominarán) en la sierra de Lima —Bernardino Ramírez (2000)—. Cf. Rivera (2002a)

límites, de objetivos y de reglas sociales).[95] En San Juan de Viscas, todos saben que la bandera «más hermosa»[96] es entregada siempre al líder de la parcialidad (denominada Cachir) que tiene el privilegio de instalar primero el arco bajo el que cruzarán sus reses y de iniciar el descenso de sus vasallos, su capitán y su *mamala*.

La victoria o la derrota de una parcialidad —esos estados que, como vimos, son constantemente invocados pero nunca socialmente definidos— están en juego en el número de reses que logren reunir, en la destreza y perfección de danzas como el ruedo y el «pecho a pecho»,[97] en la variedad y buen gusto de los alimentos preparados y ofrecidos en el banquete, pero también en la belleza de los arcos bajo los cuales pasará su ganado y de los que adornan las andas de los santos patrones.

---

[95] Es de notar que ambas imágenes (la del «patrón chico» y la del «patrón grande») son similares en otro nivel. Pues si San Rafael alude a un primitivismo peligroso marcado por la indistinción, San Gabriel está ligado a los contrastes sin mediación debida (y, por tanto, subversiva). Ambas son pues, a su modo, entidades amenazantes del orden social. En este sentido, el anda del arcángel San Miguel, patrón de todo el pueblo —del cual San Gabriel y San Rafael son meros «ayudantes»— ofrece una tercera opción que remarca los contrastes del mismo modo en que lo hacen las *k'isas:* fragmentándolos hasta producir un efecto de mediación entre ellos (mediación establecida por los hombres con fines culturales). Para profundizar en las asociaciones en torno al cromatismo de estos diseños cf. *Lo impalpable y lo indistinguible.*

[96] Se trata de la bandera cuyo penacho de plumas —como el arco de flores de San Miguel Arcángel en Vichaycocha— está compuesto de colores contrastados y entremezclados. Si tomamos en cuenta que en Viscas la oposición cromática de los emblemas reduce a un solo par los tres términos utilizados en Vichaycocha, nos será más fácil comprender su sentido. Pues si el penacho «más hermoso» de Viscas se ha corrido a la configuración del emblema totalizador de Vichaycocha (el del patrón de todo el pueblo); el penacho «menos bonito» de Viscas sufre un corrimiento en el mismo sentido y adquiere una configuración situada a medio camino entre las dos arcos de los «arcángeles subalternos» de Vichaycocha. En efecto, el tocado de plumas menos agraciado en Viscas agrupa las plumas de un mismo tono y establece un contraste (como en el arco de San Gabriel), pero, al mismo tiempo, cuida de agrupar tonalidades siempre tenues (como el arco de San Rafael o «patrón chico»): un amarillo pálido, un verde claro, o un rojo desteñido.

[97] Es de notar, además, que las competencias de los ruedos y del «pecho a pecho» —que estriban en la mayor duración de un movimiento de conformación geométrica circular— constituyen el uno una inversión del otro. En el primer caso, el movimiento se realiza en el perímetro circular: quienes forman el ruedo, sujetados de las manos, giran. En el segundo caso, el movimiento se realiza en el centro: los danzantes, rodeados por sus espectadores inmóviles, bailan en competencia. Quienes realizan la competición son siempre mixtos: en un caso los que se sujetan de la mano parar girar deben alternar los sexos; mientras que, en el segundo caso, las parejas que bailan al centro del ruedo están constituidas siempre por un hombre y una mujer. En un caso, la competencia se realiza entre dos ruedos que giran cada uno fuera del perímetro del otro. En el caso del «pecho a pecho», la competencia se realiza entre dos parejas que danzan, ambas, dentro del perímetro de un mismo ruedo.

Las expresiones de la competición y de la desigualdad son concomitantes a las celebraciones del rodeo en tanto que estas se estructuran en torno a la división del pueblo en mitades.[98] Ahora bien, hay un momento en el que esta competición asimétrica parece exacerbarse: el día del ingreso del ganado al pueblo. Este día —en que el ganado es reunido en el redil comunal— concluye la primera parte del programa general del rodeo. El ganado ha sido arrebatado del mundo silvestre y se lo ha conducido al pueblo: espacio donde predominan los valores ligados a la humanidad. El día del retorno anual del ganado es, pues, el momento del rodeo donde los valores antagónicos al mundo silvestre pueden predominar más. Ahora bien, una de las expresiones más elocuentes de este predominio de lo cultural lo constituye el principio de reciprocidad implícito en el intercambio asimétrico y, a través de este, en las competiciones de la herranza. Es, pues, debido al principio de reciprocidad implícito en la particular forma de competición que se establece en el rodeo, que esta se exacerba el día del ingreso del ganado al pueblo. La competición entre ambos barrios expresa, a nivel ritual, el intercambio asimétrico y el principio de reciprocidad; y su exacerbación es lógicamente necesaria en el momento del retorno del ganado a la villa. Exaltar la competición equivale a exaltar el estado de cultura (que implica la reciprocidad entre grupos) en desmedro del de naturaleza (que es entendido como una negación de ese principio). Notemos, de paso, que la competición implica también un contraste (expresado en términos como *allqa* y *k'isa*) que, en oposición a lo indefinido (como lo expresa el término «pampa»), refuerza los mismos valores ligados al principio de reciprocidad. La desigualdad entre los barrios debe enfatizarse en la misma medida, pues, como ya dijimos, esta justifica la manifestación ritual del intercambio en forma de competencia. Este es el significado de las prioridades que las celebraciones otorgan constantemente a una de las mitades y de las alusiones aparentemente crípticas que reseñamos en la etnografía.[99]

---

[98] En el caso de los rodeos del ganado comunal, la división en mitades injiere en todas las fases del rodeo. En cambio, cuando los ritos buscan identificar el ganado de las familias que integran el pueblo, la división dual solo es relevante hasta el día previo a la identificación del ganado.

[99] Pueden encontrarse manifestaciones de esta concepción de una competencia entre dos grupos antagónicos y desiguales, pero complementarios, en expresiones espontáneas como aquella que un joven ebrio, durante la herranza de Viscas, nos dijo: «¡El barrio de Cachir es "papá"! ¡El barrio de Alto es "mamá"! Porque Cachir tiene mejor calidad de ganado que Alto. ¡Cachir es papá!». También encontramos resonancias de esta concepción en las creencias respecto a la concepción de un bebé y en ciertas tendencias del sistema de parentesco andino. Entre ellas, la idea de los campesinos de Ayacucho de que la mujer y el hombre son responsables de partes distintas del cuerpo del feto, que «concuerda bien con el orden bilateral andino: cada quien es hijo de dos; no por igual sino por suma». La misma idea de competencia parece presente en otra creencia andina

El sistema hasta ahora esbozado nos sugiere ya el criterio utilizado por la asimetría. La prioridad otorgada a un determinado bando —detrás de su aparente arbitrariedad— obedecería al tipo de relación que este sostiene con los valores en torno a lo civilizado. La hipótesis que debemos verificar es, pues, la siguiente: la parcialidad favorecida en la competencia será aquella que se oponga a los valores y representaciones en torno a lo silvestre, aquella que se adscriba a la cultura de los hombres. Veamos a qué valores aluden las parcialidades en competencia de los dos pueblos cuya herranza hemos descrito. En San Juan de Viscas, uno de los bandos lleva el nombre de unas fabulosas ruinas prehispánicas. Estas ruinas son casi inaccesibles y los pobladores aseguran que están llenas de momias: Cachirmarca (que puede traducirse como «pueblo de Cachir»). Esta antigua ciudad de piedra y de muros perfectos se encuentra hacia las tierras del Oeste, en dirección a los linderos con la comunidad de San Juan de Coto, cuyo pueblo se ubica a menor altura que Viscas. Los vasallos de Cachir recorren este territorio en busca del ganado de su parcialidad. Ahora bien, estas tierras son más bajas que las recorridas por los vasallos de la otra mitad (llamada «Alto»), quienes recorren las estepas comprendidas entre San Juan de Viscas y Santa Lucía de Pacaraos, en cuya extensión se ubican las cumbres más altas del territorio.[100] A diferencia de Cachir —la mitad favorecida en las competencias—, Alto no posee caminos ni construcciones notables en su territorio, compuesto solo de extensos pastizales.

Esta prioridad de la mitad asociada a lo bajo y al mayor poblamiento humano —manifestado en caminos más transitados y en construcciones más grandes (aunque antiguas)— parece confirmarse en San Miguel de Vichaycocha, donde el barrio favorecido es denominado «Marca». Esta parcialidad —cuyo nombre significa «pueblo» o «población»— es considerada la más «antigua» o la primera que pobló la villa de Vichaycocha. En concordancia, la misma plaza del pueblo está dentro del territorio de este barrio. La otra mitad, Pampa, es llamada con el nombre usado para designar no solo todas las tierras alejadas del pueblo, sino también todo lo indefinido o indistinto. Esta mitad está alejada de la plaza del pueblo —centro ceremonial del rodeo—, y es considerada una «recién llegada» (o una nueva prolongación producto del crecimiento demográfico del pueblo). A la oposiciones ya señaladas —una espacial (Alto vs. Bajo), otra sociológica

popular: el sexo del bebé dependerá de cuál se el «humor» que venza en el instante de la concepción: si vence el del padre, será varón; si el de la madre, será mujer (Ortiz Rescaniere 1989: 154).

[100] En esta zona se encuentran las estancias más altas: Ruruy, Ccarapampa (4 300 metros), Gumo (4 500 metros), Rupay Cancha, Azulcocha (4 600 metros), Cocar Huasin (4 700 metros) y Gupachacua o Copachacua (4 944 metros) (Instituto Geofísico del Perú 1967: 23-j).

(Despoblado vs. Poblado)— se suman otras dos: la oposición de lo marginal a lo céntrico, y la oposición de lo indistinto a lo contrastado.

¿Por qué son priorizadas las mitades ligadas a lo bajo, a lo céntrico y a lo poblado (Cachir en Viscas y Marca en Vichaycocha)? ¿Cuál es el criterio para que las parcialidades asociadas a lo alto, despoblado e indistinto (Alto y Pampa) sean las desfavorecidas? Los atributos de los barrios menoscabados (Alto y Pampa) aluden precisamente a categorías contra las que se estructura el programa de la herranza: lo indistinto, lo ajeno (o marginal), lo inhumano (o despoblado). En cambio, las concepciones aludidas por los bandos favorecidos (Cachir y Marca) encajan dentro de la lógica de los ritos que nos ocupan: apropiarse del ganado arrebatándoselo a los territorios solitarios y marginales de las alturas, y, por tanto, a los espíritus inhumanos que allí moran y amenazan.

5.2. La luz brilla en las tinieblas: los astros y los hombres

Hasta aquí hemos tratado de entender las concepciones en torno a la primera parte del programa general del rodeo: traer el ganado desde las alturas hasta el pueblo. Ahora analizaremos los aspectos del ritual relacionados con su segunda parte: la «domesticación» del ganado. Estas celebraciones comienzan una vez que el ganado ingresa en el pueblo y terminan cuando las reses, ya identificadas y contadas, son despachadas de vuelta a las alturas.

Uno de nuestros más amables informantes, Don Salomé Estela —viajero en sus años mozos y ahora, de 50 años, comunero de San Miguel de Vichaycocha— pareció tomar gran cariño por los dos jóvenes que habíamos llegado al pueblo aquella primavera del 2000. Cada vez que lo encontrábamos entre sus callejuelas, alzaba la voz para decirnos desde lejos: «¡Rivera! ¡Naveda!». Se acercaba a nosotros y nos invitaba a comer, si no a su casa, a alguna de las comilonas ofrecidas durante la fiesta. En un día de fiesta, al atardecer, nos lanzó, embriagado por la alegría de las celebraciones, el siguiente discurso:

> Yo sé lo que es sufrir, estar fuera de su tierra de uno. ¡Vamos a llegar a la cúspide! Y usted necesita la ayuda de alguien. Porque sin la ayuda de alguien usted no es lo que usted pretende. Yo, como vichaycochano, quiero colaborar con usted. Para mí no hay distinción de clase, no hay distinción de ideología. Todos somos iguales. Pero quiero que alguien conozca las costumbres de nuestra tierra, las que nuestros antepasados nos dejaron. Como peruanos, debemos conocer los últimos rincones de nuestra tierra. Agradezco que me haya brindado algunos momentos de amistad, de confraternidad. Quiero que comparta mis tristezas, mis amistades. Porque a mí me han simpatizado. Les ofrezco un apoyo, una ayuda moral que ustedes necesitan. Soy un comu-

> nero primarioso. Pero con ansia de conocer el Perú. Gracias. ¡Quizá me he podido confundir en el crisol de la verdad! Gracias.

Una vez concluida su disertación, comenzaba a narrarnos sus andares por el mundo: cómo es que de joven había salido de su pueblo, cómo había llegado a pueblos donde nadie lo conocía, y cómo tomaba asiento en la plaza esperando que alguien se le acerque. Entre sus relatos de juventud, aparecía a veces una frase que nos llamaba la atención: «porque, como dice el dicho: "¡Uno siempre llega de noche, pero sale de día!"». Las significaciones condensadas detrás de este aforismo regional parecen compartidas por el trasfondo de ciertas manifestaciones del rodeo que ahora trataremos.

Muchos detalles consignados en las etnografías sobre herranzas muestran un patrón tan común como inquietante: la orientación hacia el sol. Tomaremos tres ejemplos de las descripciones que hace Ulpiano Quispe de la víspera del rodeo en Ayacucho. En dicha víspera se realiza un ritual —llamado *angurro* en Huancavelica (Fuenzalida 1980 [1965])— que consiste en el lanzamiento al aire, a modo de oráculo, de un objeto con forma de recipiente, sea un mate o un sombrero. En el caso del sombrero, si estos caen con la boca apuntando hacia el levante, «los recogen alegres, porque significa "buena suerte"» (1969: 34): será un buen año para las reses y para sus dueños. Si, por el contrario, el sombrero cae hacia la salida del sol, es señal de que se pasarán penurias. El pequeño altar donde se coloca el *llampu* ofrecido a los espíritus de los cerros, y las cabezas de los terneros que contraerán «matrimonio», también deben apuntar hacia el oriente (Quispe 1969: 26, 28).

Estas alusiones a la luz diurna conforman todo un rito —previo a la identificación del ganado—[101] realizado en muchas comarcas andinas: el *luci luci*.[102] Consiste en una expedición nocturna al redil familiar. Los participantes —que han permanecido en vela toda la noche, fumando, bebiendo y preparándolo todo para identificar su ganado—, acercan sus antorchas encendidas a las reses como si quisieran chamuscar la pelambre de sus lomos y de sus colas. José

---

[101] En Huancavelica (Moya) este rito se realiza después de la marcación, en el momento en que el ganado es arreado a sus lugares habituales de pastoreo. Los criadores llevan en esta ocasión una *waraka* u honda. (Fuenzalida 1980 [1965]).

[102] Este rito adquiere varios nombres: *luci luci* en Jauja (Arguedas 1953: 270); *orqo llalliy* (Arguedas 1953: 270) y *pacha wala* en Huancavelica (Quijada 1957: 22); *akchikuy* (Taipe 1991: 95) y «luminarias» (Quispe 1969: 70) en Ayacucho. En este departamento encontramos, además, una disposición específica de los elementos del redil: velas encendidas en las cuatro esquinas interiores (o frente al altar), *mallkis* en los ángulos exteriores y sogas de *waylla ichu* tendidas paralelamente a los lados del corral.

María Arguedas, en 1953, y Raúl Romero, en 1986 y 1993 [1990], han descrito este rito en el valle del Mantaro:

> [En dirección al redil, por la mañana] Cada concurrente lleva en la mano una antorcha de paja. Pueden alumbrar aun las antorchas, el huaray es solo el blando resplandor del sol, todavía oculto. En fila ingresan al corral y allí se dispersan. Las cantoras de oficio o los pastores entonan el luci-luci; los acompaña la orquesta... El luci-luci es un juego mágico; con sus antorchas simulan alumbrar el ganado, «en ese momento de luz incierta» les chamuscan los pelos de las patas —no tocan a los becerros— y después, hombres y mujeres se persiguen con las antorchas, se revuelcan en el suelo, gritan y guapean. (1953: 270)

> [El *luci luci*] se realiza en la madrugada del día central, como culminación de los eventos de la víspera, que incluyen el tendido de la «mesa» (mantel que puede ser colocado en el suelo donde se ubican los objetos que van a ser utilizados, generalmente alrededor de la figura del apóstol Santiago o Tayta Shanti), baile y visitas a familiares y vecinos. El Luci Luci consiste en espantar con fuego a los animales, utilizando para esto antorchas de paja. A veces, los mismos participantes suelen entrar en un mutuo juego ritual con el fuego [...] La cantora, Natalia Cunyas, toca simultáneamente la tinya (pequeño tambor andino de origen pre-colombino). El violinista Máximo Cunyas, ejecuta la misma melodía que la cantora. El wak'rapuku (trompeta de cuernos de vacuno unidos unos con otros en forma de espiral y creado por los indígenas durante el dominio colonial), ejecutado por Hilarión Rivera, interviene en los descansos de la cantora. La letra, en quechua, dice aproximadamente lo siguiente: jalador, laceador / jalad la carne nueva [...] tal vez madre, tal vez eso / animalito que siempre te jalé / animalito, comida mía. (1986: 4).

Este ritual tiene como propósito explícito ahuyentar los males que pueden mermar el ganado. Existen ritos e interpretaciones similares en toda Europa.[103] Aunque no existen evidencias de su existencia en el valle de Chancay, encontramos allí una transformación bastante popular en los Andes: la «vaca

[103] Los ritos con fogatas y antorchas son parte de una tradición muy difundida en Europa. Pero entre todos los festivales ígnicos, son los fuegos del solsticio estival (24 de junio) los más fastuosos: «La época del año en que estas fiestas de fuego se han celebrado más generalmente en Europa es el solsticio de verano [...] Se le ha dado un ligero tinte de cristianismo llamándole el día de San Juan Bautista, pero no puede dudarse de que esta celebración data de una época muy anterior al comienzo de nuestra era. Cualquiera que haya sido su origen ha prevalecido sobre esta cuarta parte del mundo, desde Irlanda al occidente, hasta Rusia al oriente y desde Noruega y Suecia al septentrión, hasta España y Grecia al mediodía» (Frazer 1998 [1922]: 699-700).

loca» (descrita por nosotros en la noche previa a la identificación del ganado en San Juan de Viscas). En efecto, si en el *luci-luci* el ganado es acercado a un fuego producido por los hombres, en la «vaca loca» los hombres son acercados a un fuego producido por una res. Pero ¿qué significado tiene el término *luci*? El nombre se encuentra también en algunas canciones quechuas recogidas por Sergio Quijada Jara en las herranzas de la antigua nación Huanca:[104]

Estos ritos son los que mayor relación parecen guardar con el ganado. Frazer consigna una gran cantidad de ritos muy semejantes a las celebraciones descritas por la etnografía andina del rodeo: «Por lo menos hasta mediados del siglo pasado, los fuegos del solsticio estival solían brillar por toda la Alta Baviera. Se los encendía especialmente en las montañas, pero también por todos lados en las tierras bajas, y se nos dice que, en la obscuridad y la calma de la noche, los grupos que iban de acá para allá, iluminados por los vacilantes resplandores de las llamas, presentaban un espectáculo impresionante. Los rebaños eran pasados a través de las llamas para curar a los animales enfermos y guardar a los sanos de la peste y de cualquier otro mal durante el año (1998: 701). // En algunas partes de Bohemia tenían por costumbre hacer pasar a las vacas por encima de las hogueras solsticiales de estío, para protegerlas de hechicerías (1998: 704). // Los estonios [...] piensan que el fuego de San Juan libra al ganado de las brujas y dicen que al que no vaya al fuego la cebada se le llenará de cardos [...] y toman los palos chamuscados de la hoguera y los llevan y guardan en su casa para que el ganado prospere [...] Antiguamente las fiestas duraban hasta el amanecer y terminaban con escenas de libertinaje doblemente repugnantes a la lívida luz de la mañana estival. En Bretaña y en Berry se cree que la muchacha que baila alrededor de nueve fuegos solsticiales se casará aquel año. En el valle de Orne, la costumbre era encender la hoguera exactamente en el mismo instante en que el sol se ocultaba tras el horizonte y los campesinos hacían marchar sus rebaños por encima de las hogueras para protegerlos de hechicerías» (1998: 706).

Sin embargo, no son los únicos. También se celebran ritos similares «en épocas de angustias y calamidades, sobre todo cuando sus rebaños eran atacados por enfermedades epidémicas» (1998: 717) y en los «fuegos de Beltane» del 1 de mayo: «En el noroeste de Escocia [...] los fuegos de Beltane se encendían [...] el día 2 de mayo (cómputo antiguo) [...] el pueblo creía que al anochecer y durante la noche salían las brujas para hacer sortilegios contra el ganado y robar leche a las vacas. Para contrarrestar estas maquinaciones [...] cada agricultor y aldeano encendía una hoguera [...] poco después de la puesta de sol. Mientras unos circunstantes removían el montón de combustible, otros, cogiendo un poco de lo encendido con sus bieldos u horcas, corrían de un lado para otro llevándolo lo más alto posible. Mientras tanto la gente moza bailaba alrededor del fuego o corría por entre el humo gritando: «¡Fuego! ¡Que ardan y se quemen las brujas!» [...] En las islas Hébridas [...] Todas las lumbres se extinguían y en las cimas de los montes encendían una grande y hacían dar vueltas a los rebaños a su alrededor y en la dirección del sol (dessil) para guardarlos de la morriña todo el año. [...] Se cree que los fuegos de Beltane se encendían también en Irlanda [...] que se acostumbraba a traer los rebaños a estos fuegos o hacerlos pasar por entre ellos, como salvaguardia de las enfermedades durante el año» (1998: 696-698).

[104] La transcripción del texto quechua pertenece a Quijada Jara. La traducción al castellano se basa en las realizadas por el mismo Quijada y por Ortiz Rescaniere (1993: 223 y ss.). No sabemos el contexto exacto del que fue extraída esta canción, aparte de tratarse de una canción relacionada con la herranza del ganado y los pastores. Pero es posible deducir, por el término usado para

Luci Luci	Lucero, lucero
Ñam ya pacha achikllanña	Ya va aclarando el mundo
Ay, luci, luci	¡Ay, lucero, lucero!
Ñam ya pacha rayamunña	Ya va rayando el mundo
Ay, luci, luci	¡Ay, lucero, lucero!
Ñañallaypas llalliyaman	Mi tierna hermana también está venciendo
Ay luci, luci.	¡Ay, lucero, lucero!
Kondor waman llalliyaman	El cóndor, el halcón van venciendo
Ay, luci, luci	¡Ay, lucero, lucero!
Pillpintuchan llalliyaman	La mariposa va venciendo
Ay, luci, luci.	¡Ay, lucero, lucero!
Awkish tayta jitallamay	Señor auquillo, hecha
Ay, luci, luci	¡Ay, lucero, lucero!
Yana torota jitallamuy	Arroja al toro negro
Ay, luci, luci	¡Ay, lucero, lucero!
Yanallaypas llalliyaman	Mi amante también vence
Ay, luci, luci	¡Ay, lucero, lucero!
Paysanapas llalliyaman	Mi paisana también vence
Ay, luci, luci.	¡Ay, lucero, lucero!

La canción y el rito parecen jugar con tres connotaciones del término *luci:* 1. las fogatas de las antorchas portadas por los hombres, 2. la aparición del lucero de la mañana, y 3. el amanecer (el *huaray* que Arguedas llama el «blando resplandor del sol»). Parece, pues, que no es el sol mismo, sino la luz diurna la que concentra la atención de estos ritos. Sea en su propiciación de parte del hombre (por medio de las antorchas), sea por medio de uno de sus emblemas más notables (la estrella de la mañana llamada *luci* o *lucer*), o, finalmente, sea en su advenimiento natural (el *huaray*, la luz del amanecer que rompe la oscuridad de la noche). Otro nombre dado a este ritual confirma nuestra aprecia-

designar a la hermana *(ñaña),* que es cantado por una mujer. Entonces, quizá fue recogida durante la identificación del ganado, que es el momento privilegiado para las canciones entonadas por mujeres —siempre adultas o ancianas— acompañadas de sus tamborcillos.

ción: *pacha walay.*[105] *Walay* es el amanecer. Y *pacha* designa el mundo. El débil pero inminente amanecer del mundo, su primer alborear.

Ahora bien, este advenimiento de la luz parece representar solo uno de los términos de un concepto más general que sugiere una contienda. Este enfrentamiento de la luz contra otra fuerza es sugerida por la tercera denominación de este ritual: *orqo llalliy.* Esta expresión es traducida por Sergio Quijada (1957: 27) y por Néstor Taipe (1991: 95) como «vencer al cerro». *Llalliy* expresa el concepto de vencer, de ganar en una competencia. Los espíritus de los cerros realizan su herranza en la misma fecha que los hombres. Pero mientras estos se ocupan de las vacas, las ovejas y las llamas, los auquillos —o, como los llaman al sur, los *orqos*— encintan y marcan a los animales silvestres: al zorro, al venado, etc. (Ortiz Rescaniere 1993: 217) La coincidencia de las herranzas de los hombres y las de los espíritus hacen comprensible la envidia de los últimos y el peligro que envuelve a la época de la herranza (Ortiz Rescaniere 2001: 200-201).[106]

Los hombres están del lado diurno. Buscan y propician, en el contexto de este enfrentamiento, el advenimiento de la luz. Mientras que los espíritus de los cerros quedarían, de modo implícito, adscritos a lo nocturno. Las fogatas que rodean de noche a las reses, las alusiones al lucero del alba como a una hermana, y la espera del inevitable arribo de la primera mañana son metáforas de lo mismo. Así como la luz vence a las tinieblas, los hombres vencerán a los espíritus de los cerros y le arrebatarán su ganado. La necesidad de mantener a las reses del lado de lo humano —identificándolo, clasifi-

[105] Este es también el nombre de una hermosa comparsa existente en las comunidades altas de la sierra de Lima (como San Juan de Viscas) y en todos los pueblos del valle del Mantaro. Aunque no ha sido estudiada todavía, también parece estar relacionada con la concepción del advenimiento de la luz como emblema de un mundo nuevo —humano y cultural— que vence a las tinieblas.

[106] El archivo de Francisco Galindo A. guarda testimonios que atestiguan la creencia de que los espíritus tutelares de los cerros poseen, entre todas sus riquezas, su propio ganado y aun sus propios guardianes:«Los dueños de la tinaja [de aguas negras y sumergida en una laguna] son unos hombres pequeños llamados mukis. Son unos hombres barbudos. Los mukis viven en la laguna y en los cerros, cuidan de ellos y de sus riquezas. Son unos hombres muy ricos; pues tienen oro, plata, mercurio, ganados como: vicuñas, venados, llamas, etc. Estos hombrecitos cuidan su riqueza tocando su corneta y las mujeres sus tinyas cargadas de Huancar. [...] Las mujeres cargan en sus mantas ichma. Llevan también en unos poronguitos de diversos colores este polvillo. La riqueza [...] de los mukis, cuando alguien los ve, se esconde dentro del cerro, la laguna o puquial. [...] Los días de Navidad y Santiago (junio) los mukis, salen por los alrededores a dar un paseo, y abren su corazón al primer parroquiano o comunero que se cruza en el camino y le tienden su mano obsequiándole ganado y riquezas [relato recogido en Cachimayo de Nicanor Castro, de 68 años]» (1990: 222).

cándolo y contabilizándolo— se corresponde con el carácter inexorable implicado en la metáfora: pues el día se impone cada mañana a la noche.[107] Y mientras ella dura, los hombres no duermen, sino que velan todos juntos, fumando y bebiendo, bailando y encendiendo antorchas para cuidar su ganado de la envidia del auquillo. Reunir, arrebatar el ganado de las alturas, supone protegerse y sobreponerse al ámbito de lo silvestre. La adscripción de los hombres a lo diurno en el contexto de un reto al ámbito silvestre parece ilustrada en la siguiente canción de herranza (Quijada 1957: 320-321)[108] y su «flor de lucero»:

Lucer wayta[109]	Flor de lucero
Lucer wayta, lucer wayta *siempre kuskam achikyanchik* *lucer wayta, lucer wayta.*	Flor de lucero, flor de lucero, ¡Siempre entre los dos amanecemos! flor de lucero, flor de lucero.

[107] Si el rito de las antorchas y las fogatas se sitúa en el momento mismo del alba, es probablemente debido a que este es un momento privilegiado para presenciar el advenimiento inexorable de la luz y la desaparición inevitable de las tinieblas. La alborada sería la base material privilegiada de la metáfora que anima estos ritos. Esta hipótesis parece válida no solo para explicar el momento del día en que se realiza, sino también el momento del año. Como lo muestran el calendario y las estadísticas elaboradas por nosotros y comentadas en la primera parte de este libro, la mayoría de las herranzas, celebradas en la estación seca, tienden a aglutinarse alrededor del solsticio de invierno, día que, en Europa, corresponde al solsticio de verano: es decir, al momento del año a partir del cual los días comenzarán a hacerse más largos; y las noches, más cortas. Estaríamos otra vez ante el predominio de la luz si los términos no se invirtieran en el hemisferio sur. ¿Metáfora arcaica que prescinde de su base material? No estamos preparados para dar una respuesta. En todo caso, el solsticio de invierno tiene muchos ritos y creencias asociadas en toda América del Sur. En los Andes centrales se cree que en la noche del 24 de junio aparecen fuegos azules entre los cerros, rodeados por espíritus que resguardan tesoros llamados *huacas*; y que no se debe dormir, pues solo así se puede confundir al dios que entonces escoge a los que morirán en los siguientes doce meses —menos aun deben dormir las madres gestantes, pues entonces sus hijos nacerían deformes: tal es la explicación del labio leporino—. Entre los campesinos chilenos de la norpatagonia argentina y del sur de Chile, el 24 de junio es llamado el «veranito de San Juan», pues se cree que sobreviene «un período de días cálidos en la temporada más fría del año» (Cerutti y Pita 1998: 251).

[108] La traducción castellana la realizamos nosotros sobre la base del texto quechua —cuya transcripción repetimos— y la traducción publicada por el mismo Quijada Jara.

[109] Desgraciadamente, Quijada no ofrece una identificación precisa de esta curiosa flor, ni tampoco nosotros hemos podido establecerla aún.

Lucer wayta, lucer wayta	Flor de lucero, flor de lucero,
hanwan kuskam ayllirkurshun,[110]	¡Los primeros somos siempre nosotros!
lucer wayta, lucer wayta.	Flor de lucero, flor de lucero.
Manan hanchu llamimanki	¡Tú no serás quien me pruebe
pacha walay	al amanecer!
lucer wayta, lucer wayta.	Flor de lucero, flor de lucero.

Los versos de esta canción identifican las acciones de los hombres y las de esa extraña flor llamada «lucero» (el mismo lucero del alba aludido en los ritos del *luci-luci*). La estrella de la mañana y los hombres, dice la canción, «alborean», «amanecen», «se aclaran» juntos; ambos son siempre los primeros en levantarse. Más que una identificación total, se trata de una colaboración estrecha. El término *kuskam*, en los versos segundo y cuarto, indica una acción realizable solo gracias a una estrecha colaboración entre las partes (pues no podría ser realizada por uno solo de los términos). Ambos, el astro y el hombre, vencen simultáneamente a la noche. Lo diurno está pues del lado de los hombres, de aquello que es propio de los hombres. Ortiz Rescaniere (1993: 68-69) explica la asociación entre los conceptos de nocturno y subordinación a través del término *yana*, que designa al mismo tiempo el color negro y la pareja de uno (como lo demuestra el verso recogido por Quijada en la primera canción «*yanallaypas llalliyman*»):

> Así, llamaré a mi mujer «mi yana» y ella me dirá lo mismo. Yana es el otro más entrañable. Yana quiere decir, *sensu lato*, negro, oscuro. Yana es mi pareja, mi complemento. Yana es aquel que me presta su fuerza de trabajo. Yanacuna eran los servidores del Inca y luego, los aliados y clientes de españoles y criollos. Aparte de oscuro, tiene pues la significación de servir, de complementarse, de manera asimétrica, uno con otro. La asociación de ambos sentidos —oscuridad y servicio complementario y asimétrico— se explica si se tiene en cuenta que el día y la luz son considerados términos dominantes con respecto a sus antónimos, la noche y la oscuridad. El yo y el nosotros estarían asociados al día y a la luz frente al tú y al ustedes. Así, cuando yo trato de negra (oscura, noche) a mi amada, de alguna manera estoy percibiéndola como mi complemento, a mí sometida y para mi servicio, como lo es la noche frente al día; y ella al tratarme de negro, estaría expresando a su vez una actitud similar a la mía. La relación de pareja sería entonces

[110] Parece haber un error de transcripción en cuanto a esta palabra que figura como «*allirkushun*».

> como la alternancia de los días y las noches, cuya suma equivale y es manifestación del mundo Presente. Y un Yo sin su pareja sería como un día sin su complementaria, rival, aliada y sometida noche; un hombre o mujer sin su complemento serían como el mundo del Pasado, de una profunda oscuridad o de un solo día ardiente como fuego. Bien podría ser este el modelo y la metáfora básica de la relación con todo otro —sea individuo o pueblo—: un ego diurno y dominante frente a un nocturno, sumiso, pero necesario otro. (Ortiz Rescaniere 2001 [1993]: 60)

Existe, pues, una fuerte asociación entre la percepción del otro —aunque este sea, como la pareja, el más entrañable—[111] y la noción de lo nocturno y lo subordinado. Ese otro —peligroso en el contexto del rodeo— que constituye el espíritu tutelar de los cerros, dueño del ganado, es también nocturno. Y, por lo tanto, no solo opuesto a los hombres, sino también domeñable por ellos. Ahora entendemos la metáfora que Salomé nos condensara en una frase: «Uno siempre llega de noche a un pueblo nuevo, pero sale de día». Un joven forastero, un recién llegado, es un extraño, un otro. Y es, por tanto, nocturno: por eso arriba al pueblo junto con la noche, el emblema de lo ajeno. «Salir del pueblo en pleno día» equivale entonces a haberse hecho conocido, haberse presentado y entablado relaciones con los hombres de ese pueblo. Aunque extraño al principio, el joven debe hacerse compañero, amigo, socio —si se hace de clientes o emprende algún negocio—, o quizá —si, por ejemplo, toma una mujer de allí— entrañable. Nuestro amigo Salomé, pues, nos ha ilustrado un modo de ver el mundo y una ética particulares.

Hay, finalmente, un código paralelo al astronómico. Junto a la metáfora de la oposición de la noche frente al día, existe un código de género. El término *orqo* —presente en la denominación de *orqo llalliy*— designa, además de las montañas y los espíritus que allí moran, lo masculino no humano (Cerrón-Palomino 1976: 138 y Platt 1980). Esa entidad nocturna y ajena a la que se enfrentan los hombres en el rodeo es, pues, masculina. Y, por tanto, opuesta al lucero de la mañana que las canciones llaman reiteradamente con términos femeninos: «mujer», «paisana» o «hermana». Antes de terminar este apartado podemos señalar las oposiciones (no ligadas necesariamente de modo vertical) que, hasta el momento, parecen estructurar el programa general de la herranza:

[111] Los términos «negra» o «negro» y «negrito» o «negrita» pertenecen también al castellano popular de Perú y Chile, donde son usados para designar cariñosamente a quienes queremos o nos son entrañables.

Espíritus de los cerros	/	Humanidad
Masculino	/	Femenino
Nocturno	/	Diurno
Subordinado	/	Victorioso

5.3. De la rectitud y el buen comer

A. De los círculos envolventes a los trazos paralelos: un trasfondo geométrico significativo

Hemos visto que, antes del descenso del ganado, los dos barrios principales esperan a sus vasallos en las lomas cercanas al pueblo. Allí se reúnen con varias horas de anticipación, se atavían de collares hechos con hierbas de las alturas y disfrazan de pastora a un mozo (al que todos llamarán *mamala*). Cuando el capitán ordena a los vasallos arrear el ganado, los miembros de su parcialidad los acompañan hasta el redil comunal. Entonces, un gran círculo comienza a girar: hombres y mujeres alternados se sujetan de las manos y rodean al capitán. Este baila con la *mamala* y sujeta su alta insignia. Este círculo será mantenido contra todos los obstáculos: la gran inclinación del terreno, los canales de agua que lo atraviesan, la irrupción de los toros, la estrechez de las primeras calles del pueblo y la ofuscante polvareda del descenso al corral. Se mantendrá hasta la caída de la tarde, cuando ambos barrios se enfrenten formando dos enormes círculos. Junto a ellos, giran los capitanes, la *mamala* y alguna de sus parejas ocasionales.

Estos movimientos —recurrentes durante el descenso del ganado y en todos los momentos previos a él— parecen guardar un mismo patrón. Muestran variantes de un mismo recorrido ondulante que a veces dibuja espirales y otras círculos, sean simples, concéntricos o adyacentes (véanse figuras n.° 7 y n.° 8). Gísela Cánepa Koch (1993) ha descrito con minuciosidad estos movimientos en dos danzas de Cajamarca: los *ch'unchu* y las *pallas*. Ana de la Torre ha estudiado los trasfondos geométricos de estas representaciones en los Andes del norte del Perú, y los ha comparado con los dibujos hechos por los niños de las comunidades campesinas. Gracias a su investigación en torno a los sistemas de clasificación, Ana de la Torre halló que ciertos tipos de representación —o, más bien, de trazo— se adscribían a una de las dos entidades entre las que se reparte el mundo: el Amito y el Shapi. Así, mientras las huertas del Amito (o Yaya) conservan surcos rectos y alineados, las tierras del Shapi forman una maraña envolvente. Se puede establecer una distinción similar con el resto de fenómenos naturales y conductas humanas asociadas al orden (representado

por el Amito) o al caos (simbolizado por el *Shapi*). Lo normal y cabalmente humano, lo saludable y correcto corresponden a un esquema lineal recto. En cambio, lo anormal y lo silvestre, la enfermedad y lo incorrecto son representados a través de círculos, espirales y ondulaciones (1986: 39-81). A conclusiones similares, pero por otras vías, ha llegado Marie-France Souffez (1986: 182-183). Los dibujos parecen, pues, utilizar el mismo código que las danzas. En las comparsas en honor a las imágenes de las iglesias de Cajamarca, las *pallas* bailan dibujando círculos y arrebatando al público congregado que las llama «maldiciadas». En cambio, las comparsas de *chunchos*, que resguardan a las mujeres de faldas rosadas, danzan en hileras paralelas. En contextos como este los trasfondos geométricos rectos y circulares parecen constituir una matriz significante que opone «orden y caos» (Ana de la Torre 1987: 15).

Ahora bien, sabemos que los actos de la herranza previos a la reunión del ganado en el redil comunal, buscan la unión de elementos contrapuestos (el ganado de las alturas y los ganaderos de la villa). Esta unión desafía, en cierto modo, el orden cotidiano, pues la costumbre establece la separación del ganado —que se alimenta de los extensos pastizales de la puna— y los hombres —que habitan en los valles—. Esta primera parte de su programa busca, pues, una forma de caos, de ruptura con lo ordinario: la unión extraordinaria de lo que normalmente está separado.

El objetivo de la primera etapa de los ritos concuerda, pues, con el desorden aludido por el trasfondo circular y ondulante de las danzas que se ejecutan durante las celebraciones previas al descenso del ganado. Y también concuerda con las otras manifestaciones presentes en el sistema representado en la figura n.º 23: el peligro del atropellado descenso, el exceso del festín y la danza, y la jocosidad de los disfraces y de los chistes repetidos sin cesar. La afinidad que estas manifestaciones fuera del orden cotidiano guardan con los espíritus de los cerros se explica por la cercanía que aun mantienen los hombres con las alturas. El dominio de la fiesta lo tienen aún los jóvenes solteros que descienden de las alturas cubiertos de sus plantas e imitando sus aves. Muchos se disfrazan de pastores y sugieren, constantemente, por medio de sus bromas y sus gestos, un exceso de vitalidad sexual que mueve a algunas muchachas a escapar y a otras a aceptar una invitación a bailar. No olvidemos que esta predominancia de las alturas se manifiesta también a través de la comida reservada a los vasallos del capitán. Ellos se alimentan haciendo un uso diferido del fuego de cocina: pues asan las papas y las carnes en piedras calientes; y prescinden, además, de las protagonistas fundamentales del hogar: pues las mujeres están excluidas de su expedición.

Pero el día del descenso del ganado es también el nudo de la trama. A partir de entonces el programa del rodeo cumple su segundo objetivo: la domesticación simbólica del ganado traído y el consecuente predominio del orden humano. Esta nueva etapa —relacionada con el orden en vez del caos— se manifiesta también a través de un código geométrico y de un código culinario: tales son los bailes y las comidas posteriores a la reunión del ganado en el redil. Así, el trasfondo geométrico de las comparsas de *kiwyus*, ejecutadas después que el ganado ha sido encerrado, invierte los elementos presentes en el baile del descenso: el ruedo. Los miembros de cada parcialidad descienden los cerros girando en círculos; mientras que, en el estadio, forman columnas rectas para imitar a las aves llamadas *kiwyus*. Durante el arribo al pueblo, cada parcialidad forma un gran círculo; en el pueblo, en cambio, cada parcialidad se divide en dos columnas paralelas de danzantes. Los ruedos acompañan una transformación espacial —pues provienen del exterior (las alturas) e ingresan al pueblo—, con una identidad de sus componentes —ya que sus integrantes siempre son hombres—. En cambio, las comparsas de *kiwyus* mantienen una identidad de espacio —debido a que el baile se realiza solo dentro del pueblo—, al lado de una transformación de sus integrantes —pues estos dejan de ser hombres para convertirse en pájaros—. Por un lado, los ruedos parecen oponer el desorden —implícito en su trasfondo geométrico y en el ámbito del cual provienen (las alturas)— a su realización diurna (que, como vimos, es aliada del mundo de los hombres y de su cultura). Por su lado, la danza de los *kiwyus* (aves que, como veremos más adelante, son aliadas de los hombres en el mundo silvestre) sugieren una oposición exactamente inversa: el trasfondo de sus movimientos sugiere un orden contrapuesto a su ejecución nocturna (asociada al mundo ajeno a los hombres). La alternancia de los sexos en los ruedos (en los que deben sucederse un hombre y una mujer); es sustituida por la uniformidad sexual de las comparsas de *kiwyus* (donde o bien una columna es solo de varones y la otra solo de mujeres, o bien ambas son de hombres). Este tránsito de los círculos de hombres a las columnas de *kiwyus* puede ilustrarse por medio de la siguiente fórmula (donde M y F, que designan lo masculino y femenino respectivamente, están conjuntados en el lado izquierdo y disjuntos en el derecho):

$$(M \wedge F) \Rightarrow (M \vee F)$$

La distinción o separación entre participantes masculinos y femeninos establecida por esta fórmula es la primera de una serie de distinciones que cobrarán significados importantes. El itinerario de los hombres-pájaro sigue el es-

quema propio de las «visitas» o «pandillas» nocturnas de muchas fiestas en los Andes.[112] Van de casa en casa, bailando y cantando. Se detienen en la puerta o en los patios de las casas hasta ser recibidos formalmente por el jefe de familia, quien debe mostrarles su «cariño». Después de intercambiar saludos, los visitantes pueden ser invitados a pasar o no, pero siempre son convidados por sus anfitriones con grandes cantidades de bebidas y hojas de coca. Este juego incesante de visitas recíprocas —donde cada familia, idealmente, recibe y es recibida por todas las demás— parece constituir una actualización ritual de la reciprocidad entre ganaderos. Los intercambios que entonces llevan a cabo las distintas parejas estables que conforman el pueblo, contrastan con la empresa de los vasallos sin pareja estable —que consiste en arrebatar el ganado al ámbito de lo silvestre—, separados en parcialidades que no solo evitan el intercambio, sino que temen el robo del otro bando (véase cuadro n.° 30). Pero la noche del descenso del ganado al pueblo —tan peligrosa por la cercanía aun subsistente entre las alturas y los hombres— contiene otras manifestaciones rituales del intercambio.

Cuadro n.° 30
Oposiciones entre las comparsas de ruedos y de *kiwyus* durante el descenso del ganado al pueblo

Características de las comparsas	Ruedos o *kachwas*	Columnas de *Kiwyu*
Número	Uno por barrio	Dos por barrio
Desplazamiento	De las alturas al pueblo	Dentro del pueblo
Distinción sexual	Alternancia de sexos	Separación de sexos
Momento de ejecución	Diurno	Nocturno
Programa de las celebraciones del rodeo	Los criadores arrebatan el ganado al auquillo	Los criadores intercambian visitas e invitaciones entre sí

[112] Estas visitas recíprocas entre los habitantes de un mismo pueblo también forman parte de los carnavales. En las comunidades campesinas del distrito de Chungui (provincia de La Mar, departamento de Ayacucho): «Las comparsas [...] intercambian visitas en grupos de casa en casa, donde ofrecen y reciben los llamados convidos de algún potaje y principalmente de chicha y trago. Estas comparsas se organizan en función de compadres, padrinos, ahijados y hermanos de juramento quienes se ofrecen mutuamente frutas, cereales y hasta animales, libando licores, entonando cantos al compás de las tinyas y quenas dirigidos por un varón que toca el cencerro y el silbato» (García 1989: 64).

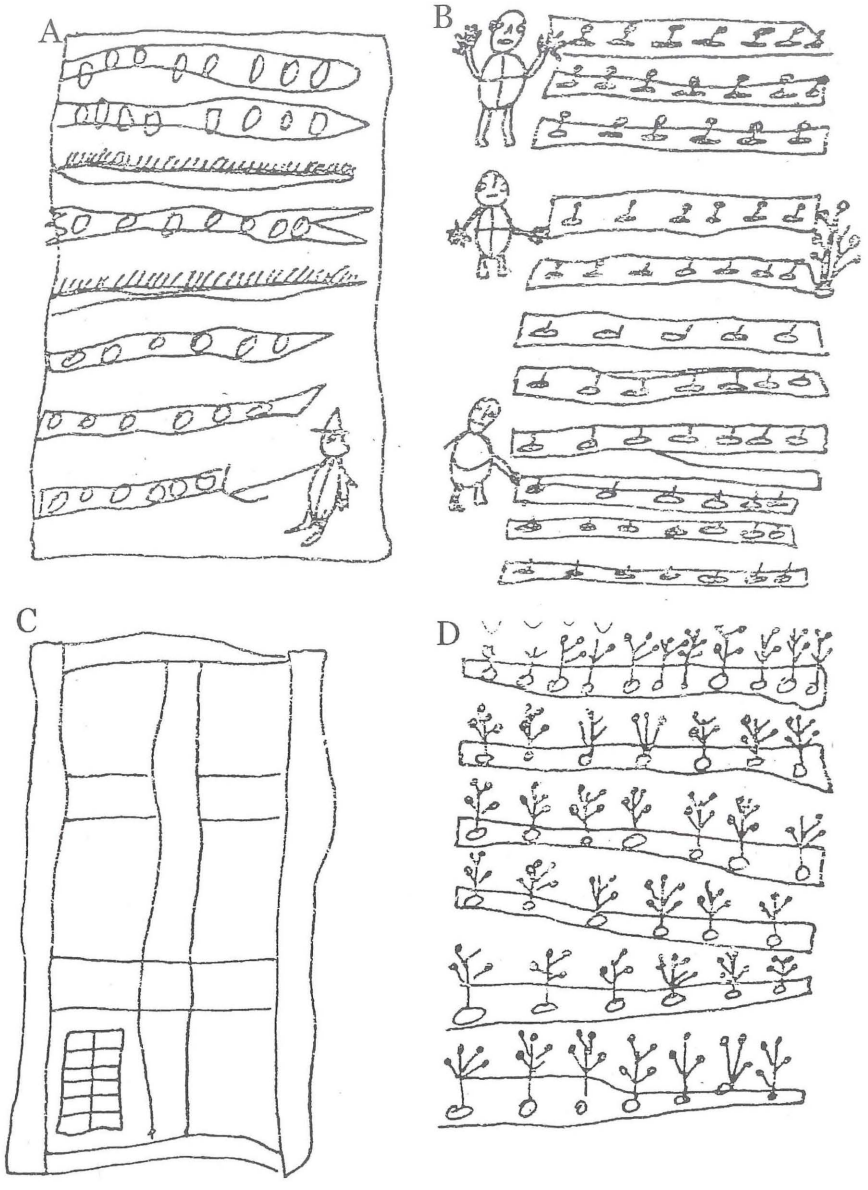


Figura n.° 28. Representaciones asociadas a la entidad *«Amito»* en Cajamarca (Perú). Tomado de: Ana de la Torre (1986: 39).

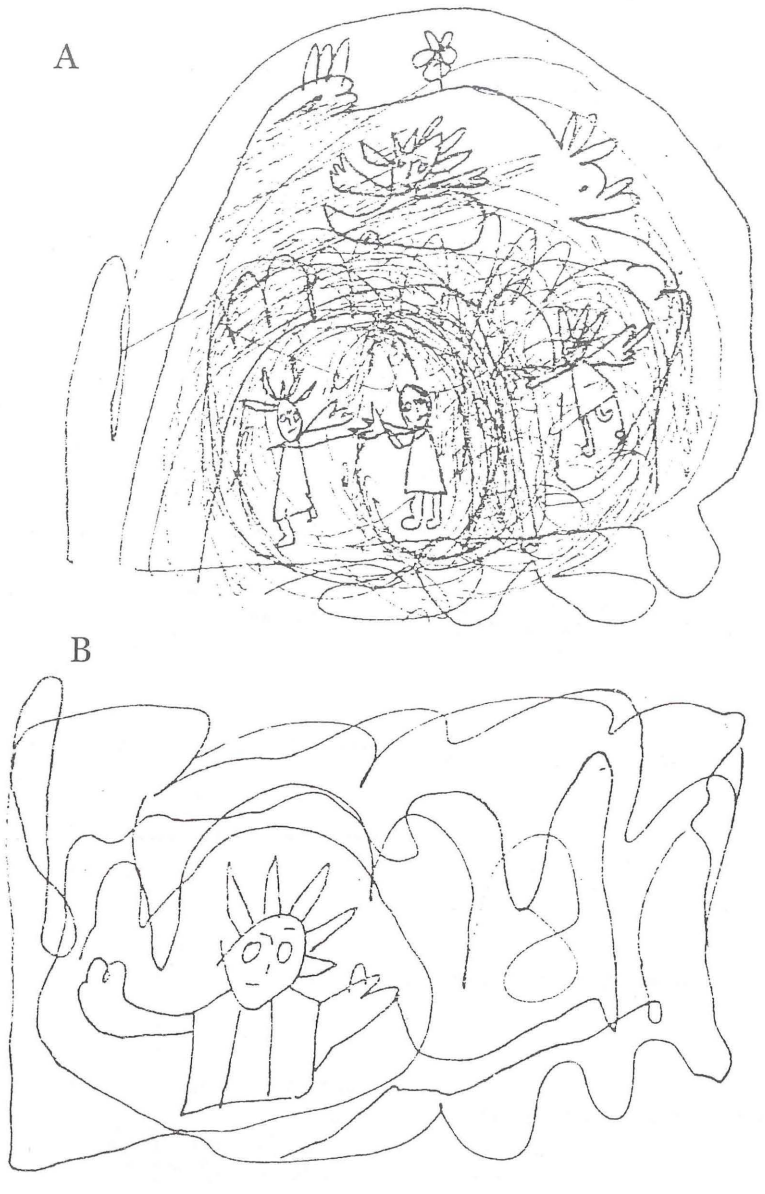


Figura n.° 29. Representaciones asociadas a la entidad «*Shapi*» en Cajamarca (Perú). Tomado de: Ana de la Torre (1986: 40).

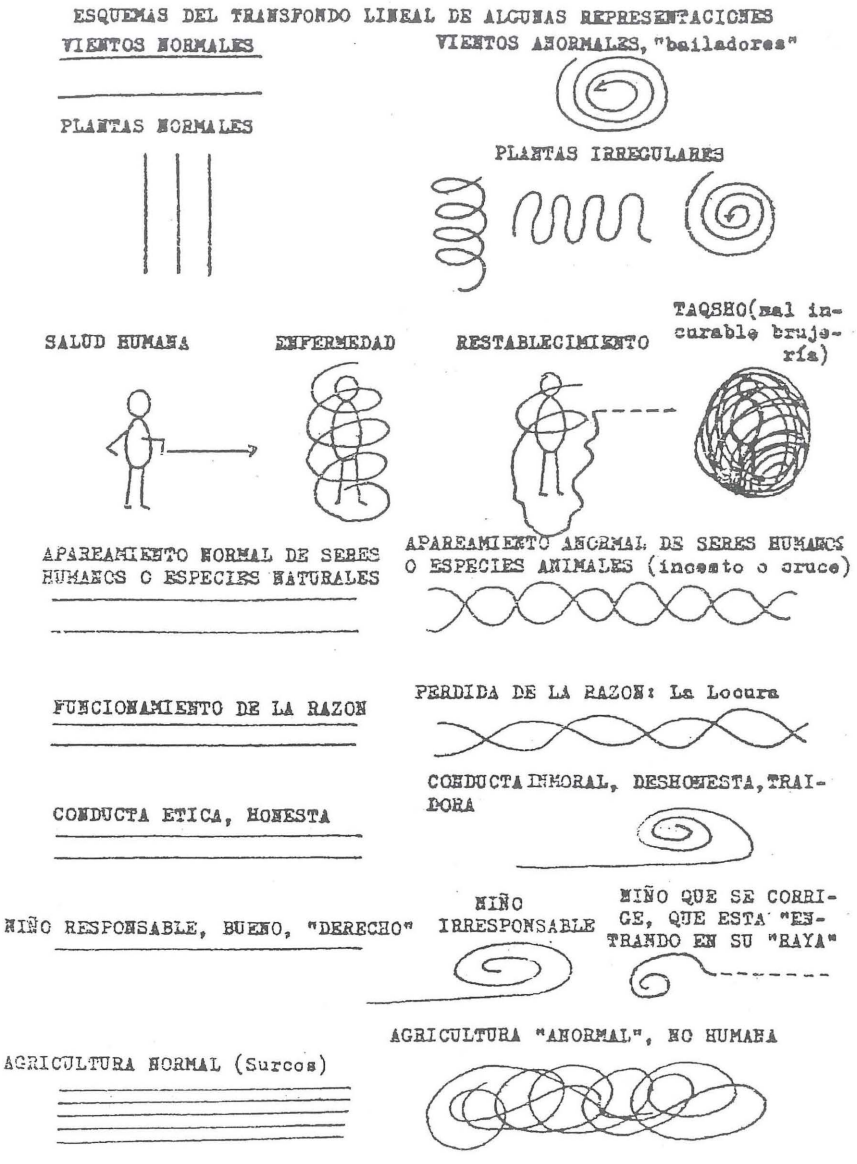


Figura n.° 30. Trasfondos geométricos de las representaciones indígenas en Cajamarca (Perú). Tomado de: Ana de la Torre (1986: 81).

B. El banquete sobre la hierba: distinciones y rectitudes

Una vez que los vasallos han retornado y el ganado ha sido reunido, los ganaderos del pueblo ofrecen un banquete. El lugar suele ser aquel donde se realizan las ceremonias cívicas y religiosas más importantes: la plaza del pueblo en San Miguel de Vichaycocha, y —probablemente debido a su mayor amplitud y llaneza— el «estadio» del colegio en San Juan de Viscas. Se trata de lugares privilegiados para la celebración de acontecimientos que reúnen e involucran a toda la comunidad. Y, por tanto, de espacios opuestos a las solitarias alturas que los vasallos recorrieron. A esta primera oposición se agregan otras. Sea en una plaza o en un estadio, son las mujeres casadas (llamadas «crianderas») quienes preparan y sirven las viandas. La comilona es pues una ocasión para retomar aquella función —específica de su género— que fue dejada de lado durante la expedición de los vasallos.

El banquete marca, además, el ocaso del predominio de los vasallos —jóvenes, masculinos, solteros sin hogar propio y excluidos de la comunidad como sistema político—, y da la preeminencia a las «crianderas» —femeninas, maduras, casadas e insertas, por medio de sus maridos, en el sistema político de su comunidad—. Los alimentos que ellas ofrecen han sido preparados en el pueblo y por acción directa del fuego de cocina —metonimia del hogar familiar y espacio privilegiado de las uniones entre marido y mujer—,[113] mientras que la comida de los vasallos fue cocinada fuera del pueblo y por medio de un fuego diferido.

Por último, tanto los potajes ofrecidos como los participantes del banquete se destacan por su variedad. Cada mesa tiene, como aseguran los pobladores del valle de Chancay, un «sabor» propio, distinto de los demás, y, por lo tanto, cada comensal debe probar los potajes de varias mesas. Esta recomendación sugiere la misma asociación entre la vida social y el establecimiento de distinciones —asociación codificada ahora en términos gustativos, pero ya insinuada, en los diseños textiles, a través de un código óptico—. Ante esta variedad y regalo al paladar, las comidas de los vasallos parecen frugales y severas. Pero las oposiciones no se detienen en los productos y sus productores, sino que abarca también a sus consumidores: son todos los miembros de la comunidad quienes comparten los alimentos ofrecidos en las mesas (están allí hombres y mujeres, adultos, jóvenes y chiquillos). En la expedición de los vasallos, en cambio, la comensalidad se limitaba a los jóvenes del pueblo.[114] Estos son,

[113] Que una mujer alimente a un hombre en su cocina parece aludir a una intimidad tan fuerte que linda con el erotismo.

[114] Son interesantes a este respecto las consideraciones de M. Sahlins: «El comercio de los alimentos es un delicado barómetro, algo así como una afirmación ritual, de las relaciones sociales,

pues, los contrastes que dan forma a ese paso de lo silvestre y ajeno a lo civilizado y propio. Los jóvenes pierden su predominio —tan importante hasta entonces— y lo ceden a los miembros adultos del pueblo (véase cuadro n.º 31). La luz, la rectitud y las viandas de mujeres ganan a los hombres más salvajes, los mozos, y a los animales más civilizados, las reses.

Cuadro n.º 31
Oposiciones entre el consumo de alimentos en la expedición de los vasallos y en el banquete del pueblo

Momentos del rodeo	Expedición de los vasallos	Banquete del pueblo
Espacio	Cerros de las alturas	Centro ceremonial del pueblo
Productores	Mozos varones y solteros	Mujeres adultas y casadas
Modo de preparación	Uso diferido del fuego de cocina	Uso directo del fuego de cocina
Producto	Uniformidad de viandas	Variedad de «sabores»
Consumidores	Un solo tipo de habitante	Los habitantes en su conjunto

5.4. La contaminación de los comportamientos

El programa de la herranza incluye dos etapas fundamentales: la reunión y la identificación. Mientras que en la primera fase son los jóvenes quienes tienen el protagonismo, en la segunda etapa serán los adultos quienes tengan el predominio en las celebraciones. ¿Quiénes son visitados en sus hogares paternos, quiénes son despachados, quiénes reúnen el ganado en los pastizales de las alturas y lo conducen al pueblo? Los mozos que aún no ingresan al sistema de derechos y obligaciones comunales y que aún no han obtenido una pareja estable. ¿Quiénes retiran el ganado del redil comunal y lo conducen a los establos familiares, quiénes dirigen la marcación con hierro candente, el encintado de lóbulos, y las mutilaciones de orejas y cuernos? Los ganaderos y sus parejas. Ellos están casados, son adultos y están insertos dentro del sistema de cargos comunales. Pero todas las actividades propias de la pareja de criadores son acompañadas del ritmo de los tamborcillos y de la melodía de las canciones que entonan las ancianas. A estas ancianas se oponen los mozos, ya no a través de un código sociológico (celibato//matrimonio), sino de uno sexual

y por eso el alimento se utiliza instrumentalmente como un mecanismo de arranque, de mantenimiento o de destrucción de la sociabilidad» (1987 [1974]: 235).

(virilidad//infecundidad) y otro de género (masculino//femenino). En este apartado nos acercaremos a una manifestación adicional de este tránsito entre las dos etapas fundamentales de la herranza: la contaminación de los comportamientos entre animales y hombres.

A. Los hombres como bestias

Las celebraciones del rodeo —sobre todo las que preceden a la reunión del ganado— contienen una serie de expresiones, más o menos espontáneas, en las que los participantes adquieren atributos y conductas propias del ganado. Las mujeres casadas simulan ser vacas matreras y arremeten contra los hombres que huyen despavoridos: es el «toro-toro», movimiento final de las danzas circulares, realizado siempre cuando comienza a oscurecer y durante toda la noche. Entonces, las mujeres —medio agachadas, con una mano en la espalda, y la otra sujetando un trozo largo de madera llamado «asta»— corren detrás de los hombres, «buscando su parte débil para cornearlos»: el estómago, la espalda, etc. En otro momento —sobre todo antes de la identificación del ganado—, hombres y mujeres comienzan a marcarse como si fueran reses. Provistos del mismo hierro aún frío, atrapan a un desprevenido, y, entre risas y chanzas, aplican el extremo teñido con tiza o ceniza de bosta sobre su trasero o sobre su rostro. Cuando las iniciales del ganadero han sido impresas de este modo sobre un participante, le dicen: «¡Ahora tienes que ir a los cerros junto con el ganado!». Durante el ingreso del ganado al pueblo, los niños son disfrazados de animales silvestres. Cuando el ganado desciende de los cerros y atraviesa las calles del pueblo rumbo al redil, una fauna salvaje integrada de pequeños «buitres», «zorros» y «osos» salta y corre alrededor de las reses, azuzándolas.

Las mujeres convertidas en vacas embravecidas, los hombres marcados como toros y los niños vueltos animales salvajes son manifestaciones que encontramos en el valle de Chancay. Manifestaciones similares se hallan presentes en otras comarcas andinas. En las del sur, como Ayacucho (Quispe 1969: 74) y Huancavelica (Taipe 1991: 102), la identificación del ganado incluye un rito que vale la pena mencionar aquí. En el redil familiar, los ganaderos y sus acompañantes simulan abrevar, apoyados sobre sus manos y pies, en un recipiente lleno de agua dulce o chicha de jora. En la misma posición y ayudados solo por sus dientes, deben coger las frutas (usualmente peras y manzanas) que flotan en el recipiente enterrado a modo de manantial. Luego de este rito (llamado *qocha putu,* o *qocha upiay*)[115] sigue la ceremonia denominada *kachi*

[115] *Qocha:* 'laguna'; *putu:* 'recipiente'; *upyay:* 'beber'.

kachi, donde, una vez que la ganadera —siempre en la misma posición— es cubierta por su marido, todos los jóvenes deben imitarlos.

Los atributos de los animales silvestres —sea de derecho (como el zorro o el oso que no interesan al hombre) o sea de hecho (como el ganado que le pertenece pero debe habitar en las alturas)— son asumidos en distintos niveles. Cada miembro de la sociedad asume, según la etapa de su vida y la posición que ha alcanzado en su sociedad, un atributo diferente. Mientras los jóvenes se asocian el hambre sexual atribuido al ganado, los adultos se adjudican su necesidad de ser identificados como propiedad de los hombres. En cambio, la chiquillería (a veces llamada «zonza»: *opa*) escenifica el desorden y los aspectos silvestres más visibles con sus trajes hechos con plumas de buitres o con pelos de oso.

B. Las bestias como hombres

Una ganadera de Vichaycocha nos dijo en los momentos previos al descenso del ganado hacia la plaza del pueblo:

> Usted va a ver que en la plaza los toros no se asustan. Allí las vacas están tranquilas entre la gente. Los cogen para marcarlas, para señalarlas, y los toros están tranquilos. Va a ver que por medio de la gente van a pasar las reses [...] estos animales son como hombres, están en la plaza con la gente que baila a su alrededor, están tranquilos, sin asustarse.

La reunión del ganado en el pueblo de los hombres es el inicio de su domesticación: a partir de entonces —afirman los pobladores— son «como hombres». Las técnicas de identificación del ganado más comunes consisten en estampar las iniciales del dueño en las ancas del ganado, en cortar los bordes de sus orejas de maneras distintas a las de otras familias, y en ataviarlo por medio de collares de frutas o de «aretes» hechos con cintas de colores. Estas actividades están impregnadas de una gran intensidad emocional: dejar las iniciales en las ancas humeantes del animal es una apropiación y una suerte de bienvenida formal al mundo ordenado de los hombres. El hasta entonces becerro ya no se podrá confundir tan fácilmente con otros, pues tiene la «marca» de su dueño —que muchas veces es la marca de las reses de una familia extensa—. Las vacas lucen los «aretes» elaborados por las mujeres. Se trata de atados de cintas de lana combinadas de una manera distinta por cada familia y, según el gusto de cada quien, acompañados de pompones o escarapelas. Los toros, en cambio, son ornados por medio de collares (llamados *wallchapas*) hechos de cordeles que atraviesan frutas, bizcochos y quesos especialmente preparados para ese

día. A esta distinción sexual a través de los atavíos, se agrega otra que pareciera insertar el ganado en las jerarquías establecidas entre los hombres. Pues los collares no son repartidos sin un orden cuidadosamente establecido ni tampoco reciben todos uno de la misma calidad. Las mujeres encargadas de ataviar a los circunstantes cogen primero los adornos más grandes, con mejores productos y de cordel más resistente, y los sujetan alrededor de los cuellos de los notables, las autoridades y los visitantes más importantes. Solo después —y en ese orden— se fijarán en los ganaderos comunes, en los jóvenes y en los niños, quienes lucirán collares más sencillos y pequeños.

Además, las reses son «bautizadas» con nombres propios. Mientras los nombres de las vacas aluden a sus colores (Aceituna, Gringa, Colorada) o a la fecha de su nacimiento (Pascuala —si nace cerca de Navidad—, o Reina —si nace alrededor de carnavales—), los apelativos de los toros casi siempre remiten a personajes poderosos: sea por su fuerza física (Mauro Mina), o por su autoridad (Bush, Fujimori). Además, a las reses también se les canta. Se las adula, en los *takis* de cada ganadero, resaltando sus cualidades y tratándolas con cariño sumo. En todas las herranzas en que participamos, hemos visto a los criadores expresar entre lágrimas: «¡Es como el cumpleaños de mi vaca! ¡De la vaca que nos da la vida, el queso, la leche!». El rebaño, pues, no solo es distinguido por grupos —sean estos sexuales o de edad— sino que también se establece entre ellos una distinción individual: tal res nació en tal momento y, por tanto, se llama de determinada manera y no de cualquier otra.

Hacia el sur, en el departamento de Ayacucho (Quispe 1969: 74), se festeja la boda de una pareja de terneros (llamada *casarykuy*).[116] Luego de acostar a la pareja sobre su lecho matrimonial y de rociarla con harina impalpable de maíz, colocan sobre ella un atado de coca, cañihua y confites (llamado «once»). Todos se arrodillan, formando un círculo, y comienzan a rezar. Los ganaderos reciben pequeñas ofrendas como cruces adornadas con monedas y botellas de licor. Colocan los collares del rodeo a la pareja de terneros, cortan sus orejas a modo de contraseña y recogen la sangre que mana de sus heridas. Los circunstantes se incorporan otra vez y bailan alrededor de los «esposos», agitan sus «pañuelos» hechos de las hojas de cierta planta y se propinan breves azotes

[116] El término quechua *casar-yku-y* lleva, junto a la noción de casamiento, la connotación de una acción dinámica, entusiasta. El sufijo *-yku* es empleado «mucho en invitaciones corteses, para lo cual se asume que el interlocutor no se opone o resiste a efectuar la acción». Así, en una frase como *¡miku-yku-y!* «se asume que el interlocutor quiere comer *(miku-)*, pero que se siente un tanto cohibido, y en vista de ello espera que el hablante lo invite cortésmente a satisfacer su antojo [...] sin embargo, se trata de probar solamente, no de acabar con el potaje» (Cerrón-Palomino 1976: 201-202).

entre sí. Cuando, en medio del baile, los terneros son liberados, los «pañuelos» son lanzados al aire, y dos mujeres arrojan puñados de harina de trigo, de maíz y de cañihua (a los que llaman «nieve» y «granizo»). En el departamento de Huancavelica se reemplaza a uno de los «cónyuges» animales por un mozo o una muchacha: «Si el becerro es macho le emparejan con una muchacha y si es hembra con un muchacho [...] Los asistentes cogen al o la joven y lo tumban junto al becerro; los cubren con una manta roja e imitan la cópula hombre-animal» (Taipe 1991: 102).

En el valle de Chancay, comunidades como de San Miguel de Vichaycocha y Santa Catalina de Collpa practican un rito similar denominado *pulla*. Durante la identificación del ganado, cada parcialidad del pueblo —sea un barrio o una cofradía— casa su propia pareja de terneros, a los que hacen beber licores, y probar el tabaco y las hojas de coca. En estos ritos —que no parecen restringirse a los Andes peruanos—,[117] se trata al ganado como a una pareja de recién casados que asiste a su primer encuentro en el lecho matrimonial. De manera inversa al comportamiento bestial de los hombres, en estos rituales los animales son obligados a actuar como seres humanos. Al festín y a la cópula de los dueños que imitan al ganado, le sigue la escena de los terneros que se quieren como hombres. Que en algunas comarcas se reemplace a uno de los terneros por un hombre o una mujer jóvenes no hace más que reforzar la «humanización» del ganado: estos no solo copulan como seres humanos, sino que comparten el lecho con ellos. Que tanto los hombres como los animales elegidos sean jóvenes, indica el sometimiento de la edad más silvestre de todas a una de las instituciones fundamentales de la sociedad: el matrimonio, cuya metáfora es precisamente la *pulla* o *casarykuy*.

Contrapartida de los primeros ritos señalados, las celebraciones de este apartado muestran cómo los hombres se empeñan en contaminar el ganado con los atributos de la humanidad. Por medio de sus emblemas, las reses son insertadas en sus sistemas de clasificación de género (aretes) y jerarquía (collares); y por medio de sus ritos les dan un nombre (bautizo) y los emparejan *(pulla)*.

[117] Existe una variante muy similar de este rito en la provincia argentina de Jujuy (más exactamente en la comunidad de El Angosto del departamento de Santa Catalina): «Este rito [la marcación] incluye también un rito de fertilidad, cuando se celebra el "matrimonio" de dos ovejas o chivos de un año para que se «multipliquen en el año que viene» (Snipes 1998: 287).

C. Un ave y su encanto: los kiwyus *como intromisión de la cultura en la naturaleza*

Una de las manifestaciones más originales de los ritos en torno a la identificación del ganado en el valle de Chancay es la danza de los *kiwyus*. Quienes visitaron Pacaraos en la década de 1960 vieron este baile en el que los jóvenes venidos de las alturas gritaban *«¡Kiwyu!»* y se revolcaban en el suelo levantando una polvareda que los cubría. Las mozas, espantadas, veían entonces cómo estos ágiles muchachos tendidos en el suelo levantaban los pies en el aire y los agitaban dando vueltas sobre su espalda.[118] Las fichas de Alejandro Vivanco en el archivo «José María Arguedas» (1963) agregan que, en otros pueblos, los mozos solían disfrazarse de *kiwyus*. Aún hoy, como lo muestran nuestras descripciones, es posible encontrar los ecos de este baile en el momento en que, convertidos en pájaros, los vasallos y su capitán descienden de las alturas y recorren el pueblo.

Casi todos los habitantes de Viscas, y de los demás pueblos de la comarca, afirman haber visto al *kiwyu* alguna vez en su vida. Se trata, según dicen, de un ave de tamaño similar al de una gaviota o a una gallina, de poco más de diez centímetros de alto, de pico negro, y de color gris según unos, y verde oscuro para otros —que afirman que los vuelve difícilmente distinguibles en medio de los pastos de las alturas—. Debido a que, como dicen los habitantes del valle, a estas aves «les gusta el agua», suele encontrárselas, en grupos de siete u ocho, cerca de las lagunas de la comarca. Hay escasas referencias a la denominación científica de esta ave. Es posible que se trate de la misma que llaman *qewlla* en el departamento de Ancash y es identificada como *Larus serranus* (Parker *et al.* 1976); *qewilla*, en el de Cajamarca, donde se le atribuye color blanco (Quesada 1976); y *qiwlla* o *tiwlla* en la región de Junín (Cerrón-Palomino 1976). Los letrados del valle de Chancay nos aseguraron que el nombre castellano del *kiwyu* es «francolina»; refiriéndose al francolín *(Francolinus francolinus)*, un ave gallinácea parecida a la perdiz, de plumaje predominantemente negro y espalda gris. Benavides Estrada, en su etnografía contemporánea de San Cristóbal de Huascoy, comunidad de la margen izquierda del río Chancay, nos ofrece una ilustración de la «perdiz Kiula», que clasifica como *Tinamotis patlandi* (s/f: 76), y una descripción:

> [...] es la perdiz de mayor tamaño que existe en el Perú. Habita en las altas punas. Su color es grisáceo, con finas rayas y manchitas amarillentas, vientre

[118] Testimonio de Alejandro Ortiz Rescaniere, quien presenció la danza en 1963, como miembro de la expedición liderada por Matos Mar.

> castaño, cabeza y cuello con rayas longitudinales en negro y blanco. Su nombre vulgar no es sino la onomatopeya de su grito de huida: «kiuy, kiuy, kiuy, ...». Sus huevos son de color amarillento y brillantes.

A pesar de que Benavides anota un gran número de celebraciones y bailes propios de Huascoy, y de que en esta comunidad hay mucha ganadería (Greslou *et al.* 1986: 17), no hay alusión alguna a un baile relacionado con esta ave. En cambio, algunos kilómetros más arriba, en Pacaraos, el término quechua *kiwyu* es traducido por Adelaar (1982: 41) como «un baile tradicional»: *kiwyuktáp qachwarinmi ulqukuna* («los hombres bailan *kiwyu*») y *kiwyurishaq* («bailaremos *kiwyu*»).

Ya hemos adelantado, en nuestras descripciones de la herranza, algunas de las ideas predominantes en torno al comportamiento de estas aves. Ellas bailan y cantan, especialmente en los meses en que se inicia la lluvia, cerca de los nevados.[119] Entonces, uno, de preferencia un macho, es rodeado por el resto que, formando un círculo, gira a su alrededor. Es el macho quien manda y dirige los movimientos de todos los demás. Al terminar su danza, se lanzan sobre sus compañeros, vociferando: «¡Churr! ¡Churr». Una vez que las aves se han «pisado» (copulado), todas caen como si estuviesen muertas. Permanecen así, «ebrias» o «muertas», durante unos minutos en los que es fácil atraparlas. Luego despiertan y continúan su baile. Esta danza atribuye a los *kiwyus* ciertas características sociales. Ellas bailan, como los hombres, con un orden determinado y en una época determinada del año. La conformación de su baile distingue géneros y jerarquías: el macho manda; las hembras obedecen. Ahora bien, esta conducta aparentemente social resulta sorprendente si tenemos en cuenta que pertenecen al reino animal no domesticado. Y que habitan el mundo que, en el contexto del rodeo, es asociado a lo silvestre: las más altas punas, lejanas al pueblo, pobladas de vicuñas, buitres, zorros y venados, y asociadas al espíritu de los cerros.

¿Por qué es necesaria la transformación de los hombres en *kiwyus*? Este baile no parece aludir a la misma noción que el resto de imitaciones que los hombres hacen del comportamiento animal: el predominio del mundo silves-

[119] Un topónimo de Huarochirí parece reforzar la asociación del *kiwyu* con los ambientes húmedos de la puna. Quiulacocha es el nombre de una laguna de las alturas de otra comunidad de la sierra de Lima: Laraos (distrito de Laraos, provincia de Huarochirí, departamento de Lima) (Vargas 1990: 102, 197). La denominación de laguna es *cocha*, y *kiula* coincide con el nombre dado por Benavides a esta ave (s/f: 76) en Huascoy. Quiulacocha —tan importante en los ritos de limpia de acequia de la comunidad de Laraos— parece ser, pues, nada menos que «el lago de los *kiwyus*».

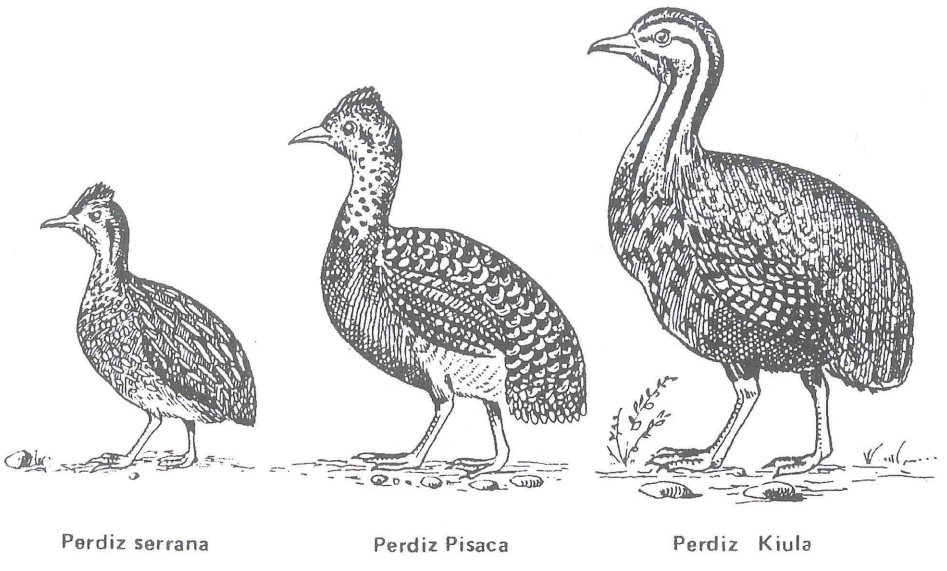


Figura n.° 31. El *kiwyu* del valle de Chancay (der.). Tomado de: Benavides Estrada. (s/f [¿1980?]).

tre. Que se atribuya a los *kiwyus* —a pesar de que habitan en las alturas— costumbres que los asemejan a los hombres, nos lleva a formular la siguiente hipótesis. La expedición intensifica hasta tal punto el carácter silvestre de los mozos, que su retorno simbólico al mundo de los hombres solo puede expresarse por medio de un animal: aquel que, en ese mundo silvestre del que provienen, más se acerca a lo humano, el *kiwyu*. Por medio de su inefable coreografía, estas aves representan una intromisión de la cultura (del comportamiento ordenado y jerarquizado propio de los hombres) en la naturaleza (las lejanas cumbres del territorio). La conducta de estas aves parece representar justamente aquello que el rodeo busca: el paso de un orden a otro. La danza de los *kiwyus* es una metáfora de ese tránsito. Su danza actualiza normas sociales en el seno mismo del mundo que las niega. Los propósitos del rodeo y el comportamiento de los *kiwyus* son, pues, como las dos caras de una misma moneda. Por un lado, los hombres intentan arrebatar el ganado al mundo de la naturaleza y conducirlo al mundo de lo humano. Por otro lado, el *kiwyu* representa una intromisión de una conducta humana (la ronda, el cortejo) en la naturaleza. En un caso, los hombres más salvajes de todos (los vasallos) operan el cambio. En el otro, son los animales en cierto modo más humanos (los *kiwyus*) quienes lo hacen.

Existen otras asociaciones que parecen reforzar nuestra hipótesis. Según Máximo Vilcas Páez (2001 [1988]), nativo del valle de Chancay, los *kiwyus* danzan al amanecer. Y hemos visto que el alba —asociada en quechua a la idea de vencer *(llalliy)*— es puesta del lado de los hombres y de su empresa: arrebatar el ganado al mundo de las tinieblas.[120] Por otro lado, cuando su coreografía termina, las aves se lanzan intempestivamente unas sobre otras. Esta conducta era entendida por los participantes del rodeo —quienes la imitan— como un apareamiento. Si una «gringa» (persona de piel blanca) se lanzaba sobre un varón, la gente comentaba riendo que en adelante los hijos de ese hombre serían «gringos» como la mujer. La idea de fertilización sexual es reiterada en varios momentos del rodeo: el matrimonio de los terneros y la cópula de los mozos que imitan a las reses aluden a lo mismo. Además, esta danza comienza con el advenimiento de las lluvias que fertilizan los campos luego de largos meses de sequía. Se fertilizan, no solo las chacras de cultivo, sino también los pastizales, el alimento primordial del ganado. Y, gracias a esta fertilización, el ganado puede descender a los alrededores de los pueblos para pastar el fresco *ichu* que la lluvia aumenta. La danza del *kiwyu* propicia la unión del ganadero y su ganado: permite el acercamiento del ganado al pueblo y lo aleja provisionalmente de las alturas. Por último, la asociación con las lluvias nos devuelve a las mediaciones que los mitos sudamericanos establecen para el surgimiento de la cultura. La lluvia efectúa, con su precipitación, la mediación entre el cielo y la tierra (antes demasiado cercanos para el nacimiento de la vida). Efectúa, pues, una mediación necesaria para el nacimiento de la cultura y sus reglas sociales.[121] La contaminación de los comportamientos, sea de hombres a bes-

[120] El 90% de las aves, según Ana de la Torre, es asociado por los campesinos de Cajamarca a la entidad del orden y la cultura: el Amito (1986: 47-49). Sin embargo, el otro pequeño porcentaje de aves, asociadas al mundo subterráneo de la entidad del caos, el peligro y la fascinación: el Shapi, está conformado por las aves acuáticas. Y, por tanto, cercanas al *kiwyu* que «gusta del agua».

[121] El enorme fresco del pensamiento amerindio que representa la obra mitológica de Lévi-Strauss nos sugiere una explicación de la asociación entre esta manera de bailar —que, como hemos visto, parece fingir una cojera— y el cambio estacional en que las aves y los hombres lo realizan. El simbolismo del rengueo en los mitos y rituales de los indios americanos (Lévi-Strauss 1972 [1966]: 382-387; y 1979 [1968]: 144) parece ser una expresión, en código anatómico, de la periodicidad estacional. En el caso de la danza del *kiwyu*, realizada cuando la estación seca llega a su paroxismo, se trataría de acortar esta estación y así propiciar el advenimiento de las lluvias (que, como dicen los nativos de Haural, dichas aves saludan en las alturas): «A menos que se admita que el rito de la danza rengueante se remonta al paleolítico y que el Viejo y el nuevo Mundo lo hayan poseído en común (lo cual resolvería la cuestión de su origen, mas dejaría intacta la de su supervivencia), solo una explicación estructural daría razón de la recurrencia en regiones y épocas tan diversas, pero

tias o inversamente responde, pues, a una misma preocupación: simbolizar el tránsito del ganado de un estado a otro.

siempre en el mismo contexto semántico, de un uso cuya extrañeza desafía la especulación. [...] si siempre y por doquier el problema consiste en acortar un período del año en provecho de otro —sea la estación seca para que lleguen antes las lluvias, o al contrario—, ¿no puede verse en la danza claudicante la imagen, o digamos más bien el diagrama, de ese desequilibrio deseado? Un andar normal, en el que el pie derecho y el izquierdo se mueven en alternación regular, ofrece una representación simbólica de la periodicidad de las estaciones y así, suponiendo que se la quiera desmentir para alargar una (por ejemplo los meses del salmón) o para acortar la otra (rigor del invierno, «meses lentos» de verano, sequía excesiva o lluvias diluvianas), el andar rengueante, resultado de desigualdad entre las longitudes de las dos piernas, proporciona, en términos de código anatómico un significante apropiado» (1972: 386).

6
Consideraciones finales

> *El análisis de los mitos sudamericanos muestra que de manera sin duda inconsciente, las poblaciones «saben» demasiadas cosas, unas acerca de las otras, para que no admitamos que su repartición actual sigue a reparticiones diferentes, productos de mezclas innumerables que se han sucedido con el correr del tiempo [...] Estas diferencias superficiales reflejan nada más la imagen empobrecida de un devenir muy antiguo y muy complejo, en el instante en que el descubrimiento del Nuevo Mundo lo pasmó de pronto.*
>
> Lévi-Strauss (1972 [1966]: 363)

6.1. Conclusiones sobre el análisis

Intentaremos resumir algunas de las conclusiones más importantes derivadas del análisis que hemos realizado en torno a los ritos ganaderos.

- **El ganado de los hombres y los espíritus que moran en los cerros.** Los significados que estructuran las celebraciones de los ritos ganaderos descritos giran en torno a un eje conceptual básico: la oposición entre el mundo de los hombres (representado por el pueblo asentado en el valle) y el mundo de los espíritus tutelares de los cerros (representado por los pastizales de puna donde vive el ganado). El mundo de las «alturas» es concebido como un espacio ajeno al pueblo, como un mundo peligroso, carente de todos los contrastes que el hombre requiere para orientar su vida y, finalmente, como el espacio del último avatar de una humanidad anterior. Todas las villas andinas requieren de este mundo indistinto, silvestre e infecundo para sustentar su ganado —cuya importancia económica es fundamental para la reproducción y el desarrollo de la mayoría de sus familias (Greslou y Ney 1986)—. En este contexto, los ritos celebrados en torno a la identificación de este ganado en los Andes se reparten según dos objetivos fundamentales:

  1) Una conjunción, lógicamente extraordinaria, entre mundos radicalmente contrastados. Unión que es imprescindible llevar a cabo para alcanzar ese hábitat de donde es necesario retirar el ganado a identificar como propiedad de los hombres.

2) Una oposición a los valores asociados a las alturas que, finalmente, conducirá al predominio de los valores ligados al pueblo de los hombres (lo contrastado, lo cultivado y lo fértil).[122]

- **La separación de lo indistinto y la adscripción a lo contrastado.** Las alturas se asocian a la carencia de medios de distinción (tal es la noción que anima los diversos significados del término «pampa»).[123] El ganado de los hombres —al menos el que no es ordeñado diariamente, es decir, la mayoría— habita ese espacio sobre todo en los meses de sequía en los que se celebra la herranza. Las características cromáticas de sus emblemas, la competición entre las mitades del pueblo, la identificación de las reses (señalización, marcación y encintado), llevados a cabo en el rodeo, establecen contrastes y niegan esa indistinción. De este modo, el ganado es aislado de las peligrosas características del mundo de las alturas: mundo silvestre, estúpido, desatinado. Estas características son asociadas a los contendores destinados a perder en las competencias y son representadas por medio de emblemas que las traducen en términos cromáticos (como los arcos de flores de las imágenes veneradas y los tocados de plumas que coronan las varas emblemáticas del rodeo).

---

[122] Estas consideraciones son válidas —con variaciones que hay que estudiar— para los ritos celebrados por los pueblos que combinan la ganadería de altura y la agricultura de valle. Los valores y significados que planteamos como propios del rodeo se limitan a la relación que se establece, en ese contexto, entre los hombres y las alturas. Muchas de esas valoraciones están presentes en otros ritos y fases de la vida de los campesinos de los Andes, pero también hay variaciones importantes. Es el caso de la entrega de ofrendas a los auquillos —que, en Vichaycocha, se realiza inmediatamente después del término del rodeo—. Estas ceremonias de ofrenda no son, sin embargo, específicas del rodeo. Las autoridades de Vichaycocha las realizan todos los meses del año. Corresponden pues más al ámbito de lo cotidiano —donde parece «pagarse» al auquillo para la conservación del ganado en su territorio. El rodeo, en cambio, corresponde a un momento extra cotidiano, al establecimiento de una «unión extraordinaria» entre términos que la cotidianeidad separa radicalmente. Algo similar sucede en el caso de los pueblos especializados en el pastoreo —llamados «pastores de puna»—. Las variaciones y énfasis parecen afectar en mucho mayor medida las configuraciones esbozadas por nosotros.

[123] El mito que cuentan los vichaycochanos sobre la lucha de los primeros tiempos entre Kilupallqa y Umanwillca así lo muestra. El objeto final de la lucha entre ambos cerros es precisamente el logro, por medio de una lucha, de una distinción fundamental inexistente en los «tiempos antiguos»: la sexual. Se trata de un tiempo lleno de penumbra y carente de contrastes. Cuando Kilupallqa atraviesa con su honda a Umanwillca, esta queda convertida en hembra. Y Kilupallqa logra ser el macho. La carencia de distinciones asociada a las alturas es un saldo de ese pasado.

- **La separación de lo silvestre y la adscripción a lo cultivado.** En un inicio, las actividades del rodeo son protagonizadas por los jóvenes. Ellos son agasajados por el pueblo y parten a las alturas a reunir el ganado. Este predominio —que durará, inclusive, hasta el día en que el ganado entre al pueblo— parece estar en concordancia con la asociación entre los jóvenes y las alturas. Los mozos comparten, traducidos al mundo de los hombres, las características de los personajes que moran en los cerros (animales silvestres, no regulados por el hombre, y seres míticos como los *pishtacos*, los *gentiles* y los toros indomables). Los jóvenes son hombres silvestres, pues no tienen pareja definida. Sus amores, furtivos y solitarios, tienen como escenario ideal a las alturas (así lo muestran las canciones de amor más difundidas en los Andes). No han conformado aún un hogar, y no participan aún de los derechos y obligaciones propias de un comunero. Cuando comienza la identificación del ganado, los jóvenes ceden su protagonismo a los adultos, y termina el predominio de lo silvestre en beneficio de los valores asociados al mundo social de los hombres. Esta transición de un estado al otro es codificada en términos culinarios (el convite de las viandas de mujeres casadas), sociológicos (en predomino de las parejas casadas), y geométricos (el trasfondo lineal de las danzas).

- **La separación de lo infecundo y la adscripción a lo fértil.** La infecundidad está más o menos implícita en la asociación de los amores primeros de los jóvenes con lo «salvaje». Pues, furtivos y cambiantes, estas relaciones están abocadas más al placer (como los amores extraordinarios entre mozos y animales que ilustran los cuentos)[124] que a la reproducción de una familia (como las parejas estables y hogareñas que conforman los criadores de ganado). La infecundidad es aun más notoria en la agresividad del espíritu de los cerros: el *auquillo* puede castrar (infertilizar) a los hombres maduros o puede apropiarse para siempre de una moza (separándola así del sistema de intercambio conyugal entre los hombres, pues si un joven se fijara en ella, moriría de inmediato).

- **La unión extraordinaria como propósito fundamental de los ritos del rodeo.** Separar el ganado de unos valores determinados para adscribirlo a

[124] La serpiente, protagonista habitual de los relatos andinos y amazónicos sobre amores exóticos, no puede reproducir más que serpientes que se destruyen o es símbolo de adulterio y destrucción de las parejas estables.

otros (opuestos a los primeros) implica la unión de aquello que está usualmente separado. Cuando hacen descender al pueblo las reses que pastan diariamente en las alturas, las celebraciones del rodeo realizan una conjunción tan fuera de lo ordinario como necesaria. La búsqueda de esta unión extraordinaria de elementos contrarios está representada en emblemas como la bandera del rodeo, el *llampu* y varios aspectos peligrosos y jocosos de las celebraciones. Que el ganado, propiedad de los hombres, deba permanecer, para subsistir, en un medio asociado a valores a menudo opuestos a los de la cultura, es una contradicción que el rodeo expresa y que debe resolver cada año.[125]

6.2. Conclusiones generales

Antes de terminar, queremos sintetizar algunas consideraciones que, si bien no atañen al desarrollo mismo del análisis, están ligadas a él: la metodología y el paradigma de estudio.

- **La importancia del estudio de los ritos y de las concepciones en torno a ellos.** El rodeo o herranza es el conjunto de rituales más importante en torno a una las actividades fundamentales de la sociedad rural andina: la ganadería. La descripción y el estudio de estos ritos es de gran importancia para la comprensión de una dimensión vital de la cultura y la sociedad peruanas: su tradición y raigambre andinas. Un estudio serio de los ritos, sin embargo, requiere de dos condiciones fundamentales:

  1) La comparación sistemática del rito con otras manifestaciones culturales del orden del pensamiento: los ideales, las concepciones, las valoraciones subjetivas y los sistemas de clasificación imperantes en una sociedad.
  2) La descripción detallada de las manifestaciones rituales aún desconocidas por la etnografía andina. Esta labor es, como ha sido dicho más de una vez, urgente, pues los procesos de transformación en la socie-

[123] Las significaciones inconscientes (no visibles a primera vista) que buscamos están en correspondencia con las nociones conscientes que conforman los objetivos ya expuestos. Las concepciones en torno a la unión conciliadora (y extraordinaria) y la fecundación (la reproducción en el seno de la sociedad) son valores propios de los grupos humanos de los Andes, y coherentes con la eficaz identificación y administración del ganado que busca el rodeo.

dad rural alteran estas manifestaciones en un sentido cuyos lineamientos precisos aún desconocemos.

- **La importancia de recuperar y sistematizar las fuentes etnográficas valiosas para el estudio de la cultura en el Perú.** Nosotros hemos intentado recuperar el archivo etnográfico del desaparecido antropólogo Alejandro Vivanco (que incluye descripciones, testimonios, pentagramas y fotografías), dejado por José María Arguedas en manos de Alejandro Ortiz Rescaniere. Como esta, existen numerosas fuentes inéditas, publicaciones poco difundidas y archivos personales que merecen darse a conocer y que —a causa de ciertas ideas y paradigmas que pretenden regir la antropología en el Perú— se han mantenido hasta el día de hoy en un olvido casi escandaloso.

- **La necesidad de esbozar una historia de la reflexión antropológica en el Perú y de los trabajos animados por sus paradigmas.** Es necesario formular un balance y una revisión crítica de los paradigmas antropológicos que orientaron las monografías, artículos, tesis y libros producidos sobre la sociedad en el Perú. Un estudio de este tipo —que puede emprenderse por instituciones, por regiones y por épocas— es importante para comprender los modos de enseñanza y de comprensión de la cultura en el Perú, tanto en el pasado como en la actualidad. Aunque excede el tema de 6este libro, nuestra bibliografía de estudios etnológicos en el valle de Chancay y nuestra presentación del archivo de Alejandro Vivanco se han empeñado en este propósito.

- **La necesidad de comparación de las manifestaciones culturales de la Amazonia y de los Andes.** Para entender los significados en torno a los cuales se estructuran los ritos andinos, estas viejas y difundidas celebraciones deben compararse con los grandes lineamientos culturales esbozados, no solo en los Andes, sino en la Amazonia: regiones que han pasado por un estrecho y antiguo contacto. Una de las manifestaciones más importantes de este modo de pensamiento común a los indígenas sudamericanos es la mitología (cuyo estudio comparado no ha sido emprendido aún de modo exhaustivo).

Anexo

Folclore del valle de Chancay (1999-2001)

1
Las obsesiones y los medios: cuentos, creencias y sueños recopilados en el valle de Chancay

Todos los relatos transcritos a continuación fueron recopilados, entre los años 1999 y 2001, en tres pueblos asentados en la cuenca alta del río Chancay: San Juan de Viscas, San Miguel de Vichaycocha y Santa Catalina de Collpa. Algunos de estos relatos nos fueron contados de modo espontáneo: en tal caso describimos el contexto en que surgió. Otros fueron narrados a pedido nuestro, pero dejando siempre en manos de los informantes la selección del relato a contar. Hemos respetado el modo original en que los cuentos fueron narrados, a excepción de algunas muletillas que hemos suprimido.

1.1. Un condenado de nombre *Inishpaw* (recopilado en San Juan de Viscas)[1]

Durante el descanso y el almuerzo posterior a la marcación del ganado, entablamos conversación con Manuel, hijo de uno de los criadores más importantes del pueblo. Manuel tiene veinticinco años y se dedica al comercio de repuestos de automóviles. Radica en Lima desde los ocho años y viene al pueblo en los días del rodeo: es el mejor laceador de sus hermanos. El día de la identificación del ganado, en un descanso, me mostró la mejor manera de extraer el «hueso» (la nervadura principal) de las hoja de coca. Mientras saboreábamos la coca y los cigarrillos repartidos por sus tíos, le preguntamos si conocía alguna historia del pueblo. Él nos contó las siguientes cuatro:

> Esta era una señora que había perdido a su esposo. Trabajaba en un maizal,[2] en Rapacán. Cuando estaba abajo, regando su maizal, la señora extrañaba

[1] Para una variante de este mito y un esbozo de análisis cf. Rivera 1999.

[2] Todas las comunidades de la cuenca alta del río Chancay poseen un establecimiento principal y otro secundario. Para algunas, la villa principal es la fundada por la administración española en la región quechua. Para otras, sin embargo, los maizales, ubicados en la región yunga, constituyen un lugar de mayor importancia. Esta variación parece derivarse del peso económico de los cultivos de altura baja, como el maíz o las frutas (Casaverde *et al.* 1982 [1968]: 51). En todo caso, la mayoría de comunidades posee dos residencias entre las cuales se desplazan según las estaciones del año. Así, durante la época del rodeo del ganado, los pueblos de las alturas cobrarán todo su vigor. Y durante los meses de la siembra del maíz, enero y febrero, los cálidos villorrios de la yunga estarán más poblados que otros meses.

mucho a su esposo muerto. ¡Como si nos dejaran en el momento, de repente, pues! Así, de lo que está llorando... ¡Una tarde llega su marido!
—¿Dónde estabas? ¡Dicen que te habías muerto! —le dice su mujer.
—No, yo no estuve muerto. Estuve trabajando por la costa —así le respondió.
Como era temporada de choclos, los cocinó para invitarle a su amor. Pero él no quiso probar.
—¡Vamos a la cueva! —le dijo más bien.
Allí le iba a «aplicar», pues, je, le iba a hacer el amor. Él se alistó. Entonces, la mujer se da cuenta que el hombre tenía plumas como si fuera un pato.
—¡Un ratito, déjame desaguar, hace tiempo que quiero orinar! —le ruega la mujer.
Ella tenía su marate. Eso era antes, ahora ya no se usa acá. Un marate grueso, como de dos metros, usaban las mujeres en la cintura.
—Agárrame de esto —le dijo.
—¡No, tú te vas a ir! —le reclama el diablo—, ¡Tú te vas a ir!
—No, para que no me voy, agárrame de acá.
El otro acepta. Entonces la mujer saltó cohete (rápido), corrió para arriba. Y desde atrás el hombre le gritaba —«Inés» se llamaría la mujer, «Pao» sería su apellido, pues—, le gritaba:
—¡Inés Pao! ¡Inés Pao! —decía—. *¡Inishpaw!*—decía.
Pero no le alcanzaba, pues, ¡*Inishpaw* ya no le alcanzaba! Le siguió diciendo:
—*¡Inishpaw! ¡Inishpaw!*
Y la mujer siguió por encima, calladita. ¡Dele para adelante la señora! Pero ese diablo le perseguía. La señora pensó: «Si me voy a Viscas, este me va a alcanzar». Sabía que su tía estaba en Chupas (está abajo ese pueblo viejo, de Cully más allá). Y parte de La Gala hacia Chupas. Entonces, está persiguiendo:
—*¡Inishpaw! ¡Inishpaw!*
¡«Inés Pao» se llamaba la mujer!
—*¡Inishpaw!*—decía el otro cojudo.
Viene, viene, viene, pasó por Quipashquisque, llegó a Chupas. *Inishpaw* viene, *Inishpaw* llega.
—¡Tía, me están persiguiendo! —dice la señora.
—¡Ah, tú marchante será, pues! ¡Para qué diablo tienes marchante! —le regaña su tía—. Tenía dos gatos. Entonces, llegó por Pascuel Viejo.
—*¡Inishpaw!, ¡Inishpaw!*
La señora soltó los gatos. ¡Puf! ¡Dice que los gatos salieron disparados! Después que le soltó los gatos, el *Inishpaw* se salió. Sino, las hubiese matado. En la mañana lo encontraron muerto al *Inishpaw*. Han ido a revisar y era un buitre. Muerto; los gatos lo habían matado. Ahí quedó, así fue.

1.2. El cadáver de Cachirmarca (San Juan de Viscas)

En Cachirmarca, un hombre se le presentó a una mujer que estaba sola. Tienen relaciones [sexuales]. Dicen que el pene de este hombre quemaba como un fierro caladito [calentado al fuego]. Comienzan a vivir juntos hasta que, una mañana, él sale para ordeñar las vacas. Ella le aconseja que se ponga medias para abrigarse los pies. Pasa el tiempo y no regresa. Ya en la tarde la vaca regresa sola. La mujer va a buscarlo y solo encuentra una calavera con las medias puestas. Ese hombre era un gentil. La mujer ve eso, se impresiona y comienza a secarse. Dicen que en sus últimos días contó esta historia.

1.3. Las *ilas* (San Juan de Viscas)[3]

Antes habían las *ilas*. Digamos que de un puquio (manantial) aparecía una oveja fina. Si la veía una mujer, ella debía tender su pollera. Si era un hombre, debía sacarse la ropa interior o el gorro. Con esas ropas cubrías la boca del puquio, o sea, el espacio por donde iba a meterse la *ila,* por donde sale el agua. Y ¡Pum! ¡La *ila* se quedaba dormidita! Se quedaba, convertida en una piedrecilla, sobre la pollera de la mujer o sobre la ropa interior del hombre. Quienes la encontraban, la guardaban en el corral de su ganado. Entonces se mejoraba todo el ganado. Los animales se volvían finos porque todos eran hijos de esa *ila.* En el día era una piedra pequeñita, pero en la noche se convertía en un carnero y cubría a todas las ovejas. Ya no había necesidad de buscar carneros finos. Así, por ejemplo, mi padre, que tiene carneros arriba [en las estancias de las alturas], ya no tiene necesidad de buscar semental, sino que solamente conserva su *ila.* Tú sales en noche de luna llena y puedes mirarla de reojo. Ves cómo el carnero corretea a todas las ovejas. Eso era en las alturas.

1.4. El encanto de Gupachacua (San Juan de Viscas)

Allí, en la puna, había una mujer que era un encanto. Se vestía con prendedores grandes de plata, con manta y pañolón. Seguramente se lavaría el pelo con la cola de caballo [una hierba silvestre utilizada con tal fin], porque dicen que sus cabellos brillaban. Esta hermosa mujer se enamoró de un joven que pastaba su ganado y vivía solo en las alturas. Entonces, el joven comenzó a encontrar comida y cosas ricas en su casa. Era misterioso. Pensaba que se trataba de su mamá. Pero se preguntaba: «¿Por qué no me esperarán a co-

[3] Para otros datos sobre las *ilas* en el distrito de Pacarao, cf. Mendizábal (1964: 100-102).

> mer?». Así, regresaba cada día a su choza y encontraba siempre la comida lista. Pero a nadie más. Hasta que un día se queda a vigilar y entonces descubre a la hermosa muchacha. «*Tinku*» le dicen en quechua a eso.
> Bueno, el pastor y la mujer se juntaron y convivieron. La muchacha le cocinaba, pero no sabía comer sal. ¡Ojo, no comía sal! Ella le hacía todas las cosas, pero le puso la condición de que él no debía avisar a nadie que tenía una enamorada. Desde que se juntaron, el joven se había convertido en el rey del ganado ovino. Ella le dijo que si él le avisaba a alguien, todo su ganado se iría a la ruma [se perdería]. Pero un día, cuando bajaba al pueblo, le preguntaron:
> —¿Cómo usted puede vivir sin mujer, sin nada?
> —¡Sí tengo, si quieres anda a ver! —responde el cojudo.
> Entonces han ido a visitarla. Y dicen que, como ella tenía la capacidad de saberlo todo, corrió. Y entonces se abrió la tierra, se abrió un hueco y entró ella junto con el ganado. Después se cerró la tierra y todo quedó igual. El pastor se quedó solo y con sus pocas ovejas. Y todo porque le avisó a su familia.

Manuel se despidió diciendo que subiría al cerro San Cristóbal para encontrarse con una muchacha venida del puerto de Chimbote. Don Florecín, su tío paterno y ganadero de sesenta y tres años —a quien conocimos cuando visitamos una de sus estancias unos meses atrás—, nos invitó al patio de su casa. Allí estaban reunidos su hermano y un amigo suyo al que llamaban «Rojitas». Rojitas estaba ebrio y decía alzando la voz:

> —¡Yo soy cobrador de transporte público en Lima, por eso yo conozco Lima! ¡Yo sé a quién hacer subir y a quién no!

Cuando se calmó, don Florecín comenzó a contarnos dos historias que, según él, no conocían los jóvenes como su sobrino.

1.5. El arador y los demonios (San Juan de Viscas)

> En las chacras de la parte baja de San Agustín de Huayopampa había un gañán que estaba arando.
> —¡Joo! ¡Joo! —diciendo araba, en la tarde.
> ¡Este gañán tenía una enamorada! ¡Aparte de su esposa! Esta enamorada, que vivía en Huayopampa, comenzó a decirle desde la entrada de este pueblo:
> —¡Huay! ¡Huay! —decía desde arriba [pues el arador estaba en las tierras de los bajíos].
> Entonces, el gañan hizo esfuerzos para terminar de arar e irse a buscar a la mujer. Termina la chacra y se va. ¡Pero San Agustín es lejísimos: como tres

horas de camino! A las cinco de la tarde, cuando está brillando la tarde, terminó.
—¡Qué tal se me escapa mi amor! —decía.
¡Teniendo su esposa! ¡Duro va! Como ella le había dicho que vaya, él pensó: «¡Pucha, que esta noche me la banqueteo completo!». En el silencio pues. Se tira. Camina. Llegó a Chaupis y mira desde allí. Es como si miraras a la esquina, bien cerca ¡Pero Chaupis es un callejón bien hondo! ¡Había un abismo que lo separaba de la hembra! Ve a la mujer barriendo su casa.
—¡Va a venir mi marchante [amante] a estar conmigo! —diciendo.
El hombre baja y sube la quebrada. Llega a la casa: ¡Echado llave! ¿La mujer? ¡No había nadie!
—¿Qué es esto? —se decía el gañán.
Llamaba a la mujer por su nombre. De la otra banda la había visto barriendo.
—¿Dónde se ha ido? —diciendo, en todo el pueblo anduvo.
Anduvo por todo San Agustín ¡No había nadie! ¡Ni una persona!
—¿Ahora qué hago? ¡Ahora a dónde voy!
Entonces, rompió el candado de la casa de la mujer y entró. Se subió al altillo de la casa. Él sabía de la existencia de los diablos. Se sube, agarra una campana [olla grande de barro] y la pone boca abajo con él adentro. ¡Dice que entonces oye un baile! ¡Una orquesta tremenda! ¡Como de los diablos, pues! Tipo los diablos: ¡Shal! ¡Shal! ¡Shal!
—¡Buscamos a fulano de tal! —escucha que dicen.
Él está metido en la campana, está cerrado [oculto]. Entraron a la casa, subieron hasta el altillo, no lo encuentran. ¡No lo encuentran! Pero un desgraciado destapó la campana, ¡Pum, la voltea! Lo encuentran al tipo bocabajado [boca abajo]. Lo quieren sacar del pueblo. Él se resiste. No lo podían sacar. Lo hacen bailar la danza de los diablos. Lo sacaron para el lado de Chaupis. Él luchaba. Cuando están cerca de un árbol, canta el gallo: «¡Cucurucu!» Los diablos se tienen que retirar. Un diablo persiste, lo derriba al gañán y lo mata. Ahora está muerto, agarrado de dos ramas de un árbol que llaman *mitanya*. No saben cómo ha muerto ese hombre pero así lo han encontrado. Así viene la historia.

1.6. Las niñas y el personaje de la noche (San Juan de Viscas)

Una señora vivía en una estancia con sus dos hijas. Un buen día se encontró con otra señora (que era una bruja que tenía su choza cerca de allí). La bruja le dijo:
—Vamos por allá, a conversar, a fumar.

Diciendo así la había llevado a la señora y la había matado. En la tarde, sus dos hijas, al ver que no llegaba su mamá, salieron a preguntar. Encontraron la choza de la bruja, y le dijeron:
—¡Señora, mi mamá no llega! ¿No la ha visto?
—No le he visto —les responde.
—¡Cómo no va a llegar, mi mamá viene siempre temprano!
La bruja les dice:
—No, no sé. Espúlgame la cabeza, hija. Espulga mi cabeza.
¿Qué hacen las hijas? Habían presumido que la vieja era una bruja y que ella le había hecho algo a su mamá. Entonces, una de las hijas se pone a espulgar a la bruja; y, mientras, la otra entró a la cocina. Vio en una palia y descubrió los senos de su madre. ¡La había matado y la estaba haciendo hervir! Será para que lo traguen los diablos seguramente. Regresa y le dice a la otra:
—¡Hermana, de nuestra mamá sus senos está hirviendo!
Entonces, la otra dijo:
—Vamos a amarrar la trenza de la bruja con una tira, y vamos a presionar con una piedra *wanka.*
Se llamaba *wanka* a una piedra que estaba plantada como una estaca en la tierra. Amarraron a la bruja y se escaparon porque a ellas también las iba a matar. Escapando, las chicas llegan donde un hombre que estaba arando su tierra. Le dicen:
—¡Señor! ¡Señor! ¡Dentro de tu camellón entiérranos, viene una bruja que nos va matar!
Ya viene la bruja y el arador ¡Pum! Da una vuelta y las entierra.
—¿Por acá no has visto dos chicas que pasaron? —le preguntó la bruja.
—No han pasado nada —le contestó el arador.
Entonces, lejos cuando se va la bruja, el arador dice:
—¿Quién será... mueven mi camellón?
¡La bruja regresa! Revuelve el camellón y las encuentra a las dos chicas. ¿Qué hace el arador? Dice:
—¡Conforme has jodido [así como has estropeado] mi camellón, vuelve a acomodar [arréglalo]!
Hasta mientras que la vieja está acomodando el camellón, las chicas ya se han corrido. Luego alcanzan a un buitre que estaba lavando su ropa.
—¡Buitre! ¡Buitre! La que viene nos va a matar, mejor escóndenos aunque sea en tu nariz!
¡Las mete a las chicas en sus dos narices! La vieja, después de haber cumplido en arreglar el camellón, siguió persiguiéndolas. Llega hasta el buitre y le dice:
—¿Por acá no has visto pasar dos chicas?
—No han pasado nada —le responde.
Estaba lave y lave, pues. Se pasó la vieja. Entonces:
—¿Quién será... mueven mi nariz? —dice el buitre.

¡Vuelve la bruja y las saca a las muchachas de los pies! ¡Lo arranca su nariz del buitre!
—¡Ahora cose mi nariz conforme has roto! —le dice el buitre.
Mientras está cosiendo su nariz, las chicas se volvieron a escapar. Entonces rogaron:
—¡Señor! ¡Señor! Nos persigue aquí una bruja, suéltanos una cadena.
¡Y el Señor nuestro Dios le suelta una cadena elegante! ¡De pura plata! Y las levanta.

1.7. La broma de los tres San Juanes (San Juan de Viscas)

El día de la identificación del ganado, mientras esperaban que todos los muchachos de la familia estuviesen presentes, los adultos charlaban en la puerta del redil familiar. Entonces, uno de ellos contó la siguiente broma:

Dice que se reunieron los tres San Juanes [los santos epónimos de tres pueblos, distintos cada uno del otro]: San Juan de Viscas, San Juan de Chauca y San Juan de Coto. Iban a competir, a probar quién era el más pendejo [astuto], si el de Viscas, el de Chauca, o el de Coto. El de Chauca dijo:
—¡Yo les puedo decir, sin necesidad de ver, por dónde es que hay más hormigas!
—¡Eso no es posible! —respondieron los otros.
Entonces, San Juan de Chauca se agachó y pegó su oreja al suelo, muy atento.
—Vienen de allá —dijo, señalando detrás de una roca.
Se fijaron y encontraron a las hormigas en una larga fila. Después, San Juan de Coto dijo:
—¡Yo voy a decirles ahora, de un solo vistazo, cuántas hormigas hay!
Contempló el tremendo grupo de hormigas un ratito y dijo:
—¡Ciento veinte!
Entonces, los otros dos mataron ahí mismo a todas las hormigas y después las contaron. Había ciento veinte. Ahora le tocaba a San Juan de Viscas. ¡Qué iba a hacer ahora este San Juan! Entonces, él dijo:
—¡Yo soy capaz de decirles, sin ver siquiera, cuáles de estas hormigas son hembras y cuáles son machos!
Dice que los otros dos se preguntaron: «¿Pero cómo va a hacer eso?». Y respondieron:
—¡A ver, pues, a ver, hazlo!
Y entonces, San Juan de Viscas agarró, tranquilo dice, agarró las hormigas una por una. Agarraba una y la ponía dentro de su puño. Luego acercaba su mano cerrada a su oreja y agitaba su puño como si prestara atención a algún sonido.

> —¡Este es macho! —decía y lo ponía aparte.
> Luego cogía otro, igualito:
> —¡Este es hembra! —decía y lo ponía parte. ¡Este es hembra también! ¡Este es macho!...
> Los otros se miraron y le preguntaron:
> —¡Oye, cómo haces para saber así no más si es hembra o si es macho!
> Y San Juan de Viscas responde:
> —¡Es que ustedes no saben, pues! Cuando lo hago mover dentro de mi puño, yo escucho: si suenan sus huevos, es macho; pero si no suena nada, es hembra.

Don Santos concluye sonriendo con el puño puesto sobre la oreja. Y todos ríen.

1.8. El paso de las cumbres (San Juan de Viscas)

Cuando se ha concluido de identificar todas las reses, algunos hombres permanecen en el redil, bebiendo y conversando. Ya es de noche. Me dirigí a la casa de un viejo criador del pueblo a quien iba a entrevistar. Cuando llegamos, su hija me hizo pasar a la cocina, donde se encontraban su hermano, su padre y un hombre al que yo no había visto antes en el pueblo.

> — ... Allí silbas, cantas, y te contesta. ¿Quién te contesta sino es el diablo? ¡El diablo está encerrado en ese lugar! Dios abrió las peñas y lo encerró allí. Es Diablojirca, pero el día que el diablo lo vuelva líquido, ese día saldrá— termina de contar el desconocido, al tiempo que voltea a verme.
> —Eso se llama eco y no tiene nada que ver con el diablo —le responde, también mirándome, el hijo del dueño de casa.

Se arma entonces una discusión. El desconocido menciona un lugar donde sucede lo mismo pero es imposible que se trate de ecos —según aducen él y el padre del muchacho, don Gilberto—. Don Gilberto toma un sorbo del pico de una botella, sonríe —no parece acordarse de la entrevista que hemos convenido— y vuelve a hablar. Yo grabé este relato que uno de sus familiares llamaba una «experiencia personal»:

> Una noche yo pasaba por allí, de Chinchán para la punta [cumbre]. De Ticlio (una cumbre de 4 800 m a varias jornadas de camino) unos quinientos metros más acá, para el lado de Casapalca. Yo estaba trabajando en una mina llamada Caridad. Pero, de repente, sin avisarme, un ingeniero me llevó a otra

mina. Mi mujer, pensando que seguía trabajando en el mismo lugar, había ido a Caridad. Pero yo ya estaba en una mina de oro donde transportaban el mineral con cable carril. El motor funcionaba con bomba de agua nomás, utilizando el agua del río. Bueno, en realidad, yo no me acostumbraba estando solo, sin mi mujer. Porque yo recién me había juntado con ella: la extrañaba pues. La extrañaba mucho, decía: «¡Yo qué hago acá!» Me puse rebelde ante el ingeniero. Le dije:

—¡No ingeniero, liquídeme de una vez, yo me voy! ¡Yo no quiero estar en esta zona!

Entonces me dijo que ya no me iban a regresar hasta la mina donde había estado, seguro pensando que me iba a echar para atrás. Nada. Yo bajé a eso de las ocho de la noche a Chinchán y, de allí, tenía que cruzar el cerro. ¡A pie! ¡Solo! ¡Y a esa hora! Allí todo es intemperie, ni los pájaros cantan. Estoy cruzando el río y en ese momento —habrá sido mi imaginación o, como dice él, los cerros hablarán—, estoy pasando por ahí y empiezo a escuchar bulla, pues. Me empecé a trastornar... Una vez que llegas al cerro, todavía tienes que cruzar tres lagunas para llegar a Caridad. Pero cuando volteaba la cumbre, ya no podía resistir. Por allí hay algunas cruces, pero ya no podía resistir por el miedo, estaba agotado. Yo creía en la religión, en la cruz, decía: «¡Por favor, no me dejes, no me desampares en este lugar!». Ya estaba en las finales, entonces, ya, si me rendía, me ganaba ahí. ¡Y yo escuchaba las voces ahí, ahí nomás! Unas voces extrañas que conversaban, pues, como gente. Que, inclusive te llamaban por tu nombre, pues. A Caridad llegué recién a las tres de la mañana...

1.9. Las cumbres de Umanhuilca y Quilupalca (San Miguel de Vichaycocha)

En nuestro ascenso a la principal estancia de la comunidad de Vichaycocha, un joven de veintiocho años, casado, nos contó la leyenda de los dos nevados más importantes del pueblo.

Las cumbres principales del territorio de Vichaycocha son Umanhuilca y Quilupalca. Umanhuilca es hembra y es la esposa de Quilupalca, el cerro macho. Pero antes no era así. Entonces ambas cumbres querían ser machos. En ese tiempo todavía no se definía bien eso. Como los dos querían ser Quilupalca, se pusieron a luchar y competir. ¡Sacaron sus bandas! Pero el que ahora es Quilupalca sacó, además, su *waraka* [honda] y lanzó un hondazo que le hizo un hueco a su mujer: a Umanwilka. Así se definió quién sería el hombre (el que ganó la pelea) y quién la mujer (la que perdió). ¿No ves que la mujer tiene hueco? Así también, Umanhuilca ya no pudo hacer nada y se quedó como mujer.

> Umanwilca tiene un arco de piedra parecido a una iglesia. Este arco da a un abismo y cerca de él hay un hombre y una mujer también de piedra. Los dos están boleando [acumulando hojas de coca en sus carrillos]. Mi sobrina, que estudia en la universidad de Cerro de Pasco, dejó la vincha de su pelo, su collar, trago y coca enterrados en el arco de Umanhuilca. Hizo eso para que pueda volver y para que no le pase nada.

Sobre Quilupalca se dice que tiene «altos y bajos» y que allí hay *chulpas* (ruinas arqueológicas a las que se atribuyen poderes mágicos). Entre bromas gustan de decir que en Quilupalca mora un ave llamada «pito» que «perfora» la piedra donde «pone sus huevos», que esa cumbre es un «guardián» y un «testigo silencioso» de las malas acciones de los hombres, y que es «sordo y mudo como la noche».

1.10. El trato entre el demonio y el labrador, y un enigma que la hábil esposa de este le planteó a aquel (San Miguel de Vichaycocha)

Más de un campesino de Vichaycocha —algunos de ellos un poco ebrios— se regocijó en contarnos este relato, que para ellos era tan gracioso como popular.

> De tanto que pensaba, preocupado, se le presentó el diablo al pata [hombre]. El peón tenía un contrato y ya se le iba a cumplir el plazo. Estaba preocupado. Tenía su contrato. Este peón, originario de Palpa, llegó al cerro donde debía a hacer un largo canal para una chacra. Entonces, llegó el diablo y le hizo una apuesta. Le dijo que él era capaz de abrir todo el canal en un solo día. La oferta era tentadora para el campesino, pero le parecía imposible. Entonces el diablo le dijo:
> —Si mañana yo te entrego el canal listo, tú me entregas a tu esposa a las doce de la noche.
> El hombre aceptó de inmediato: creía que, en su vano intento, el diablo al menos le dejaría hecha una buena parte del canal. Sin embargo, el diablo logró hacer el canal «a cabezazos y patadas». El hombre no tenía pues más remedio que entregarle su esposa al diablo. Esa noche se lo dijo a su mujer que le increpó su estupidez. Él le respondió:
> —No te preocupes. Tú solo has lo que te digo: desnúdate en el cuarto, apóyate en tus manos y rodillas y cúbrete con una sábana.
> Más tarde, el diablo llegó sin falta. El campesino le dijo que su mujer estaba lista, pero que antes de llevársela debía responder un acertijo. Le dijo [algunos dicen que la idea era de su misma mujer]:
> —Yo quisiera que usted me responda cuál es el animal que tiene dos bocas:

una con diente y otra sin diente. Ese animal está en la habitación, usted puede pasar y tocarlo, pero no puede ver debajo de la sábana. Si tú ganas esta prueba, te llevas a mi mujer.
El diablo se extrañó:
—¡Ningún animal tiene dos bocas! —dijo.
—Pase usted —lo retó el campesino.
El hombre no sabía cómo la mujer iba engañar al diablo. Intrigado, el diablo entró y comenzó a buscar las dos bocas. En efecto, las estaba tocando. ¡Pero no pudo adivinar en toda la noche de qué animal se trataba! Hasta que, por fin, cantó el gallo y el diablo tuvo que darse por vencido. Así fue como el campesino ganó y conservó a su mujer.

Por eso, mi papá decía que la mujer es pariente del diablo. Si te metes con una mujer, la mujer siempre tiene que ganar.

1.11. Las vacas locas (Santa Catalina de Collpa)

Este y los siguientes relatos fueron narrados por un antiguo comunero de Santa Catalina de Collpa y sus hijas. Este alegre anciano no vive ya en su pueblo natal, sino en la ciudad de Huaral. Con todos ellos charlamos varias veces, en el patio de su nueva casa —bajo el caluroso sol de verano que cubre esa ciudad ubicada a pocos kilómetros del mar—, a donde nos invitó la señora Marcela Sánchez.

Pasan cosas raras. Una vez yo estaba pastando el ganado. Entonces empecé a escuchar un sonido raro, como un eco (pero no era un eco), como el inicio de un temblor. Un sonido raro, y vi que las vacas se comenzaron a juntar. Pero saltaban de dos patas, bien feo, como si se hubiesen vuelto locos. Los terneritos, las vacas grandes ¡Y tú sabes que las vacas son pesadas! Y yo pensé: «¿Por qué estarán saltando?». Yo había escuchado el sonido. ¡Pero después escuché un sonido más fuerte! Como si saliese... algo realmente raro, no era un sonido normal, de temblor. Y en eso vi una especie de sombra, sombra, una sombra rara, parecía que el cielo se estaba oscureciendo, una sombra rara. Y las vacas comenzaron. «¡Bururu!» —empezaron a mugir—. ¡Qué miedo! Ya cuando terminó eso tenía los pelos de punta y dije:
—¡Patitas para qué te quiero!
Me paré de lo que estaba sentada y comencé a correr para el pueblo.

1.12. El tesoro del condenado (Santa Catalina de Collpa)

Mi papá me contó que una vez estaban en un velorio, hablando de los difuntos. Y dijeron que había un condenado en tal lugar, por donde nadie se atrevía a pasar a partir de las seis de la tarde. Entonces un hombre dijo:
—¡Cómo van a tener miedo! ¡Yo les apuesto que voy ahora!.
Eran las doce de la noche. Le apostaron.
—Pero necesito una espada.
—Yo tengo una espada.
—Listo. Pero ustedes me acompañan, para que no piensen que los estoy engañando.
Salieron, desde atrás lo seguían. Entonces dice que llegó al lugar y le dijo al condenado que allí estaba:
—¡Oye tú por qué andas a esta hora, doce de la noche! ¡Qué haces aquí!
Entonces el condenado se acercó y dice que lo quería agarrar, pero este hombre estaba pujante en su cuerpo pues. Bien fuerte, bien tomado. Se defiende con la espada, luchan, hasta que le da dos sablazos.
— Ya, un momento, te voy a decir por qué estoy aquí.
Dejan de luchar.
— Yo estoy aquí porque he enterrado un tesoro en tal lugar.
Listo, el hombre fue y sacó el tesoro. Ya nunca más apareció el condenado.

1.13. Los borrachos peleadores (Santa Catalina de Collpa)

Mi tío iba de un pueblo a otro. Un día salió de una fiesta medio borracho. En el camino se encontró con otro borracho que era el demonio y le buscó pleito. Comenzaron a pelear en Ampatakishke, hasta que apareció su mujer y le dijo:
—¡No pelees, vamos a la casa!
Lo agarró y lo trajo para el pueblo. Ya en la puerta de su casa le dice:
—¡Ya, entra!.
Entra el hombre y la encuentra a su mujer dormida en su cama.
—¿Tú no me has traído? —le pregunta.
—No —le responde.

El anciano termina su relato diciéndonos:

—Y cuando uno ve eso, se compromete. Por ejemplo, yo veo a un viejo junto a un manantial. Yo voy para encontrarlo, porque en el campo una persona es útil. Voy llegando, desaparece. Entonces uno va y cuenta y lo compromete,

creen que uno es loco. Pero uno va y cuenta lo que ve, no es loco. ¡Condenados tenemos cualquier cantidad! —ríe.

1.14. Los *auquillos* (Santa Catalina de Collpa)[4]

En mi pueblo hay unas ruinas que tienen una iglesia. Cada casita de esas ruinas tiene sus torreones y unas estribaciones, unos huecos bien profundos. Por allí se comunican entre sí. Eso son para los auquillos, son como duendes, como un espíritu de la naturaleza. Eso es legal, cualquiera dice que no es ¡Ah, y te canta! Yo tengo una quebrada y a las cuatro, cinco de la tarde escucho que cantan por ahí. Y digo:
—Esos son los auquillos.
No me llama mucho la atención, tampoco tengo miedo, porque yo sé que son los auquillos. Me puse a escuchar, y cantan en su idioma, en quechua, sus costumbres, alguna fiesta. Una vez escuché solamente canto, otra vez, solamente música, de viento; bien claro. Mis hijos también han escuchado, al principio pensaban que se trataba de una fiesta en Pacaraos.

Los auquillos viven adentro del puquial [manantial]. Son de la naturaleza. Usted encuentra un tapado de oro [tesoro mágico oculto bajo tierra], no sabe usted sus reglamentos para sacarlo, y a los tres días se lo lleva a usted el auquillo. No es por el antimonio. Tienes que matar algún animal y derramar la sangre. O tienes que llevar vino añejo.

Nuestro informante fue repetidas veces padrino de los rodeos del ganado familiar en Vichaycocha. Aquí nos lo describe.

En Vichaycocha van donde hay un puquial [manantial] y ahí entierran la señal los padrinos. Tiene su padrino siquiera para que se saque una botella de ron. Yo tenía que subir, pues ¡Una altura! Allí están enterrados. Se coba el suelo junto al ojo de un puquial, donde sale el agua, donde tomaba la vaca. Ya estaba cobado, sacan lo que enterraron y vuelven a echar la semilla del año, hay como cuarenta, cincuenta señales. Echan coca, cigarro, ron, todo mandan con paquetito. Eso son para los auquillos, que son como duendes, como un espíritu de la naturaleza. Eso es legal ¡Hay! ¡Y cantan! Cantan en su idioma, en quechua, hacen sus costumbres, su fiesta. Una vez escuché solamente canto; otra vez, solamente música, de viento ¡Bien claro! Los auquillos viven adentro del puquial. Son de la naturaleza. Son dueños de los tapados.

[4] Para más testimonios sobre este personaje recogidos en el distrito de Pacaraos (Huaral-Lima), cf. Mendizábal (1964: 95-100).

1.15. Los *auquillos* (San Miguel de Vichaycocha)

Estas creencias respecto del mismo personaje nos fueron contadas por Victor Taboada Valentín, comunero notable de Vichaycocha de 65 años de edad.

> Es una creencia que el abuelo es prácticamente dueño de las majadas. Los patrones o cualquier aficionado le dan coca, trago, cerveza, caramelo, galleta, confite al abuelo. Todos los criadores entierran eso al pie de una piedra. Van de vez en cuando. Siquiera una vez a la semana. En sueños, a nosotros se nos presenta el abuelo, el auquillo. Es el dueño del lugar, de las vacas. Es parecido, bueno... a alguien. Y nosotros creemos en eso —quizá algo que no se debe— y tenemos que llevarle sus cosas.
>
> Tenemos que llevarle su alcohol, su cigarro, su coca, con esa creencia ¿No? Indicándole los lugares. Y él nos hace efectivo; o sea, cuida el ganado. En el sueño nos aparece alguien y nos conversa algo. Nos dice: «¡Hagan esto!», por lo menos. Se nos desjunta el ganado y estamos preocupados y en el sueño ya nos dice dónde está. Se deja la coca en un lugar especial. Del 24 al 29 de junio hacemos una herranza en distintos lugares, por las quebradas. Entonces, ahí es que salen los confites, las galletas, todos los dulces. Y nos sale efectivo. Los auquillos no tienen nombre, solamente se llaman auquillo. Pero hablando en quechua les decimos *jirca*. Un cerro es *jirca*, como Quilupalca. Nosotros le llamamos Quilupalca porque es alto, una vista... aparecido al mojinete... En el rodeo recolectamos las bolas de coca para el abuelo, el auquillo.

1.16. La peña del Señor de los Milagros (San Miguel de Vichaycocha)

> Antes la capilla en honor al Señor de los Milagros se encontraba al otro lado del río, y no, como ahora, en la entrada del pueblo. Cerca de allí, por Chicrín, había una catarata. Cuando el sol estaba ocultándose, una peña apareció en medio del río. Era la peña de Señor de los Milagros. Dentro de la catarata o sobre la peña, cuando el sol alumbraba por detrás de ella, uno miraba y podía ver a un anciano. Un hombre barbudo, que tejía una manta o un poncho de todos los colores del arco iris. Dicen que ese era el Señor de los Milagros. Es por eso que entonces su capilla estaba cerca de la peña.

1.17. Un sueño y la amenaza del gentil (San Miguel de Vichaycocha)[5]

> Una noche habíamos ido con mi primo a sacar los entierros de las ruinas. De eso se habría molestado el gentil [restos de humanidades anteriores y paganas]. En sueños me quería llevar. Cada noche se me aparecían tres negros y una chica. Esta mujer me hacía bailar. Era una mujer de la selva, de la montaña, de Huánuco. Tenía sus polleras de colores. Era una chica muy hermosa. En el suelo había cuatro botellas de cerveza Cristal. Yo tenía que tomar las cuatro botellas. Los negros nos miraban bailar y me decían que si no tomaba las cervezas me iban a llevar. La chica quería seguir bailando, más y más. Yo me libré. Ya no quise bailar. Pude tomar la cerveza, y ya no me llevaron.

1.18. Cuento del toro, la laguna y la mina (San Miguel de Vichaycocha)

> En Vichaycocha habían dos lagunas: en el estadio y en el centro educativo. En ellas había un toro de oro. Cuando secaron la laguna —para construir el colegio— ese toro se fue a Cerro de Pasco. Por eso es que hay una gran mina allí.

1.19. El pastor enterrado bajo la roca (San Miguel de Vichaycocha)

Nuestro informante es un hombre de cincuenta años nacido en Vichaycocha pero radicado en la ciudad de Lima. En su pueblo natal, al que viajó para asistir a las celebraciones de la herranza, nos contó detalles sobre las estancias de su familia y, entre ellos, este:

> En las estancias donde antes mis abuelos tenían su ganado, murió una vez un pastor. Se llamaba Óscar. Él criaba allí su ganado lanar. Hasta ahora son visibles sus corrales. Por lo menos habrá sido por el año 1900. Cuando murió ese muchacho, lo enterraron en la estancia. Por eso ese lugar se llamaba Misapalpa. Allí ha quedado una piedra grande, de forma cúbica, como una columna, como una mesa, como un altar. Ese es Misapalpa. Han hecho un hueco allí y lo han enterrado. Ahora la estancia es de mis abuelos. No había más ganaderos en ese valle: solo Neri Marín.

[5] Informante: Víctor Taboada Valentín. Comunero de Vichaycocha. Edad: 65 años.

1.20. Los *kiwyus*

Una creencia muy difundida en toda la cuenca alta del valle de Chancay es que unas aves llamadas *kiwyu* descienden bailando de las alturas cuando va a comenzar a llover o a nevar. Los pájaros bailan frenéticamente hasta que, de repente, quedan exánimes en el suelo, como si estuvieran muertos. En ese momento sería fácil atraparlos sino fuera porque el color de su plumaje se confunde con las piedras y el pasto. El *kiwyu* vive en las alturas, en grupos de cinco o de siete. Esta ave es comparada, por su apariencia, con la perdiz o la gallina, no es un ave que vuele alto y permanece siempre en las más altas cumbres y los manantiales. Este es un testimonio:

> Hay unas aves que son las francolinas, y esa francolina es el *kiwyu.* Cuando los escuchas, bailan en el campo. Bailan. Hacen su ruedo [baile realizado en la herranza del ganado]. En un grupo de diez, de doce, de ocho. Entonces hay un jefe que ordena a esas aves. Cuando ya se caen, ahí los puedes atrapar. Se quedan como borrachos. Por tradición, la comunidad, mis antecesores, han sacado una danza igual a la de los *kiwyus.* Son unas aves que andan en manada. Cuando llega la hora de bailar, toditos se reúnen. Hacen un círculo. Ellos mismos cantan. Toditos bailan. Cuando hay nevada, vuela para abajo. Bailan en grupo hasta que se cansan. Tanto que bailan, se marean y quedan como borrachos. Se lanzan y dicen: «¡Churr!». Ahora los jóvenes del pueblo ya no saben bailar. La nueva era no sabe ni atar ni desatar. Hombres y mujeres bailan.
>
> Son un macho y tres hembras. El macho va adelante y dice: «¡Keuruu! ¡Keuruu! ¡Keurú!». Los otros dicen: «¡Kiurú-kiurú! ¡Kiurú-kiurú! ¡Kiurú-kiurú!». Y dan la vuelta alrededor de la roca. Después de cantar se tiran sobre el suelo ¡Pum! Se cansan. Nuevamente, cuando suben, caminan en zigzag. El macho canta fuerte. La hembra canta menudito. Ambos cantan como si estuvieran haciendo una canción.

2
La visión de un nativo: la escritura de Máximo Vilcas Páez

Don Máximo Vilcas Páez es oriundo de la comunidad campesina San Juan de Viscas (distrito de Pacaraos, provincia de Huaral, departamento de Lima). Este documento, que escribió y mecanografió en agosto de 1988, nos fue entregado por un familiar suyo —pues Máximo Vilcas vive ahora en la ciudad de Lima— cuando realizáramos investigaciones de campo en dicha comunidad. Además de los ritos en torno a la identificación del ganado, este documento señala ritos y creencias asociados a otros fines. Lo reproducimos, pues, para ofrecer esta información y también una muestra de esa mirada tan particular como rica de los intelectuales que pueblan las pequeñas villas andinas.

Conozca mi pueblo
Comunidad campesina San Juan de Viscas (Huaral-Lima)

Máximo Vilcas Páez

1. Síntesis

Este breve resumen es parte de muchos otros tesoros que guarda la comunidad campesina de Viscas, de ahí la inquietud que me inspira para expresar mis conocimientos y experiencias acerca del territorio, costumbres y vivencias de sus tristezas y alegrías de mi pueblo.

El territorio de la comunidad de Viscas es muy accidentado en su mayor parte, con escaso caudal de agua para el riego de sus tierras; a pesar de ello crian sus ganados y labran la tierra en forma limitada. En cuanto a sus fiestas costumbristas tenemos: [la fiesta] en honor a San Juan Bautista, quien es patrón de la comunidad; [la fiesta en honor] a la virgen del Carmen, por ser patrona de la banda de músicos Vanguardia Carmelita; el rodeo de reses —fiesta dedicada al ganado vacuno cuya fama ha trascendido más allá de la provincia de Huaral—; finalmente, la fiesta en honor a la virgen santa Cecilia, quien es patrona de la prestigiosa banda de músicos «Juventud Visqueña», de fama nacional.

2. *Visión geográfica del territorio de la comunidad campesina San Juan de Viscas*

Geográficamente, la comunidad campesina «San Juan de Viscas» está ubicada en el lado norte del departamento de Lima. Pertenece a la provincia de Huaral, en la sierra, a 3450 metros sobre el nivel del mar. Para llegar a dicha comunidad, desde nuestra capital, se realiza en un solo día; partiendo a las siete de la mañana, pasando por la ciudad de Huaral y recorriendo casi todo el valle de Chancay, llegamos a las cuatro o cinco de la tarde aproximadamente.

«Viscas», como lo denominamos, simplemente, es colindante con las comunidades de Ravira, Pacaraos, Coto y con el río Chancay que separa de los territorios de la comunidad de Chisque y Huaroquín.

Si recorremos la geografía del suelo que ocupa la comunidad de Viscas, apreciamos que esta conformado por paisajes muy accidentados; existen terrenos faldosos como: Huacarcancha, Gupayuj, Pillataraj, Shupuy, Lupá, Agusaca y otros de poca extensión; todos ellos se hallan mirando al río Chancay y están separados por enormes rocas o pequeños valles. Existen áreas cultivables regados por las lluvias o de temporada y las de riego con agua de las lagunas y riachuelos con que cuenta. Dichas áreas son: Racutama, Tapas, Rapacán, Chahuán, Shumuna, Chupas, Poclococha, Cayas, Culli, Huascaytama, Huanchancay, Shupupucre, Chipsa y Shajsha.

Algunos lugares como: Tapas, Racutama, Yanatama, Chahuán y Shumuna, son terrenos ligeramente llanos buenos para la agricultura.

Para el regadío de sus tierras cuenta con escaso volumen de agua. La principal fuente de riego proviene de la puna del territorio de la comunidad de Pacaraos, llamado Cucarhuasín; el lugar donde (se levanta) sus aguas se denomina «Arcacho», desde ese lugar y por la acequia construida por antiguos Visqueños, va recolectando y aumentando su caudal con los muchos riachuelos y puquiales que hay en extenso recorrido, con dichas aguas riegan la mayoría de sus tierras de regadío, llegando hasta el maizal que se encuentra cerca al río, denominado Rapacán. Las aguas que discurren por las cataratas de Huirgo y Cancáe, nacen en la puna denominado Tunauco, por un lago y Usupucro y Ruruy por el otro; estas aguas irrigan los terrenos de Chupas y Chahutu. Merece destacar las enormes rocas o peñas que exiten en su territorio; tales como, Cachirmarca, Uyshawaye, Llajtaj, Huayrurcancha, en especial la cima más elevada: «Gupachacua» a 5400 m sobre el nivel del mar aproximadamente, desde donde se puede observar una parte del nevado del Huascarán.

Una de las reliquias más preciadas con que cuenta la comunidad de Viscas, son las antiquísimas ruinas Pre-Incas, tales son: Cachirmarca, que se halla incrustado sobre enormes rocas casi inaccesibles en un lugar lejano al pueblo; «Qulli», y «Chupas» ubicados en lugar cercano a la comunidad, que destacan por sus enormes construcciones y despiertan la admiración de propios y extraños.

3. Significado de nombres lugareños

- *Sugupusga.- Planta plomiza con flor blanca*
- *Gupayuj.- Que tiene forma de copa*
- *Pillataraj.- Piedra tendida*
- *Shumuna.- Lugar donde hay en abundancia una planta aromática*
- *Uyshawaye.- Dormidero de ovejas sobre grandes peñas*
- *Llajtaj.- Peñón elevado como pegado a una cumbre*
- *Gupachacua.- Cumbre elevada, antigua y en forma de copa*

4. Fiestas costumbristas en la comunidad de Viscas

4.1. Fiesta a San Juan

Esta festividad la realiza la comunidad de Viscas todos los años desde su creación, en el mes de junio. La fecha central es el día veinticuatro con una misa al santo patrón, continúa la fiesta el día veinticinco en honor a San Antonio de Pádua. Durante estos dos días principales realizan actividades de distracción como partidos de fútbol y bailes sociales, etc.

El inicio de la fiesta es el día veintitrés en la mañana y el despacho el día veintiséis; en ambos casos es amenizado con una bande de músicos. Como queda dicho esta fiesta se realiza en honor a su patrón «San Juan».

4.2. Festividad a la virgen del Carmen

En la comunidad de Viscas, esta fiesta es realizada todos los años en el mes de julio, organizado por la Banda Filarmónica «Vanguardia Carmelita», de quien es su patrona la «Virgen del Carmen». La duración de los festejos es de cuatro días, iniciándose la víspera el día quince con el acompañamiento de una banda de músicos, repique de campanas y la detonación de variado número de petardos. En el día principal dieciséis de julio, se celebra una solemne misa en honor a la Virgen, seguida por una procesión y músicos, el

repique de campanas y la detonación de vistosos cuetones y otros petardos. Tanto los días dieciséis y diecisiete se bebe la riquísima chicha de jora y el espumante ponche preparado en la casa de los «Mayordomos»; se baila al son de la banda de músicos y orquestas tanto en el día como en la noche, por las tardes se juegan emocionantes partidos de futbol que disputan valiosos premios.

El día dieciocho se realiza tumba monte, jala pato y otros números; muy alegres finalmente el día diecinueve se despide la fiesta bailando al son de la banda de músicos.

4.3. Rodeo de reses

La fiesta del «Rodeo» por sus características junto con el de la «Virgen del Carmen», constituye una de las más alegres y de mayor duración. Este motivo costumbrista, lo celebramos todos los años en el mes de agosto, cuya finalidad es realizar la contada, el señalamiento y el marcado del ganado vacuno; sin embargo, es necesario decir que esta fiesta es dedicado a las reses. Lo realiza la mayoría de los pueblos, aunque cada uno tiene su estilo propio. La celebración está a cargo de cuatro «Capitanes», que así los llaman a los que cumplen esta función; de los cuatro, dos corresponden para cada barrio: Hachir y Tapas, por un lado y Alto y Cayas por el otro. Ambos bandos se identifican más por Hachir y Alto por ser los más representativos.

Estos dos nombres provienen, el primero de un lugar «Hachir», lugar lejano al pueblo, en donde en épocas de invierno y hasta la primavera, varios crianderos crían su ganado, a la vez que preparan riquísimos quesos; pero también este barrio se le puede atribuir a otro lugar cercano al anterior llamado «Hachirmarca» que es famoso por su belleza arquitectónica y arqueológica antiquísima preinca. El nombre de Alto, parece significar solamente tal como se escucha, porque proviene de las altas cumbres del pueblo, de donde traen el ganado.

La fiesta comienza los días 21 y 22 de agosto en los cuales se celebra el Rodeo a las vaquitas de la Virgen Asunciona, luego el día 23 dedicado a la exaltación del Señor y el día 24 a la Virgen Santa Rosa a la vez el rodeo de sus vaquitas. El día 25 los barrios de Hachir y Alto recorren el pueblo visitando a cada uno de los «crianderos» dueños de las reses, para recolectar su «fiambre» para los días que estarán en el campo. El fiambre puede ser un licor o «huaychapas» *de bizcochos, que le regalan a los vasallos; los vasallos son los visitantes que se encargarán de arrear el ganado desde lejanos parajes.*

Cada bando o agrupación hacen su recorrido bailando con el acompañamiento de un grupo de músicos quienes interpretan piezas musicales de cada barrio, también merece destacar las cuatro «Banderas» dos de cada bando, que son confeccionadas con cintas y pañuelos de seda multicolores que al ser colocados en la parte alta de un asta, junto con varios «cascabeles» emiten una belleza singular, los cascabeles, son pequeñas esferas de bronce con una bolita adentro que emiten un sonido característico cuando se pone en movimiento.

Las visitas a los crianderos concluyen la noche del día 25 con el despacho: a los vasallos quienes parten al campo para juntar las vaquitas desde los lugares más lejanos de los territorios de la comunidad.

Durante todo el día 26 los vasallos, arrean el ganado hacia lugares conocidos para luego ir agrupando, en una sola junta, al anochecer. El barrio de Hachir y Tapas reúnen su ganado en un lugar no muy lejano del pueblo llamado «Shugushuilca». Igualmente el barrio de Alto y Cayas reunen su ganado en un lugar llamado «Quipararpa», cuyo significado es Quipa=carga (un cerro sobre otro), en donde también pernoctan hasta el siguiente día.

En toda la celebración del rodeo de las vaquitas son dos los días los de mayor gozo; ellos son los días 27 (día de entrada de reses) y el día 28 llamado «apartación».

Hacer una descripción del espectáculo que ocurre durante estos dos días es verdaderamente difícil por lo que anhelo alguna vez, sea gravado en la pantalla chica y entonces cada uno de los que espectan podrán decir cual es la real dimensión de la belleza de dicha fiesta costumbrista. Sin embargo a través de estas líneas escritas trataré en alguna forma mostrarles esta gran fiesta.

El día 27 por la mañana, ambos bandos anuncian que ha llegado el día de la «Entrada de reses» y se dejan escuchar en su música característica de cada barrio y la detonación de varios petardos. Este anuncio es escuchado por, más de 19 pueblos que se hallan a uno y otro lado del valle de Chancay; que a simple vista desde el pueblo de Viscas puede apreciarse dándole un marco aún más atractivo. Después de desayunar tanto los vasallos como el ganado se encuentran listos hacia el mediodía para empezar su descenso hacia el pueblo y, siendo la una de la tarde aproximadamente, ambos bandos inician su recorrido desde la cima de sendas cumbres. Los vasallos avanzan arriando su ganado y bailando la música de Hachir por un lado y el de Alto por el otro. Entre ambos conjuntos se aprecian una competencia sin cesar, mostrando el mayor número de ganado, el mejor conjunto de músicos, la mayor cantidad de detonaciones de dinamitas y chicotes que en forma in-

cesante se dejan escuchar. Al mismo, tiempo que avanzan se dan tiempo para bailar y echar al viento un ... (gran complemento de la música y el baile), estando ya a quinientos metros del corral que recibirá al ganado de ambos bandos, hacen más intenso la competencia, apareciendo algunos vasallos disfrazados de hombres y mujeres «viejos» quienes corren de uno a otro lado haciendo un variado de sus habilidades, cual si fueran jóvenes en el esplendor de sus edades. Igualmente las vistosas banderas son paseadas ya sea sobre un caballo y su jinete elegantemente ataviados o en hombros simplemente del capitán; finalmente llegan hasta la puerta del corral bailando y arreando su ganado cumpliendo de esta forma el recogimiento del ganado de todos los campos.

Siendo las cuatro o cinco de la tarde aproximadamente tanto los vasallos como el público en general participan en un gran banquete preparado por los crianderos de ganados y son puestos los alimentos alrededor del estadio se sirven hasta saciarse. Apenas concluye la tradicional comilona, ambos barrios inician el baile típico llamado «KIUYO» organizados en dos grupos humanos, mujeres y hombres dan rienda suelta a su espíritu bailable y en forma acompasada se escucha de uno y otro bando una nueva competencia que difícilmente puede decirse que fue mejor el uno o el otro. El baile del Quiuyo se origina en una misteriosa danza que realizan unas aves llamadas precisamente «Kiuyo», dichas aves viven en la región puna de nuestra serranía y por costumbre en las mañanas cantan en grupos y al mismo tiempo danzan saltando graciosamente.

En el pueblo de Viscas, se disfruta de este baile hasta la madrugada del día siguiente, pues cansados ya de tanto desgaste físico se rinden los bailarines y se retiran cada cual a su casa para luego empezar más tarde, el día de «Apartación».

El día 28 de agosto, desde muy temprano los crianderos retiran su ganado su ganado del corral comunal para llevarlo a otro, de propiedad de un comunero; pero antes de retirar su ganado deberán de pagar el valor de contada de cada vacuno o quedar anotado, para que paguen el día de «Cabildo» que realiza la comunidad casi vacío, pues, todo los crianderos empiezan a realizar el rodeo particular de sus ganados, sin embargo, la mayoría de los crianderos no hacen solo su fiesta, sino se agrupan en juntas familiares y unas son más numerosas que otras. La fiesta de «Apartación» comienza con preparativos, primero la ubicación del ganado luego el desayuno que toman visitando a cada criandero bailando también al compás de un arpa, violín y una tinya*; en la mayoría de los casos mientras realizan las visitas llega la hora de almuerzo, en el cual comen y beben muy bien, pues, deben cumplir una jornada de mucho esfuerzo en el rodeo; transcurrido el al-*

muerzo se trasladan todos donde está el ganado y empieza el señalamiento y el marcado. Al observar lo que ocurre en una junta, podemos ver que todos participan; desde los niños que cuidan que el ganado no salga del corral, los jóvenes en una verdadera competencia tiran más ariscos que por su fuerza bruta muchas veces arrastran a los más audaces laceadores. Las personas más adultas ayudan en el señalamiento y el marcado, laceando a las reses más adultas o a los más tiernos; las mujeres en especial le ponen a las vacas dos cintas de lana una en cada oreja, dándole un aspecto simpático y pareciera que dichos animales muestran su alegría por la fiesta que le hacen, igualmente las mujeres casi al final de la jornada preparan las «huaychapas» *(regalo en forma de collar), que pueden ser sabrosos bizcochos especialmente preparados para la fecha o exquisitos quesos bastante endurecidos, así como variadas frutas.*

Ya al finalizar el día todas las juntas terminan en una fiesta donde bailan variados taquis *o música dedicado a las costumbres de la cría del ganado vacuno y embriagados de la alegría y el licor a veces ríen o lloran recordando los gratos momentos vividos en su vida campestre, concluyendo de esta manera el día de Apartación.*

El día 29, recién concluye la fiesta del «Rodeo» dedicado a las vaquitas; pues en este día las juntas hacen el entierro de las señales de su ganado, pero previamente desentierran el del año anterior y lo efectúan siguiendo varios números rituales de bailes cantos y el brebaje de exquisitos licores, finalizando de esta manera todo la fiesta de reses.

4.4. Fiesta a Santa Cecilia

Es organizado por la Banda Filarmónica «Juventud Visqueña», de quien es su protectora. Cada año en el mes de noviembre es celebrado esta fiesta iniciando sus festejos el día veintiuno, siendo su día central el día veintidós y finaliza el día veintitrés por la noche.

La víspera empieza con repique de campanas, el acompañamiento de una banda de músicos y la quema de variado número de petardos. Pero sigue el día central en la casa del mayordomo donde beben el riquísimo ponche, luego al mediodía se celebra la Santa Misa en honor a la Virgen Santa Cecilia, continuando con la procesión al compás de la banda de músicos y una orquesta típica contratado especialmente para la ocasión. En la tarde juegan emocionantes partidos de fútbol y voleibol para hacerse acreedor a valiosos premios, por la noche se realiza un baile social en el local comunal.

En el último día tumban un árbol especialmente plantado y apadrinado por sus padrinos, que luego caerá por efecto de los machetazos que le dan cada pareja de bailarín y dando resultado a los nuevos padrinos para el siguiente año, también en este día celebran una misa y finalizando la fiesta despiden por la noche con una muliza.

*****

Bibliografía

1
Bibliografía general y de temas afines

ALTAMIRANO, Teófilo

1985 *Migración de retorno en los Andes.* Lima: Cuadernos de Investigación del Inedep 2.

ANÓNIMO

1951 [1586] *Vocabulario y phrasis en la Lengua general del Perú impreso por Antonio Ricardo.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ANSIÓN, Juan

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

1994 *Transformaciones culturales en el medio rural: el paradigma indigenista en cuestión.* En *Perú, el problema agrario en debate.* Eds., O. Dancourt, Enrique Mayer y Carlos Monge. Lima: Sepia. 69-102

ARCHIVO DE FRANCISCO GALINDO A. DEL CENTRO DE PROMOCIÓN SOCIAL URBANO RURAL «LLANKAY»

1990 «Mitos y leyendas de Huancavelica». *Anthropologica* 8: 215-225.

ARGUEDAS, José María

1949 *Canciones y cuentos del pueblo quechua.* Lima: Huascarán.

1953 «Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción». *Folklore Americano* 1: 101-293.

1960 [-1961] «Cuentos religiosos-mágicos quechuas de Lucanamarca». *Folklore Americano* 8-9: 142-216.

1964 «Puquio, una cultura en proceso de cambio». En *Estudios sobre la cultura actual del Perú.* Comp. José María Arguedas. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1966 «Breves selecciones de "insultos" quechuas». *Folklore Americano* 13: 228-231.

1968 *Las comunidades de España y del Perú.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1989 [1985] *Indios, mestizos y señores.* 3.ª ed. Lima: Horizonte.

Este último texto es una compilación hecha por Sybila Arredondo de treinta artículos publicados en el suplemento dominical del diario *La Prensa* de Buenos Aires, Argentina, entre 1939 y 1944.

ARGUEDAS, José María y Francisco IZQUIERDO RÍOS (recopiladores)

1947 *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1987 «Folklore del pueblo de Araguay». *Anthropologica* 5: 5-39.

1989 «Del Folklore de Arahuay». *Anthropologica* 7: 357-378.

Se trata de las únicas publicaciones existentes —además de las investigaciones de Marie-France Souffez (1985, 1992 y 1993)— de los archivos etnográficos recopilados por Arguedas, durante décadas, en varias regiones del Perú.

ÁVILA, Francisco de

1975 [¿1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí*. Trad. José María Arguedas. 2.ª ed. México: Siglo XXI.

BERTONIO, Ludovico P.

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Ceres, Ifea, Musef.

BOREA, Giuliana

2001a «Ocupación y afirmación del territorio: estudio en cuatro comunidades del distrito de Santiago, Cusco». Tesis (Lic.). Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Ciencias Sociales.

2001b «Ritual de los linderos: limitando y recreando al grupo y su territorio». *Anthropologica* 19: 347-363.

BRACK EGG, Antonio

1999 *Diccionario enciclopédico de plantas útiles del Perú*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

CÁNEPA KOCH, Gísela

1992 «Música tradicional del Cuzco». Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú [texto incluido en el disco compacto de la serie *Archivo de Música Tradicional Andina* AMTA-5].

1993 «Los *ch'unchu* y las *pallas* de Cajamarca en el ciclo de la representación de la muerte del Inca». En *Música, danzas y*

máscaras en los Andes. Ed. Raúl Romero. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

1998 *Máscara. Transformación e identidad en los Andes.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CARRIÓN CACHOT, Rebeca

1959 *La religión en el antiguo Perú.* Lima: Tipografía Peruana.

CENEPO S., Víctor, Marinell PARK y Nancy WEBER

1976 *Diccionario quechua San Martín.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Ministerio de Educación.

CERECEDA, Verónica

s/f «Las talegas de Isluga: apuntes para una semiología del textil andino (datos sobre espacio y formas)». Informe mecanografiado. Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales.

1978 «Semiologie des tissus andins: Les Talegas d'Isluga». *Annales E. S. C.* 33.5-6: 1017- 1035.

1987 [1985] «Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *tinku*». En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.* Eds. Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda. La Paz: Hisbol. 133-231

1990 «A partir de los colores de un pájaro...». *Boletín del museo chileno de arte precolombino* 4: 57-104

La célebre tesis de Cereceda (1987), sustentada en 1985 en la Escuela de Graduados de la Pontifica Universidad Católica del Perú, también fue publicada en Albó, Xavier, comp. *Raíces de América. El mundo Aymara.* Madrid: Alianza Editorial, 1988. 283-355.

CERUTI, Ángel y Cecilia PITA

1998 «El calendario religioso del migrante chileno en el territorio del Neuquén». *Anthropologica* 16: 241-255.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1976a *Diccionario quechua Junín-Huanca.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Ministerio de Educación.

1976b *Gramática quechua Junín-Huanca.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Ministerio de Educación.

COBO, Bernabé
1964 [1653] *Historia del nuevo mundo* y *Fundación de Lima*. Estudio y edición de Francisco Mateos, S. J. Biblioteca de Autores Españoles. T. XCI - XCII. Madrid: Atlas.

CHÁVEZ, Amancio y Gary J. PARKER
1976 *Diccionario quechua Ancash-Huailas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Ministerio de Educación.

D'HARCOURT, Raoul y Marguerite
1990 [1925] *La música de los Incas y sus supervivencias*. Lima: Occidental Petroleum Corporation of Peru.

DEGREGORI, Carlos Iván, ed.
2000 *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
Colección de artículos en torno a los proyectos, tendencias y protagonistas de la Antropología en el Perú, elaborados por Degregori, Pedro Roel Mendizábal, Ramón Pajuelo, Javier Ávila, Jürgen Golte, Luis Calderón Pacheco, Pablo Sandoval, Patricia Oliart, Patricia Ames y María Ponce Mariños.

DIEZ ASTETE, Álvaro
1983 «¿Qué es el mito?». *Anthropologica* 1: 5-17.

FRAZER, James George
1998 [1922] *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando
1976 «Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo». En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. 2.ª ed. Ed. José Matos Mar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 219-263.
1992 «La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días». *Anthropologica* 10: 7-25.
El artículo de 1976 es uno de los pocos textos en busca de un modelo de la «comunidad tradicional» que tanto habían estudiado los miembros del proyecto del Instituto de Estudios Peruanos y la Universidad de Cornell. Presenta, pues, un modelo de los sistemas de cargos imperantes en los pueblos andinos, a partir de los casos particulares

de las comunidades del valle de Chancay y de un estudio previo hecho por otro miembro del proyecto: Mendizábal Losack (1964: 47-66). El artículo de 1992 es uno de los primeros en discutir los conceptos de cultura utilizados por varias generaciones de antropólogos peruanos en sus estudios sobre la sociedad rural.

García Miranda, Juan José
1989 «Los carnavales: ritual y relaciones de intercambio». *Anthropologica* 7: 55-69.

Garcilaso de la Vega, Inca
1985 [1609] *Comentarios reales de los Incas*. Biblioteca Clásicos del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Gonçález Holguín, Diego
1989 [1608] *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua quichua o del inca*. 3.ª ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Edición facsimilar con una presentación de Ramiro Matos Mendieta y un extenso prólogo de Raúl Porras Berrenechea.

Goldman, Irving
1968 *Los cubeo*. México: Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales.

Gutiérrez Estévez, Manuel
1984 «Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina». *Anthropologica* 2: 5-44.
1988 «Hipótesis y comentarios sobre la significación de la mama huaca». En *Mito y ritual en América*. Comp. Manuel Gutiérrez Estévez. Madrid: Alhambra. 286-323.

Instituto Nacional de Estadística e Informática
1974 *Censos nacionales 1972. VII de población y II de vivienda*. Lima: INEI, T. 1
1983 *Censos nacionales 1981. VIII de población y III de vivienda*. Lima: INEI, T. I. Vol. A.
1994 *Censos nacionales 1993. IX de población y IV de vivienda*. Lima: INEI, T. III.

JOHNSON, Mark y George LAKOFF
1986 [1980] *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra. Introducción de José Antonio Millán y Susana Narotzky.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1969 [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidos.
1968 [1958] *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
1986 [1964] *Mitológicas*. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
1972 [1966] *Mitológicas**. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
1979 [1968] *Mitológicas***. El origen de las maneras de mesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
1995 [1973] *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.

MALINOWSKI, Bronislaw
1984 [1944] *Una teoría científica de la cultura*. Madrid: Sarpe.

MATOS MAR, José y otros
1958 *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochirí en 1955*. Lima: Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MINISTERIO DE AGRICULTURA
2000 *Calendario agrícola nacional (siembras y cosechas de principales cultivos por departamento)*. Lima: Presidencia de la República.

MOLINA, Cristóbal de
1989 [¿1573?] *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas hecha por Cristobal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, de el hospital de los naturales de la ciudad de el Cuzco, dirigida al reverendisimo señor obispo don Sebastian de el artaum, del consejo de su magestad*. En *Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz. Fábulas y mitos de los Incas*. Eds. Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.

Este libro reúne, bajo un título ficticio, las obras de dos cronistas muchas veces confundidos: Cristóbal de Molina, el cuzqueño, y Cristóbal de Albornoz, llamado el chileno o el almagrista. La edición cuenta con introducciones y notas de los editores.

MOTTA ZAMALLOA, Edmundo
1988 «El astero de plata». *Anthropologica* 6: 259-283.

MURRA, John V. y Mercedes LÓPEZ-BARALT, eds.
1998 [1996] *Las cartas de Arguedas*. 2ª ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

NUGENT, Guillermo
1991 *El conflicto de las sensibilidades*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1973 *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*. Lima: Retablo de Papel, Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación.
1980 *Huarochirí 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1985 «Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica». *Anthropologica* 3: 61-86.
1987 «El inca y el chamán». *Anthropologica* 5: 19-30.
1989 «La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos». *Anthropologica* 7: 135-170.
1991 «Matrimonio y cambio cósmico: Huatyacuri». *Anthropologica* 9: 53-72.
1992 *El quechua y el aymara*. Madrid: Mapfre.
1993 *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. 2.ª ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1994 «Amores bélicos». *Anthropologica* 12: 225-258.
1995 «Unas imágenes del tiempo». *Anthropologica* 13: 141-166.
1997 «La metáfora de los amores salvajes en el Canto Kechwa de José María Arguedas». *Anthropologica* 15: 355-369.
1998a «Anotaciones sobre las calificación del otro». *Anthropologica* 16: 67-86.

1998b «Reseña de *Máscara, transformación e identidad en los Andes* de Gisela Cánepa Koch». *Anthropologica* 16: 422-424.

1999 «El individuo andino, autóctono y cosmopolita». En *Cultura y globalización*. Eds. Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. 129-132.

2001a [1993] *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. 3.ª ed. corregida y aumentada. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2001b *Manual de etnografía amazónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

El texto referido en 2001a (3.ª ed. de *La pareja y el mito*) incluye versiones mejoradas de los artículos de 1994, 1995 y 1999.

Ortiz Rescaniere, Alejandro, ed.

1996 *José María Arguedas. Recuerdos de una amistad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cartas entre Arguedas y sus amigos Ortiz Reyes y Ortiz Rescaniere, reunidas y anotadas por Carmen María Pinilla y Alejandro Ortiz Rescaniere.

Ossio Acuña, Juan M.

1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pachacuti, Juan de Santa Cruz

1995 [¿1630?] *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.

Edición, prólogo, índice y glosario analíticos de Carlos Araníbar. Contiene además una transcripción paleográfica y otra modernizada.

Palacios Ríos, Félix

1977 «Hiwa saha uywa uywataña, uka uywaha hiwasaru uyusitu». Tesis de Maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Ciencias Sociales.

Pérez, Beatriz

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

PLATT, Tristan
1980 «Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los macha de Bolivia». En *Parentesco y matrimonio en los Andes.* Eds. E. Mayer y R. Bolton. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 139-182.

QUESADA, Félix
1976 *Diccionario quechua Cajamarca-Cañaris.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Ministerio de Educación.

QUIJADA JARA, Sergio
1982 [1944] *Estampas huancavelicanas.* 2.ª ed. Lima: Dugrafis.

RÁEZ, Manuel
1999 «Celebrando a la divinidad en los Andes: música del callejón de Huaylas (Ancash)». [Texto incluido en el cuadernillo que acompaña el disco compacto *Traditional music of Peru 5: celebrating divinity in the high Andes.* Simthsonian Folkways Recordings y Pontificia Universidad Católica del Perú.]

RAMÍREZ BAUTISTA, Bernardino
2000 *Moros y cristianos en Huamantanga-Canta. Herencia colonial y tradición popular.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Municipalidad distrital de Huamantanga.
2001 «Danza de moros y cristianos en Huamantanga (Canta). Tradición y teatro popular en la sierra de Lima». *Anthropologica* 19: 195-210.

RAPPAPORT, Roy A.
2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad.* Madrid: Cambridge University Press.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1978 [1975] *El chamán y el jaguar.* 2.ª ed. México: Siglo XXI.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier
2000 «Los gentiles de Llampa». *Anthropologica* 18: 271-280.
2002 «Una antropología del mestizaje. El concepto de cambio cultural en la obra etnológica de José María Arguedas y en la crítica al paradigma indigenista». *Anthropologica* 20: 77-102.

ROMERO, Raúl R.
1986 «Música tradicional del valle del Mantaro. Notas sobre las grabaciones». [Texto incluido en el cuadernillo que acompaña el disco de vinilo *Música tradiconal del valle del Mantaro.* Proyecto de preservación de la Música Tradicional Andina. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero. Patronato Popular y Porvenir Pro Música Clásica.]
1989 «Música urbana en un contexto campesino: tradición y modernidad en Paccha (Junín)». *Anthropologica* 7: 119-133.
1999 «De-esencializando al mestizo andino». En *Cultura y globalización.* Eds. Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. 163-182.

ROMERO, Raúl R., ed.
1993 *Música, danzas y máscaras en los Andes.* Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero.
Esta valiosa recopilación de artículos incluye autores como Thomas Turino, Zoila Mendoza-Walker, Gisela Cánepa Koch, James M. Vreeland Jr., Michelle Bigenho, Manuel Ráez Retamozo, Leonidas Casas Roque, Ana María Béjar y Raúl R. Romero. Los temas giran en torno a la música y las danzas de varios regiones andinas (Puno, Cuzco, Cajamarca, Lambayeque, Ayacucho, Arequipa); descripciones, bibliografía especializada y reflexiones en torno al cambio cultural, la construcción de identidades y la legitimación del poder.

SAHLINS, Marshall
1987 [1974] *La economía de la edad de piedra.* Madrid: Akal.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rofolfo
1983 «¿Qué es el mito?». *Anthropologica* 1: 19-31.

SANTO TOMÁS, Domingo de
1951 [1560] *Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SILVERBLATT, Irene
1988 «Political memories and colonizing symbols: Santiago and the Mountains Gods of Colonial Peru». *Rethinking History and Myth*. Ed. Jonathan Hill. University of Illinois Press.

SNIPES, Marjorie M.
1998 «Libritos y destinos en una comunidad de los Andes argentinos». *Anthropologica* 16: 277-290.

SOTO RUIZ, Clodoaldo
1976 *Gramática quechua Ayacucho-Chanca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Ministerio de Educación.

SOUFFEZ, Marie-France
1985 «El simbolismo del piojo en el mundo andino; boceto filológico». *Anthropologica* 3: 171-202.
1986 «Los piojos en el mundo pre-hispánico, según algunos documentos de los siglos XVI y XVII y unas representaciones en ceramios mochicas». *Anthropologica* 4: 155-190.
1993 «Lagarto —o serpiente— emplumado de pene dentado. Símbolos en la danza *La Diablada* de Puno». *Anthropologica* 11: 335-344.

TORRE ARAUJO, Ana de la
1985 «Experiencia y representaciones del mundo natural en una comunidad andina de Cajamarca». Anthropologica 3: 87-106.
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.
1987 «Los fascinantes círculos de las pallas (el trasfondo geométrico de algunas representaciones andinas en Cajamarca)». *Anthropologica* 5: 7-17.

En el libro de 1986 y en el artículo de 1985 la autora propone una aproximación pionera a las clasificaciones culturales propias de la cultura de los campesinos de los Andes septentrionales. El artículo de 1987 presenta una breve pero interesante perspectiva para el estudio de las danzas en los Andes.

VARGAS SALGADO, Humberto
1990 «La comunidad campesina de Laraos y el rito de la champería». *Anthropologica* 8: 193-214.

VILCAPOMA, José Carlos
1999 *Alejandro Vivanco: la quena de todos los tiempos. Vida y obra.* Lima: Nuevo Mundo.

VIVANCO GUERRA, Alejandro
1972 «Hacia la aplicación del cancionero folklórico andino en la nueva reforma de la educación». Tesis para optar el cargo de profesor de educación musical presentada en el Conservatorio Nacional de Música.
1973 «Migrantes de provincias como intérpretes del folklore andino en Lima». Tesis de Bachillerato. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1976 «Difusión del folklore y la formación de actitudes». Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1984 «Una nueva versión del mito de inkarrí». *Anthropologica* 2: 195-199.

Este último texto constituye, probablemente, la única publicación en que el antropólogo Alejandro Vivanco ha dejado testimonio de las circunstancias en que se escribieron las fichas etnográficas de la cuenca alta del río Chancay del «Archivo José María Arguedas».

VOGT, Evon
1979 «Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos. Méxivo: Fondo de Cultura Económica.

2
Bibliografía sobre los ritos de identificación del ganado en los Andes

Los textos citados a continuación son o bien artículos consagrados al rodeo en los Andes, o bien textos cuyo contenido incluye en una de sus partes información más o menos extensa o valiosa sobre el rodeo. En todo caso, la lista, como se apreciará, no es abundante tratándose de uno de los ritos más importantes del ciclo productivo en los Andes.

ARANGUREN PAZ, Angélica

1972 «Pastores de altura, economía y ritos». Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Esta tesis sigue la línea de estudios impulsada por Jorge Flores Ochoa sobre las creencias y prácticas rituales en las comunidades del altiplano andino dedicadas por entero al pastoreo.

Archivo «José María Arguedas» de la Pontificia Universidad Católica del Perú

1953 «La herranza de Jauja». [En Libreta de campo azul número 3. 14-24.]

1963 «Fichas etnográficas elaboradas por Vivanco sobre las comunidades del valle de Chancay en la provincia de Canta». [mimeo]

El texto fechado en 1963 es una transcripción realizada por nosotros para un libro titulado *El valle del Mantaro en la vida y obra de José María Arguedas,* escrito en colaboración con Carmen María Pinilla, Alejandro Ortiz Rescaniere y Dollmar Montesinos. Dicho libro será publicado próximamente por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARGUEDAS, José María

1953 «Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción». *Folklore Americano* 1: 101-293.

Es probablemente la más grande y hermosa publicación de material recopilado en torno a las manifestaciones culturales de los pobladores del valle del Mantaro.

ARGUEDAS, José María y Francisco IZQUIERDO RÍOS

1987 «Folklore del pueblo de Araguay». *Anthropologica* 5: 357-378.

1989 «Del Folklore de Arahuay». *Anthropologica* 7: 5-39.
Dos breves muestras del extenso trabajo de recopilación que Arguedas e Izquierdo emprendieron, a través del Ministerio de Educación y las escuelas rurales, en casi todos los departamentos del Perú.

BROUGERE, Anne-Marie
1988 «El *t'inkachiy*: revitalización simbólica del *enqa* en la puna de Arequipa». *Anthropologica* 6: 67-84.

CARHUALLANQUI, Rosa María
1998 *Pastores de altura, magia, ritos y danzas* Huancayo: Redes.

CATACORA, A. S. y Ulpiano QUISPE
1966 «La hierra en la comunidad de Huarcaya». *Wamani* 1.1.

DELGADO ARAGÓN, Julio G.
1971 «El señalakuy». *Allpanchis Phuturinqa* 3(3): 185-197.
En este breve, pero denso artículo de Delgado Aragón, encontramos la única noticia que conocemos de la asociación entre un ave (el *kiwyu*) y la herranza, tan persistente en el valle de Chancay. La celebración que describe el autor dista más de tres décadas y se localiza a cientos de kilómetros de las celebraciones que nosotros encontramos en la sierra de Lima. En 1971, los campesinos de Carabaya (Puno) de habla quechua interpretaban canciones y practicaban danzas alusivas al «kiyu».

DELGADO DE THAYS, Carmen
1965 *Religión y magia en Tupe (Yauyos)*. Lima: Instituto de Estudios Etnológicos del Museo Nacional de la Cultura Peruana y Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

FLANNERY, Kent V; Joyce MARCUS, and Robert G. REYNOLDS
1989 *The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Perú*. New York: Academic Press.

FLORES OCHOA, Jorge
1968 *Los pastores de Paratía*. México: I.I.I.

FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando
1980 [1965] «Santiago y el *Wamani*. Aspectos de un culto pagano en Moya». *Debates en Antropología* 5: 155-187.

García Palomino, Marcelino
s/f *Historia de la herranza*. Huancayo. [Informe mecanografiado.]

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

Matos Mar, José
1950 «La fiesta de la herranza en Tupe». *Mar del Sur* V. 13: 39-53.
s/f *La ganadería en la comunidad de Tupe*. Lima: Instituto de Etnología y Arqueología.

El de 1950 es un valioso artículo con una gran densidad de información sobre muchos ritos de la particular provincia limeña de Yauyos (famosa por la preservación del dialecto proto-aymara *jacaru*). El texto es excepcional no solo por su contenido —única fuente conocida de los ritos del rodeo en esta región aparte de Delgado (1965)—, sino por su autor, quien se convertiría, diez años después, en uno de los mayores promotores de los estudios etnológicos —aunque bajo una perspectiva muy distinta de la que parece animar a este breve artículo— sobre el valle de Chancay.

Ortiz Rescaniere, Alejandro
2001 [1993] *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Este libro de Ortiz Rescaniere contiene un capítulo, llamado *Amores bucólicos*, consagrado a sintetizar la etnografía sobre el rodeo y a analizar sus rituales en relación con las concepciones en torno a la pareja en los Andes.

Ortiz Rescaniere, Alejandro, Juan Javier Rivera Andía y Eduardo Linares
2001 «Ritos y canciones en torno a la identificación del ganado en el valle de Chancay. El rodeo de San Juan de Viscas». *Anthropologica* 19: 261-334.

Palacios Ríos, Félix
1977 «Hiwa saha uywa uywataña, uka uywaha hiwasaru uyusitu». Tesis de Maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Ciencias Sociales.

QUIJADA JARA, Sergio
1957 *Doscientas canciones del ganado*. Lima: Villanueva.
1969 «Los pájaros en el folklore de la sierra central peruana». *Folklore Americano* 16: 140-162.
1982 [1944] *Estampas huancavelicanas*. 2.ª ed. Lima: Dugrafis.

QUISPE, Ulpiano
1969 *La herranza de Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
1988 «La religión en la comunidad de Lliwpapukyu». *Anthropologica* 6: 111-122.

ROMERO, Raúl R.
1986 *Música tradicional del valle del Mantaro* [Notas del disco LP]. Lima: Patronato Popular y Porvenir, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.
1993 [1990] «Cambio musical y resistencia cultural en los Andes centrales del Perú». En *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Ed. Rául R. Romero. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero. 21-60.
1999 «De-esencializando al mestizo andino». En *Cultura y globalización*. Eds. Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. 163-182.

Estos trabajos de Romero (1986, 1993 y 1999) describen los ritos y personajes en torno a la identificación del ganado en el valle del Mantaro, en el contexto de preocupaciones constantes en su obra: los alcances de las nociones usadas en sociología (como el concepto de «mestizaje») y los modos y consecuencias del cambio cultural en la sociedad rural.

TAIPE CAMPOS, Néstor
1991 *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Horizonte.

VILCAS PÁEZ, Máximo
2001 [1988] «Conozca mi pueblo. Comunidad campesina "San Juan de Viscas"». *Anthropologica* 19: 405-411.

Este texto es un documento en torno a un pueblo del valle de Chancay escrito por un nativo del pueblo de Viscas.

VILLARREAL VARA, Félix
1959 «El carnaval y la marcación de ganado en Jesús». *Folklore Americano* 6-7: 84-128.

Interesante y, probablemente, único texto sobre los ritos del rodeo del departamento de Huánuco. Contiene una rica descripción de las actividades que rodean la identificación del ganado, ilustraciones de sus elementos, pentagramas de la música y canciones recopiladas en un pueblo específico: la estancia Nupe, en la comunidad de indígenas y distrito de Jesús, provincia de Dos de Mayo, donde nació el autor.

VIVANCO GUERRA, Alejandro
1962 *Folklore de la exploración de la comunidad del distrito de Pacaraos desde el 28 de julio al 7 de agosto de 1962.* [Mimeo. 68 pp.]
1988 *Cien temas del folklore peruano.* Lima: Editora Lima.
2001 «Una herranza en el valle de Chancay: San Juan de Viscas en 1963 (de los cuadernos de campo de Alejandro Vivanco)». *Anthropologica* 19: 335-345.

El documento del año 1962 es un informe presentado por Vivanco, alumno del curso de Investigaciones Etnológicas, al profesor Matos Mar, del Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. El libro de 1988 incluye un prólogo de Mildred Merino de Zela. Se trata del único libro publicado por Alejandro Vivanco; en él se encuentran tres breves descripciones relacionadas con el rodeo: *Illas, conopas, enqaychus* (185-191), *Rodeo de Canta* (207-210) y *Rodeo de Pacaraos* (315-319). El texto publicado el 2001 es un breve fragmento de sus cuadernos de campo inéditos, sistematizado por nosotros como parte de esta investigación.

3
Bibliografía de interés etnológico sobre el valle de Chancay

En la presente sección presentamos una lista de textos producidos acerca de las poblaciones del valle de Chancay y su hábitat. Los estudios sociológicos y de interés etnológico comienzan en la década de 1960 y decaen un poco hacia fines de la década de 1980. Sin embargo, hace unos años la bibliografía ha comenzado a recuperarse, especialmente en la Universidad Católica (Souffez 1992, Carreño 1998, Rivera 1999, 2000 y 2002, Borea *et al.* 1999, Huamán *et al.* 1999, Chávez *et al.* 1999, Oliveros *et al.* 1999, Ortiz *et al.* 1999, Nué 2000). Nuestro propósito es dar una idea de la cantidad de estudios realizados en esta región. De tan avasalladora bibliografía (cuyos textos son, además, de muy desigual valor) solo una mínima parte ha tomado el tema del folklore como tema de descripción o estudio. Así, por ejemplo, las recopilaciones de mitos son escasas (Mendizábal 1964: 93-107, Osterling 1980 y 1984, Benavides s/f: 162-164), sus estudios aun más (Souffez 1992). Si miramos el campo de los ritos, la situación es aun más grave: pueden encontrarse algunas descripciones (Mendizábal 1964: 107-121 y Benavides s/f: 139-161) pero ningún estudio. Sin embargo, respecto a ambos campos y a otros más, hay una gran excepción: Alejandro Vivanco (1963a, 1963b, 1963c y 1988), gran parte de cuyo trabajo se realizó con la colaboración de Arguedas (Archivo «José María Arguedas» ¿1963?). Este trabajo, quizá el más ambicioso y fecundo de todos, ha quedado, paradójicamente, inédito hasta nuestros días. Debido en parte —como vimos en la presentación de un fragmento de esta etnografía— a una ideología cegadora para el estudio original de la cultura en el Perú.

Esta reunión de textos en torno al valle de Chancay, aunque la más extensa publicada hasta hoy, no es ni definitiva ni completamente original. En su mayor parte se debe a dos instituciones que han estudiado la región largamente: el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), cuyas publicaciones contribuyeron con mucho a nuestras pesquisas bibliográficas[6] (que, además, han preferido redundar antes que omitir). Es el caso de los informes preliminares inéditos que, en la mayoría de los casos, formaron parte —aunque no siempre— de posteriores trabajos de mayor envergadura.

---

[6] Hay, pues, tres antecedentes notables, en los cuales nos basamos parcialmente, aunque ninguno reúne todos los textos presentados aquí: Alberti *et al.* (1969: 367-377), Greslou *et al.* (1986: 169-175) y Canales *et al.* (¿1988?).

ADELAAR, Willem F. H.

1982 *Léxico del quechua de Pacaraos*. Lima: Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Documento de trabajo n.º 45.

1986 *Morfología del quechua de Pacaraos*. Lima: Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Documento de trabajo n.º 53.

Adelaar precede su léxico del quechua de Santa Lucía de Pacaraos (capital del distrito del mismo nombre) con una breve presentación en la que describe la situación lingüística del pueblo. Describe los dos dialectos hablados allí, el modo en que recolectó los datos, la influencia del español y los recursos ortográficos presentes en su trabajo. Datos similares se encuentran en la morfología del quechua de Pacaraos. Pero esta incluye, además de un análisis de la estructura de este idioma, un mito recogido en quechua y su traducción literal. Ambos trabajos constituyen el estudio más serio y específico sobre el quechua de Pacaraos, largamente discutido en los debates en torno a la clasificación lingüística del quechua.

ALBER, Edmute

1999 *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Este libro es el producto más reciente del debate comenzado a inicios de la década del sesenta sobre los estudios de cambios socioeconómicos en las comunidades rurales. Con tal fin, aborda los movimientos migratorios en una de las comunidades más estudiadas del valle del Chancay: Huayopampa. A partir del estudio del usufructo de tierras, de la organización de la comunidad, del cultivo de frutas y de los datos demográficos, nos da una visión actualizada de esta comunidad y una crítica de los conceptos de migración y de comunidad campesina usados por la Antropología peruana (Valderrama y Escalante, Salvador Ríos, etc.). Contiene, además, una breve presentación de uno de los primeros miembros del «Proyecto de estudio de cambios» de Matos y Whyte y coautor del único libro escrito sobre la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos (1973): Jürgen Golte.

ALBERTI, Giorgio

1965 *«Attitudes towards work and the value system in a peasant rigid society»*. Tesis de Maestría. Cornell University. Faculty of the Graduate School of Cornell University for the degree of Master of Arts.

ALBERTI, Giorgio, Óscar ALERS, Julio COTLER, Fernando FUENZALIDA, José MATOS, Lawrence WILLIAMS y William WHYTE
1969 *Dominación y cambios en el Perú rural. La micro-región del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Dominación y cambios en el Perú rural es un intento de balance y análisis de los textos producidos sobre el valle de Chancay. Se trata de una compilación de artículos en torno a tres temas: los fundamentos conceptuales de las investigaciones (tratados por Matos, Cotler, Williams y Alers), el valle de Chancay (donde escriben Fuenzalida, Whyte, Matos, Cotler y Alers), y la búsqueda de una teoría de la dominación y el cambio en la sociedad rural peruana (por Whyte, Alberti y Fuenzalida).

ALBERTI, Giorgio, Fernando FUENZALIDA, José MATOS MAR y Roberth KEITH
1970 *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú.* Lima: Moncloa-Campodónico.

ALCOCER, Augusto
1981 «Mapas léxicos de la provincia de Canta (Perú)». *Lexis* 5. 1: 65-75.

Breve artículo en el que se rastrean los términos regionales usados para distintos conceptos en varias comunidades de la antigua provincia de Canta —que, hasta antes de 1976, incluía las comunidades altas de la actual provincia de Huaral—.

ALERS, Óscar
1966 *Opportunity, migration and development in rural Peru.* [Mimeo. Conference Cornell Latin American Year. Nueva York: Cornell University. 22 pp.]
1968 *The crucible of development in two coastal communities.* [Informe mecanografiado. Cornell University. 67 h.]

ALMADOZ, Zoila, Ciro RODRIGO y Beatriz TORREJÓN
1962 *Tambillo: una aldea marginal.* Lima. Informe mecanografiado.

ARANGUREN, Angélica y Andrés HUGUET
1968 *La comunidad de Santa Cruz de Andamarca.* Lima. Informe mecanografiado. 19 h.

Archivo «José María Arguedas» de la Pontificia Universidad Católica del Perú
1963 *Fichas etnográficas elaboradas por Alejandro Vivanco Guerra, bajo la asesoría de José María Arguedas, sobre las comu-*

nidades del valle de Chancay en la provincia de Canta. [¿300? fichas mecanografiadas.]

Este material constituye solo una pequeña parte de la extensa obra de recopilación de las manifestaciones culturales del Perú que José María Arguedas llevó a cabo desde fines de 1940. En su mayoría inéditas, estas fichas fueron elaboradas por Alejandro Vivanco bajo la asesoría de Arguedas. Las fichas recogen datos acerca de la vida ritual y la tradición oral de 27 comunidades campesinas del valle de Chancay.

ARROYO, Roberto y otros

1963 *Informe preliminar sobre la comunidad de Huayopampa.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (Mimeo).

ARROYO, Roberto, Angelino CAMARGO y Oliverio LLANOS

1963 *Caso: Pablo Aliaga Boza - Comunero y yanacón de Aucallama.* Lima. Informe mecanografiado. 28 h.

1965 *La irrigación de La Esperanza.* Lima. Informe mecanografiado. 26 h.

ARRÚS, Manuel, Fernando EGUREN, Juan RHEINECK y Francisco SOBERÓN

1974 *El valle de Chancay-Huaral: una experiencia de promoción campesina.* Lima: Serie *Cuadernos* de DESCO.

Este texto es un informe general y una evaluación del Programa de Promoción Campesina que el Instituto de Servicios Agrícolas y el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo desarrollaron en la parte baja del valle de Chancay entre 1967 y 1973. El objetivo del programa era fortalecer las organizaciones cooperativas.

BALBÍN, Rosendo, Carlos CORONADO, Marcial CHILQUILLO y Guillermo GUTIÉRREZ

1968 *La comunidad de Sumbilca.* Lima. Informe mecanografiado. 33 h.

BARRIOS, Adela

¿1986? «San Juan: situación económica e integración al mercado». Tesis de Ingeniero en Economía Rural. Universidad Nacional Agraria de La Molina. Lima

BENAVIDES ESTRADA, Juan Augusto

s/f [¿1980?] *La comunidad campesina de Huascoy, estructura económico-social y realidad educativa.* Lima: Editorial Universo.

Este libro, cuyo autor es oriundo de la comunidad de San Cristóbal de Huascoy (distrito de Atavillos Alto), ofrece datos acerca de la geografía, la fauna y la flora del valle, y sobre la evolución demográfica, el desarrollo de la educación, y la permanencia de las tradiciones de los pobladores en este pueblo.

BERTRAND, G., O. DOLLFUS y J. HUBSCHMANN
1978 *Esquisse des géosysteme et des groupes de Géofaies de La Florida, San Juan et Huascoy carte au' 1/25000.* CIMA-ERA 427 CNRS. Toulousse.

BESSON, Françoise de, Fidel PELTROCHE y Julia SANTOLALLA
1963 *Biografías de 3 obreros de la hacienda Caqui.* Lima. Informe mecanografiado. 55 h.

BEZEAUD, Bernard
1980 *Contribution a l'analyse du systeme agro-pastoral de San Juan el Huascoy.* Versalles: Institute Francais d'Etudes Andines, INRA, SAD.

BONILLA, Heraclio
1965 *Las comunidades campesinas tradicionales del valle de Chancay.* Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana. Serie: Tesis Antropológicas n.° 1.
1967 «Aucallama: una comunidad de pequeños propietarios en un valle de la costa peruana». En *Les problemes agraires des Amériques Latines. Colloques Intenationaux du Centre National de la Recherche Scientifique.* París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. 175-181.

El texto de 1965 es una tesis de maestría sustentada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y publicada por el Museo Nacional de la Cultura Peruana en el mismo año. En esta tesis se hace un recuento histórico y un análisis social de cuatro comunidades de la costa del valle de Chancay: Aucallama, Quepepampa, Los Naturales y Lomera de Lachay. El artículo de 1967 constituye una breve profundización de una de las haciendas investigadas en la tesis de 1965.

BOREA, Giuliana, Claudia NEYRA y Juan Javier RIVERA ANDÍA
1999 *Diagnóstico general de la comunidad de Viscas.* Lima. Informe mecanografiado. Serie: Monografías de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialidad de Antropología. 10 fotos color.

Informe final del trabajo de campo realizado por los alumnos del Curso de Campesinado del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CÁCERES, Felipe y Juan DE LA CRUZ GÓMEZ RODRIGO

1964 *Yanaconaje en la hacienda de Caqui y otras.* Lima. Informe mecanografiado. 33 h.

CANALES FUSTER, Jorge y Mario VERANO CODE

s/f [¿1988?] *Guía bibliográfica de la provincia de Chancay y su área de influencia.* Huacho: Talleres de gráfica Bisso.

El libro contiene una lista de 293 referencias bibliográficas y de algunos manuscritos. Las referencias bibliográficas no se limitan al valle del Chancay, sino que incluyen provincias como Cajatambo y Bolognesi (en el departamento de Ancash).

CARBAJAL, Jorge

1964a *El sistema de hacienda en un valle costeño: el caso de una hacienda de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 10 h.

1964b *Erasmo Muñoz, yanacona de la hacienda Caqui.* Lima. Informe mecanografiado. 160 h.

CARBAJAL, Jorge y José MATOS MAR

1974 *Erasmo Muñoz, yanacón del valle de Chancay.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

El libro recoge la historia de vida de un yanacón de las haciendas costeñas del valle del Chancay dividida en cuatro partes: las referencias a los padres, a las costumbres en la hacienda, a la familia y al trabajo del protagonista. El texto recoge en gran parte el trabajo previo de Carbajal (1964b).

CARO, América

¿?-1968 «Las escuelas primarias n.^{os} 434 y 455 de Huayopampa (Canta) y las escuelas de trabajo y estudio». Tesis. Instituto Pedagógico Nacional.

CARRASCO, Gabriel, Olinda CELESTINO, Teodoro YOZA y Raúl ZAPATA

1967 *San Juan Bautista de Lampián.* Lima. Informe mecanografiado. 8 h.

CARREÑO, Pablo y Patricia DEL RÍO
1998 *El quechua en la sierra de Lima: Cajatambo, Pacaraos y Yauyos*. Lima. Informe mecanografiado.

CASAS JÁUREGUI, Juan Evaristo
1973 «Diferenciación interna en una comunidad ganadera: San Miguel de Vichaycocha». Tesis de Bachillerato. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Esta tesis comienza señalando aspectos básicos de la historia, la economía, la institución comunal, el comercio, la educación, los servicios, las calles (incluye un croquis del pueblo) y el vestido de los pobladores de Vichaycocha. La parte sustancial de la tesis versa sobre la economía y las instituciones administrativas de la comunidad: la extensión de los pastos, las granjas y las cooperativas existentes; el arrendamiento de pastizales a los pastores; la diferenciación interna (medida a través de la estadística de la propiedad individual de ganado bovino, ovino, auquénido, asnal, caprino, equino y porcino); la clasificación de los comuneros entre «ricos», «medios» y «pobres»; y los conflictos internos y externos de la comunidad.

CASAS JÁUREGUI, Juan Evaristo, Luis PACHECO y Rosina VALCÁRCEL
1968 *La comunidad de Vichaycocha*. Lima. Informe mecanografiado. 62 h. Informe preliminar de grupo y germen de la tesis de Casas (1973).

CASAVERDE R., Juvenal
1979a «Individualismo y colectivismo: intereses divergentes en la economía de Vichaycocha (Huaral)». En *Campesinado y capitalismo*. Huancayo: Instituto de Estudios Andinos. 9-19.
1979b «La descendencia omnilineal de los Andes». *Antropología Andina* 3: 21-31.
1981 «Santos, cargos religiosos y procesos sociales». *Revista del Museo Nacional* XLV: 291-310.

El artículo de 1979b es una ponencia leída por el autor en el «Encuentro anual del Centro de Estudios Andinos de Cuzco» en agosto de 1978, basada en el trabajo de campo que realizara en Vichaycocha (distrito de Pacaraos) el año anterior. El estudio de Casaverde sobre el parentesco en esta comunidad nos brinda un dato interesante: los miembros de la comunidad se dividen entre los pobladores «antiguos» y los «recién llegados». En el artículo de 1981 se comparan las características organizativas de las fiestas religiosas de dos comunidades de la cuenca alta del valle de Chancay: San Agustín de Páriac-Huayopampa (distrito de Atavillos Bajo) y San Miguel de Vichaycocha.

CASAVERDE, Juvenal, Carlos DEGREGORI, Fernando FUENZALIDA, Jürgen GOLTE, Teresa VALIENTE y José VILLARÁN

1982 [1968] *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios.* 2.ª ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Este texto es una edición revisada y aumentada de una de las investigaciones más conocidas que se realizaron en el marco del «Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos» de la Universidad de Cornell, el Instituto de Estudios Peruanos y la Universidad de San Marcos: *Estructuras tradicionales y economía de mercado* (Fuenzalida, Golte, Valiente y Villarán 1968). A la corrección de este trabajo se agregan dos breves capítulos: «Los límites del milagro. Apuntes críticos al estudio de la comunidad de Huayopampa» (por Degregori y Golte, 359-369); y «Huayompampa quince años después. La profunda transformación de la comunidad y de sus relaciones con la sociedad nacional» (Degregori y Casaverde, 373-426). Además, se agrega un apéndice: «La fiesta del Señor de los Milagros en Huayopampa (pasado, presente y futuro de una comunidad andina)» (Degregori, 429-438).

CASTRO, Mercedes y Olinda CELESTINO

1965 *San Pedro de Pirca: informe preliminar.* Lima. Mimeo. 69 pp.

CAYCHO, Hernán

1964 *Servicios generales de los pueblos de Huaral y Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. Instituto de Estudios Peruanos. 160 h.

1965 *La economía del valle de Chancay (agricultura).* Lima. Informe mecanografiado. Instituto de Estudios Peruanos. 94 h.

CELEDONIO DE LA CRUZ, Víctor Raúl

¿?-1968 «Realidad socioeconómica del educando de Atavillos Bajos». Tesis. Instituto Pedagógico Nacional.

CELESTINO, Olinda

1970 «Conflicto social y redistribución de poder: la comunidad de Lampián». Tesis (Br.) Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

1972 *Migración y cambio estructural. La comunidad de Lampián.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1976 «Evolution économique et sociale de la vallée du Chancay du XVI an XXeme siecle». Tesis de 3.er ciclo. École Pratique de Hautes Études en Sciences Sociales.

La tesis (1970) y el libro (1972) de Olinda Celestino indagan sobre los conflictos y las redes de poder que provocan la transformación de la estructura social dentro de la comunidad de San Juan Bautista de Lampián (capital del distrito del mismo nombre). Los indicadores de tal transformación son buscados en la crisis de la autoridad tradicional, la emigración, el retorno de los emigrantes, la diferenciación económica interna, la legitimación de un nuevo grupo de poder, las innovaciones tecnológicas, la movilidad y el nuevo control de bienes y recursos instaurado.

Celestino, Olinda y Teodoro Yoza
1968 *La comunidad de indígenas de Lampián (valle de Chancay).* Lima. Informe mecanografiado. 329 h.
Informe preliminar de grupo y germen de la tesis (1970) y libro (1972) de Celestino.

Cerdán, César y Blas Gutiérrez
1968 *La comunidad de La Perla-Chaupis.* Lima. Informe mecanografiado. 127 h.

Collantes, Luis, Julio Espejo, Martha Llona y René van Walleghen
1963 «Análisis de la vivienda en el valle de Chancay». Tesis de Bachillerato. Universidad Nacional de Ingeniería. Facultad de Arquitectura.

Collin-Delavaud, Claude, Henri Favre y José Matos Mar
1964 «La hacienda en el Perú». *Revista del Museo Nacional* XXXIII: 235-395.
1967 *La hacienda en el Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Comité Intercomunal del Desarrollo de la Provincia de Huaral
1979 *Resolución de: I Primera convención de comunidades de los distritos de Pacaraos-Santa Cruz de Andamarca-Atavillos Alto. 1-22-23 sept.* «Por el respeto y la vigencia de la autonomía de las comunidades campesinas». Pueblo de Pasac.
1980 *Boletín informativo.*
1981 *Boletín informativo.*

Córdova Espinoza, Astrid C.
1975 «Situación socioeconómica de los pequeños propietarios de la irrigación de la Esperanza en el valle Chancay-Huaral». Tesis de Bachillerato. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CÓRDOVA Y URRUTIA, José María de
1992 [1839] *Estadística histórica, geográfica, industrial y comercial de los pueblos que componen las provincias del departamento de Lima. Imprenta de instrucción primaria de Lima por Félix Moreno.* Lima: Talleres Gráficos de Copigraf S.A.
Se trata de una edición facsimilar (en conmemoración del 80.° aniversario de la sociedad *Entre Nous*) de los dos tomos de la estadística de José María de Córdova y Urrutia (1806-1850), secretario de la prefectura de Lima y del gobierno político y militar del litoral del Callao. La estadística de Córdova y Urrutia es probablemente la primera estadística detallada de la ciudad de Lima y de los pueblos rurales de su departamento. La presentación está a cargo de Rosa Larco de Miró Quesada, y la edición, el prólogo y las notas pertenecen a César Coloma Porcari.

COTLER, Julio
1968 *Caqui y Esquivel: comparación de dos haciendas en el valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 25 h.

CUSICANQUI UGARTE, Ernesto y José ÍSMODES BUENO
1968 *La vivienda campesina en las haciendas del valle de Chancay.* Tesis (MS). Universidad Nacional de Ingeniería. Facultad de Arquitectura. 102 h. 13 cuadros. 28 gráficos.

CHÁVEZ, Carmela, Rafael MENDOZA y Mariamalia PESANTES
1999 *Comunidad de San Miguel de Acos.* Lima. Informe mecanografiado. Serie: Monografías de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialidad de Antropología. 5 fotos color.
Informe final del trabajo de campo realizado por los alumnos del Curso de Campesinado del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CHÁVEZ, Dennis y Jorge OSTERLING
1979 «Desarrollo agrícola y procesos sociales en la comunidad campesina de Huayopampa». *Allpanchis* XIII. 14: 95-116.

CHISTOPHE, Thierry
1976a *Données mésoclimatiques du versant de San Juan-Huascoy.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
1976b *Estudio etimológico y ecológico sobre una vertiente de la cordillera occidental de los Andes del Perú.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

CHIRIF TIRADO, Alberto
1968 *Morfología, funcionamiento y características generales de la hacienda Caqui*. Lima. Informe mecanografiado. 113 h.

DAUDET, Francois Alain y Jean SERVANT
1979 *Etudes agronomiques dans les hautes vallées andinos; San Juan (Perou) et Ambana (Bolivie)*. Guadalupe: INRA-CRAAG.

DÁVILA FRANKE, Adriana
1999 *El yanaconaje en el valle bajo de Chancay (una historia de vida)*. Lima. Informe mecanografiado. 80 pp.

DEFFONTAINES, Jean Pierre y Jean HENRI TEISSIER
1976 *Paysannat des versants andins au Perou. Diagnostic et preposition de programme de recherche sur le développement de l'agriculture e l'elevage*. Min. De l'Agriculture, INRA-SEI de Versailles et ENSSAA-Dijon.

DEGREGORI, Carlos Iván
1970 *Proceso histórico y dependencia en dos comunidades del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEGREGORI, Carlos Iván, Modesto GÁLVEZ, Jürgen GOLTE y Jaime URRUTIA
1966 *La comunidad de indígenas de Santa Lucía de Pacaraos*. Lima. Informe mecanografiado. 58 h.
1967a *Desintegración estructural y cambios en la comunidad de indígenas de Santa Lucía de Pacaraos*. Lima. Informe mecanografiado. 470 h.
1967b *Cambios estructurales y limitaciones ecológicas. Proceso histórico de la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos*. Mimeo. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 50 pp.
Informes preliminares que anteceden al libro de Carlos Iván Degregori y Jürgen Golte (1973) y que tienen, entre otras, la virtud de mostrar el método de análisis utilizado por los autores para la formulación de sus conclusiones.

DEGREGORI, Carlos Iván y Jürgen GOLTE
1973 *Dependencia y desestructuración social en la comunidad de Pacaraos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1977 *Economía mercantil, diferenciación campesina y renta diferencial en dos comunidades del valle de Chancay*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

El libro publicado por el IEP (1973) indaga en la historia regional, y en los cambios de la economía agropecuaria y de las instituciones del gobierno político de la comunidad campesina de Santa Lucía de Pacaraos. Aplica la teoría de la dependencia para proponer a la comunidad estudiada como un ejemplo de la desorganización y de la dependencia de las comunidades causadas por la influencia creciente de la sociedad nacional.

Díaz S., Rosa y José M. Mejía

1975 *Sindicalismo y reforma agraria en el valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

El libro estudia los orígenes y el desarrollo del movimiento sindical desde 1930 hasta 1968, las relaciones entre hacienda y sindicalismo y entre el nuevo sindicalismo campesino y la reforma agraria iniciada por el gobierno de las Fuerzas Armadas.

Diez Hurtado, Alejandro

2001 «De la comunidad difusa a las comunidades descentradas. Perspectivas analíticas sobre las comunidades de la sierra de Lima desde las etnografías de la segunda mitad del Siglo XX». En *Perú. Actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*. Ed., Orlando Plaza. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

El artículo de Alejandro Diez hace una crítica de uno de los sujetos de análisis más recurrentes en la Antropología peruana de los últimos cincuenta años: la «comunidad». Su estudio parte de las etnografías hechas en los valles de la sierra de Lima, entre ellos el valle del Chancay.

Dollfus, Olivier

1962 *Aspectos ecológicos del valle de Chancay*. Lima. Informe mecanografiado. 21 h.

1975 «Présentation». *Bulletin de l'Institute Francais d'Etudes Andines* IV.1-2.

1976 *Operation Amdes, soutenue par le comité Gestion des Ressourses Naturelles de la DGRST, en liaison avec l'IFEA*. París: Compte-rendu réunion du 4-XII.

DOLLFUS, Olivier, Jaime MIRANDA y José PORTUGAL

1963a «Aspects de la structure agraire el problèmes sociaux dans la basse vallée de Chancay». En *Travaux de L'Institut d'Etudes Latino-Américaines. Université de Strasborug*. Vol. III: 25-39.

1963b «Aspects de la structure agraire el problèmes sociaux dans la basse vallée de Chancay». *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* IV: 423-437.

DOLLFUS, Olivier y Pierre USSEIMANN

1978 *Carte des unités du paysage; bassin versant du Chancay (1/25000)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

DUMAS, Yves

1978 *Compte-rendu de la mission en Bolivie (Ambana) et au Perou (San Juan-Huascoy)*. Guadalupe: INRA-CRAAG.

DUMAS, Yves, Jean Claude MALAUSA y Georges MARCHOUX

1978 *Rapport d'activité des missions effectúes en 1978 par les chercheurs de l'INRA Antilles-Guyane dans le secteurs d'Ambana (Bolivie) et de San Juan (Perou)*. Guadalupe: INRA-CRAAG.

EGUREN LÓPEZ, Fernando

1975 *Reforma agraria, cooperativización y lucha campesina. El valle de Chancay-Huaral*. Lima: DESCO.

Este libro analiza el impacto del decreto legislativo 17716 —promulgado por el gobierno de las Fuerzas Armadas con el fin de comenzar la reforma agraria en el Perú— en la región baja del valle del Chancay (distritos de Aucallama, Chancay y Huaral). Luego de un breve apartado con información general sobre el valle, el autor esboza su situación antes, durante y después de la promulgación del decreto legislativo. En los anexos, el libro presenta estadísticas sobre la población estudiada y documentos relevantes al tema.

ESCUELA PRE-VOCACIONAL N.° 432 DE PACARAOS

s/f «Tradición de la aparición de la Virgen del Rosario en Pacaraos». *Alfonso Messia* n.° 2. Pacaraos. [Órgano de los alumnos del 5.° año. Mimeo.]

FARON, Louis C.

1967 «Una historia de la producción agrícola y la organización local en el valle de Chancay, Perú». En *Contemporany change in traditional societies*. Ed. Julian H. Steward. Chicago y Londres: University of Illinois Press, Urbana. 229-291.

Este extenso artículo es parte del tomo III de un proyecto de estudio del cambio social en las sociedades tradicionales de África, Asia, México y Perú, dirigido por J. H. Steward. La colaboración de Faron —profesor de la universidad de New York at Stony Brook— estudia los factores que inician el cambio, los datos socioeconómicos, la situación agraria y sus problemas, y las adaptaciones locales de los modos de organización de las haciendas del valle del Chancay.

FIESSINGER, B., C. SERRATE, C. y P. USSELMAN

1975 «Présentation geómorphologique de la région de Pampas-San Juan-Huascoy». En *Bulletin de l'Institute Francais d'Etudes Andines* IV.1-2: 9-40.

FIORAVANTI-MOLINIE, A.

1975 «Rapports de parenté et de production a San Juan (Hauto vallée du Chancay, Pérou)». *Bulletin de l'Institute Francais d'Etudes Andines* IV. 1-2: 97-106.

FONSECA MARTEL, César

1962a *La comunidad de Quepepampa*. Lima. Informe mecanografiado. 57 h.

1962b *La comunidad de Los naturales*. Lima. Informe mecanografiado. 47 h.

1964a *Aspectos socio-culturales del sindicalismo en las haciendas algodoneras del valle del Chancay*. Lima. Informe mecanografiado. 113 h.

1964b «El proceso de sindicalización de los braceros de las haciendas algodoneras del valle de Chancay». *Cuadernos de Antropología* II. 2: 54-60.

1966 «Sindicatos agrarios del valle de Chancay». Tesis de Bachillerato. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

1969 *Sindicatos agrarios del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

El artículo de 1964b —publicado en la revista de los estudiantes de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos— es un resumen de un capítulo del informe de 1964a, presentado al departamento de Antropología de la UNMSM e inédito hasta la fecha. El texto publicado estudia la formación de sindicatos entre los «braceros», y su relación con los hacendados costeños y los difusores políticos en la región.

FRECHE, Marie Pierre
1975 *L'introduction d'une culture commerciale dans un village des Andes péruviennes (San Juan).* París: Memoire de Maitrise Université de Paris VII.

FRIEDBERG, C.
1975 «Index de quelques noms vernaculaires de plantes». En *Bulletin de l'Institute Francais d'Etudes Andines* IV.1-2: 69-70.

FUENZALIDA, Fernando, Teresa VALIENTE y José VILLARÁN
1967 *Modernidad y tradición local en una comunidad de indígenas del valle de Chancay.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Informe preliminar. 16 pp.

FUENZALIDA, Fernando, Teresa VALIENTE y José VILLARÁN
1967 «Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa». Tesis de Maestría. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. [460 h. 26 láms.]

FUENZALIDA, Fernando, Jürgen GOLTE, Teresa VALIENTE y José VILLARÁN
1966 *Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa.* Lima. [Mimeo. Instituto de Estudios Peruanos. 253 pp.]
1968 *Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FUKUDA, Óscar, Carlos LÓPEZ, Fernando MARTÍNEZ y Efraín PALTI
1962 *Productividad de suelos: los cultivos del valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 360 h.

GACON, Monique y Pascale GUINOISEAU

1975 «Utilisation de l'espace dans la communauté de San Juan». *Bulletin de l'Institute Francais d'Etudes Andines* IV. 1-2: 71-86.

1978 *Recherches sur les transformations contemporaines dans quatre communautés des grands versants des Andes occidentals, vallée du Chancay, Perou.* Tesis de 3.er ciclo de Geografía. Université de Paris VII.

GALDÓS, María

1964 *Sistema de yanaconaje en la hacienda Jecuán.* Lima. Informe mecanografiado. 23 h.

GARCÍA BUSTOS, Oswaldo

1967 «Comuneros-yanaconas de Aucallama». *Cuadernos de Antropología* V. 10: 50-76.

GARCÍA CARRERA, Gabriel

2001 «La pasión y los medios: la reflexión antropológica en el Perú a partir de 1960». *Premio «Diálogo entre las culturas».* Lima: Unesco, Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA, Programa FORTE-PE.

Gabriel García obtuvo el primer premio del concurso gracias a este ensayo que —como él nos ha pedido aclarar— fue escrito a partir de nuestras discusiones en torno a los paradigmas que guían los estudios de la realidad nacional en el Perú. Se trata, pues, de una redacción preliminar de un tema cuyo desarrollo ha dejado en nuestras manos desde la publicación de nuestro artículo en torno a los estudios etnológicos en el valle de Chancay (Rivera Andía 2001).

GARCÍA, Oswaldo, Hugo HURTADO, Hugo LUDEÑA, Samuel MORALES y José PORTUGAL

1966 *La comunidad y el pueblo de Aucallama.* Lima. Informe mecanografiado. 87 h.

GERMANÁ, César

1966 *Estudios de los centros urbanos del valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 11 h.

GOLTE, Jürgen
1967 *Cambios estructurales y limitaciones ecológicas. Proceso histórico de la comunidad de Santa Lucía de Pacaraos.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GORE, Peter
1967 *Attitudes towards family size in the Chancay valley.* Nueva York. Informe mecanografiado. Universidad de Cornell. 21 h.

GRESLOU, Francois
1979 *Recherche et dévelopment, aspects agro-économiques des communautés de San Juan et Huascoy.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
1980 «La ganadería en las comunidades campesinas de la sierra: el caso de San Juan». *Boletín de la Asociación Peruana de Producción Animal.*
1981 «Les systemes d'explotation des communautés paysannes de San Juan (Perou) et de Mojsa-Huma (Bolivie)». *Etudes Rurales* (École des Hautes Études en Sciences Sociales) 81-82: 109-126.
1986 «Un sistema de producción andino: el caso del comunero de San Juan de Uchucuanicu». *Ruralter: revista de desarrollo rural alternativo* 1: 75-88.

GRESLOU, Francois y Francois MEGARD
1978 *Rapport scientifique annuel: etudes des collectivités paysannes des Andes Tropicales.* (DGRST N.° 77.7.0138). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
1979a *Etude des collectivités paysannes des Andes Tropicales, Compte-rendu de fin d'étude.* (DGRST No. 78.7.2508). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
1979b *Note d'information sur les recherches menées par l'IFEA sur les écosystemes montagneux andins (Chancay-Perou et Amabana-Bolivie).* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
1981 *Etude des collectivités paysannes des Andes Tropicales, compte-rendu de fin d'étude* (DGRST N.° 79.7.0441). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

GRESLOU, François y Bertrand NEY

1986 *Un sistema de producción andino. El caso de los comuneros de San Juan y Huascoy-valle de Chancay.* Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Este interesante trabajo (correspondiente al tomo XXI, Volumen 2 de la colección *Travaux de l'IFEA*) de los ingenieros agrónomos franceses Greslou y Ney es producto de un largo proceso de estudio de tres comunidades de la sierra del valle de Chancay: San Salvador de Pampas (distrito de Atavilllos Bajo), San Juan de Uchucuánico y San Cristóbal de Huascoy (ambas en el distrito de Acos). Investigaciones sobre los sistemas de producción andino que, dirigidas por el Instituto Francés de Estudios Andinos, dieron sus primeros frutos en 1975. El presente libro se divide en tres partes fundamentales estructuradas en torno a sendos ejes: 1. la relación entre el contexto geográfico e histórico y los sistemas agrarios, 2. la tipología de las unidades familiares de producción (sobre la base de su disponibilidad de fuerza de trabajo, distribución de recursos y medios de producción), y 3. el estudio detallado del funcionamiento de los casos más representativos de cada tipo de unidad familiar.

GUTIÉRREZ, Martha

1968 *La ranchería de la hacienda la Huaca.* Lima. Informe mecanografiado. 63 h.

HUAMÁN, Margarita y María Andrea STAEHELI

1999 *Visita a Canchapilca (en el distrito de Lampián, provincia de Huaral). Informe final de campo.* Lima. Informe mecanografiado. Serie: Monografías de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialidad de Antropología.

Informe final del trabajo de campo realizado por los alumnos del Curso de Campesinado del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

HUATUCO ORTEGA, Javier

1948 «Estudio histórico-jurídico del yanaconaje en el valle de Chancay». Tesis de Bachillerato. Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Trujillo.

INSTITUTO GEOFÍSICO DEL PERÚ

1967 *Hoja 23-j (correspondiente al departamento de Canta) de la carta nacional.* Lima: Instituto Geofísico del Perú.

Jiménez Borja, Arturo y Hermógenes Colan Secas
1948 «Mates peruanos (área Huaral-Chancay. Departamento de Lima)». *Revista del Museo Nacional* XII. 1.
Jiménez Borja establece una clasificación de los mates *(lagenaria vulgaris)* según el uso de cada una de sus variedades. Luego, brinda ejemplos de la relación entre mates y brujería en algunos cronistas y en un testimonio recogido por él en la hacienda Esquivel de Huaral.

Keith, Robert G.
1968 *Origen del sistema de hacienda en el valle de Chancay.* [Mimeo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Serie: Estudios del valle de Chancay n.° 5.]
1976 [1970] «Origen del sistema de hacienda. El valle de Chancay». En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú.* Comp. José Matos Mar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Lataillade, Marie Dominique
1980 *Etude des contraintes du milieu agronomique: San Juan et Huascoy.* Lima: IFEA.

Lausent-Herrera, Isabelle
1975 *Le róle du pécher dans la transformation d'une communauté andine: San Salvador de Pampas-La Florida.* París: Mémoire de M'aitrise. Université de Paris VII.
1976 *L'introduction d'une culture commerciale dans une communauté des Andes séches péruviennes ou les répercussions sociales et économiques de la culture du pêcher á Pampas-La Florida.* París: École Pratique de Hautes Études en Sciences Sociales.
1978 «Hypothese sur le peuplement pre-hispánique des quebrades yungas, Acos-valle de Chancay». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* VIII. 3-4: 61-63.
1980 «Petite propriéte, pouvoir et economie de marché: l'éxemple d'Acos, vallée du Chancay, Perou». Tesis de Doctorado de 3.er ciclo en Geografía. Université de Paris VII.
1983 *Pequeña propiedad, poder y economía de mercado. Acos, valle de Chancay.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

1984 «Aspectos de lo sobrenatural en Pampas-La Florida (Chancay)». *Anthropologica* 2: 247-270.

El libro de 1983 comienza estudiando, desde una perspectiva histórica, el proceso de apropiación de tierras: antes de la Colonia, en la colonización de los fundos desde el siglo XVI al XVIII y durante el siglo XIX. La segunda parte del libro trata de la pequeña propiedad privada entre 1890 y 1950 y de su relación con el poder. La parte final se consagra a la relación entre la fruticultura y la pequeña propiedad agrícola entre 1950 y 1979. El artículo de 1984 intenta ser un análisis de los relatos orales recogidos por Jorge Osterling (1984) en las comunidades campesinas de San Salvador de Pampas, San Luis de Chaupis y San Agustín de Pariac en 1980.

LOCKER, Hugues

1975 «Organisation communale et droits sur l'eau et la terre a San Juan de Uchucuanicu (Vallée du Chancay)». *Bulletin de l'Institute Francais d'Etudes Andines* IV. 1-2: 87-96.

1979 *Societé, culture et economie dans une communauté villageoise du Perou: San Juan de Uchucuanico*. París. Tesis de 3.er ciclo de Etnología. Université de Paris VII.

LOCKER, Hugues y J. PIEL

1975 «San Juan. Evolution historique». *Bulletin de l'Institute Francais d'Etudes Andines* IV. 1-2: 107-125.

MALAUSA, Jean Claude y George MARCHOUX

1978 *Compte-rendu de mission au Perou (San Juan-Huascoy)*. Clermont Ferrand: INRA.

MATOS MAR, José

1962 *Chancay: un valle innovador de la costa central*. Lima. Informe mecanografiado. 69h.

1964 «Las haciendas del valle del Chancay». *Revista del Museo Nacional* XXXIII: 283-395.

1967 *Movimientos y organizaciones campesinas en el valle de Chancay*. Mimeo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Proyecto: *Los movimientos campesinos en el Perú desde el siglo XVIII hasta nuestros días*. n.º 2. 15 pp.

1968a *Consideraciones generales sobre la situación social de la costa*. Lima. Informe mecanografiado. 66 h.

1968b *La dimensión diacrónica del pluralismo*. Lima. Informe mecanografiado. 40 h.

1968c *Los recursos de la micro-región: 1. La población.* Lima. Informe mecanografiado. 42 h.

1968d *Los recursos de la micro-región: 2. La tierra.* Lima. Informe mecanografiado. 42 h.

1968e *Micro-región y pluralismo.* Lima. Informe mecanografiado. 34 h.

1969 *La tenencia de la tierra en una micro-región de la costa central.* [Mimeo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Serie: *Estudios del valle de Chancay.* n.° 9]

1976 *Yanaconaje y reforma agraria en el Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

El artículo de 1964 estudia el proceso de formación y desarrollo de las haciendas en el valle del Chancay, la estructura actual de dichas haciendas y establece una tipología de ellas. Este artículo fue reproducido dos veces. Primero, y de forma parcial, en *Les problemes agraires des Amériques Latines* (París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1967), libro que recoge las actas de un coloquio internacional en el que también participaron Alejandro Ortiz Rescaniere, José María Arguedas, Rodrigo Montoya y Heraclio Bonilla. Fue reproducido luego, de manera completa, en un libro titulado *La hacienda en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967) en colaboración con Claude Collin-Delavaud y Henri Favre. Se trata, en realidad, de una separata del tomo XXXIII de la Revista del Museo Nacional y reproduce los mismos textos publicados entonces. En cuanto al libro de 1976, este estudia el proceso de «yanaconaje» en el valle del Chancay entre los años de 1900 y 1949, la configuración del «yanaconaje moderno» entre 1949 y 1964, y las relaciones entre esta institución y la reforma agraria desde 1964 a 1975.

Matos Mar, José y José Portugal Mendoza

1965 *El valle de Chancay (integración y cambios).* Lima. Informe mecanografiado. 75 h.

Matos Mar, José y William F. Whyte

1966 *Proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural. Objetivos, propósitos y primeros resultados.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de Cornell.

Se trata de un conciso informe del proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos que dirigieran Matos y Whyte con el apoyo de la Universidad de Cornell y del Instituto de Estudios Peruanos. En el libro se especifica la estructura orgánica y jerárquica, las fuentes de financiamiento, los plazos, los objetivos y las zonas de estudio que abarcaba el proyecto.

MELÉNDEZ, Myrta y Walter QUINTEROS
1964 *Estructura social del valle de Chancay*. Lima. Informe mecanografiado. 32 h.

MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio
1964a *Pacaraos*. Lima. Informe mecanografiado. 45 h.
1964b «Pacaraos: una comunidad en la parte alta del valle de Chancay». *Revista del Museo Nacional* XXXIII: 12-127.

El artículo de Emilio Mendizábal (1964b) es uno de los primeros textos publicados sobre las comunidades de la cuenca alta del valle de Chancay (capital del distrito del mismo nombre): Santa Lucía de Pacaraos. Lograda con el auspicio del Proyecto de Estudio de Cambios en la Sociedad Rural (cuyo director, Matos Mar, publica otro artículo en el mismo número sobre las haciendas de la costa del mismo valle), esta amplia descripción aborda los siguientes temas: reseña histórica, marcos geográfico y cultural, cambio cultural, estructura política, economía, conflictos y sistema religioso (en este orden). Aunque sigue la línea de los estudios publicados por el IEP (es de notar que toque el tema del cambio aun antes que los de estructura política y económica), el artículo de Mendizábal contiene datos muy interesantes sobre muchos aspectos sociales de la comunidad, y, en especial, sobre las creencias en torno a los espíritus de los cerros y a los ritos de la fiesta más importante del pueblo: el rodeo (además de algunas fotografías tomadas en 1962).

MONTOYA, Rodrigo
1963 *La estructura económica en la comunidad de Pacaraos*. Lima. Informe mecanografiado. 31 h.
1965a *Emigración en una comunidad campesina de la sierra de peruana: Pacaraos (motivaciones, procesos, consecuencias)*. Tesis de Bachillerato. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. 221 h.
1965b *La hacienda Esquivel*. Lima. Informe mecanografiado. 34 h.
1965c *La hacienda la Huaca*. Lima. Informe mecanografiado. 72 h.
1967a «Un exemple de migration interne au Perou: le cas de Pacaraos». *Colloque d'études péruviennes. Faculté des lettres Aix-en-Provence*. n.° 61.
1967b «Un cholo del cogollo». *Haravec* 3: 8-41.

Los artículos de 1965a, 1967a y 1967b giran en torno a la migración de los pobladores de Santa Lucía de Pacaraos a la capital de la República. El texto de 1967b, de hecho, reproduce una parte de la tesis (se trata del apéndice n.° 2) del autor.

MOXLEY, Bob
1965 *The «Image of the limited Good» in the Chancay valley*. Nueva York: Universidad de Cornell. Informe mecanografiado.

MURRUGARRA, Edmundo
1962 *La hacienda Chancayllo*. Lima. Informe mecanografiado. 15 h.

MURRUGARRA, Edmundo y Humberto RODRÍGUEZ PASTOR
1962 *La hacienda Esquivel*. Lima. Informe mecanografiado. 72 h.

NEY, Bertrand
1981 *Etude de la production de fruits dans les communautés de San Juan et Huascoy*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

NEYRA, Hugo
1962a «La vida cuotidiana en una comunidad indígena (1.ª parte). Comprensión en una aldea peruana. Pacaraos». En *Expreso*. Lima, domingo 26 de agosto de 1962. N.º 310, pág. 10.
1962b «La vida cuotidiana en una comunidad indígena (2.ª parte). Pacaraos o la silenciosa revolución de los pueblos andinos». En *Expreso*. Lima, martes 28 de agosto de 1962. N.º 312, pág. 10.
1962c «La vida cuotidiana en una comunidad indígena (3.ª parte: el futuro). Las comunidades: entre la cooperativa o la disolución». En *Expreso*. Lima, miércoles 29 de agosto de 1962. N.º 313, pág. 10.
1962d «La vida cuotidiana en una comunidad indígena (4.ª parte: el personaje). Abraham Miguel Dávila, alcalde y comunero». En *Expreso*. Lima, sábado 1 de setiembre de 1962. N.º 316, pág. 11.
Hugo Neyra fue uno de los alumnos del Instituto de Arqueología y Etnología que integró la expedición al valle del Chancay dirigida por José Matos Mar en 1962. Estos artículos constituyen la primera publicación sobre el valle del Chancay hecha por algunos de los participantes en el «Proyecto de Estudios de Cambios en Pueblos Peruanos» auspiciado por la universidad de Cornell y el Instituto de Estudios Peruanos. A pesar de que la presentación de los artículos declara que se realizarán cinco entregas,

solo cuatro aparecieron (en las páginas centrales del diario Expreso). Como se afirma en cada uno de ellos, el conjunto está pensado como un acercamiento a «los problemas, los personajes y la vida cuotidiana de una comunidad indígena de nuestros días». Esta serie de artículos causó revuelo en su tiempo debido a la mala acogida que tuvieron entre los pobladores de las comunidades visitadas (en especial entre los de Santa Catalina de Collpa). Alejandro Vivanco recogió testimonios de esta animadversión —debida, en parte, al hecho de ser tratados como «indígenas»— en su etnografía del valle.

Nué, Angélica

2000 «Percepciones y autopercepciones de ancianos en la comunidad de Santa Cruz de Andamarca». *Anthropologica* 18: 153-173.

La autora busca comprender el modo en que los pobladores de una comunidad campesina de la sierra de Lima (Santa Cruz de Andamarca, capital del distrito del mismo nombre) perciben a los ancianos del pueblo.

Oficina Nacional de Evaluación de los Recursos Naturales

1965 *Inventario de evaluación y utilización racional de los recursos naturales de la Costa: valle Chancay-Huaral.* Lima: ONERN.

Oliveros Delgado, Mónica, Rubén Ruiz Marticorena y Silvia Soriano Rivera

1999 *La comunidad de Santa Cruz de Andamarca.* Lima. Informe mecanografiado. Serie: Monografías de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialidad de Antropología. 37 fotos color.

Informe final del trabajo de campo realizado por los alumnos del Curso de Campesinado del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ordenanzas de regadío...

1906 *Ordenanzas de regadío de la comunidad de regantes del distrito agrícola de Palpa, provincia de Chancay, aprobadas por el supremo gobierno en 17 de agosto de 1906.* Lima: Imprenta Nacional de Federico Barrionuevo.

1906 *Ordenanzas de regadío de la comunidad de regantes del distrito agrícola de Chancay, provincia de Chancay, aprobadas por el supremo gobierno en 17 de agosto de 1906.* Lima: Imprenta Nacional de Federico Barrionuevo.

1906 *Ordenanzas de regadío de la comunidad de regantes del distrito agrícola de Huaral, provincia de Chancay, aprobadas por el supremo gobierno en 17 de setiembre de 1906.* Lima: Imprenta Nacional de Federico Barrionuevo.

1906 *Ordenanzas de regadío de la comunidad de regantes del distrito agrícola de Aucallama, provincia de Chancay, aprobadas por el supremo gobierno en 18 de setiembre de 1906.* Lima: Imprenta Nacional de Federico Barrionuevo.

Ortíz Gárate, Ingrid y Miguel Ángel Ruiz Ramírez

1999 *Comunidad campesina de Ravira.* Lima. Informe mecanografiado. Serie: Monografías de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialidad de Antropología. Contiene fotos.

Informe final del trabajo de campo realizado por los alumnos del Curso de Campesinado del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ortíz Rescaniere, Alejandro, Juan Javier Rivera Andía y Eduardo Linares

2001 «Ritos y canciones en torno a la identificación del ganado en el valle de Chancay. El rodeo de San Juan de Viscas». *Anthropologica* 19: 261-334.

Los autores describen las celebraciones en torno a la herranza en una comunidad del valle del Chancay: San Juan de Viscas (distrito de Pacaraos). La etnografía incluye numerosas canciones propias de estos ritos.

Osterling, Jorge

1973 «Inmigration and social mobility in Peru: the case of Juan Perez». *Kroeber Anthropological Society Papers* 47-48: 28-48.

1978a [1975] *San Agustín de Pariak. Tradición oral.* Huayopampa: Comunidad Campesina de San Agustín de Huayopampa (Huaral-Lima), Núcleo educativo comunal.

1978b «Migration and adaptation of huayopampino peasants in Lima, Perú». Tesis Doctoral. Department of Anthropology. University of California. Berkeley.

1979 «The 1979 peruvian disaster and the spontaneous relocation of some of its victims: ancashino peasants in Huayopampa». *Mass Emergencies* 4. 2.

1980a *De campesinos a profesionales, migrantes de Huayopampa en Lima.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1980b «San Agustín de Pariac: su tradición oral». *Debates en Antropología* 5: 189-224.

1981 *Patrones de migración en la comunidad de Huayopampa: perspectivas para la investigación.* Lima: Jornadas para el balance y perspectivas de la investigación social sobre la cuestión rural en el Perú (octubre).

1984 «Recopilación de cuentos en relación con lo sobrenatural en Pampas-La Florida». *Anthropologica* 2: 271-303.

El libro de 1980 estudia el proceso de migración, de adaptación a las ciudades y de migración de retorno de los campesinos de la comunidad de San Agustín de Páriac-Huayopampa (distrito de Atavillos Bajo) en dos períodos: entre 1900 y 1960, y entre 1960 y 1979. Los artículos de 1978a, 1980 y 1984 son, aunque breves, las tres recopilaciones (las dos primeras son casi idénticas) más amplias de la literatura oral en el valle del Chancay. Estas recopilaciones se llevaron a cabo en las comunidades campesinas de San Salvador de Pampas, San Luis de Chaupis y San Agustín de Pariac.

PACHECO, Tanya y Celia

1964 *La hacienda Jecuán.*Lima. Informe mecanografiado. 72 h.

PORTUGAL MENDOZA, José

1962 *Tenencia de la tierra en el valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 83 h.

1965a *El patrón de pueblos en el valle.* Lima. Informe mecanografiado. 46 h.

1965b *La irrigación de la Esperanza, el valle nuevo de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 130 h.

1966a *Estructura de la hacienda en el valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 117 h.

1966b *Hipótesis para el estudio de la irrigación de La Esperanza.* Mimeo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 15 pp.

1966c *Informe sobre las haciendas del valle bajo del río Chancay.* Informe mecanografiado. Instituto de Estudios Peruanos.

1966d *Tipología de las haciendas del valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 110 h.

1967a *La hacienda como empresa agrícola.* Lima. Informe mecanografiado. 48 h.

1967b *La irrigación de La Esperanza en el valle de Chancay. Intento de estratificación social.* Lima. Mimeo. Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad de Cornell. 49 pp.

1967c *La irrigación «La Esperanza» del valle nuevo de Chancay.* Tesis de Bachillerato. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

1967d *Yanaconaje en las haciendas del valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 63 h.

1968a *Los recursos de la micro-región: 3. La educación.* Lima. Informe mecanografiado. 33 h.

1968b *Población y sociedad en el valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 180 h.

1968c *Población del valle de Chancay: cuadros estadísticos.* Lima. Informe mecanografiado. 95 h.

PORTUGAL, José, Humberto RODRÍGUEZ y Carlos TINCOPA

1966 *Estudio de biografías en el valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 12 h.

QUINTEROS SALAZAR, Walter

1964 «El puerto de Chancay». *Cuadernos de Antropología* II. 2: 61-67.

1967 *El impacto de la industria pesquera en un valle de la costa central.* Lima. Mimeo. Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad de Cornell. Serie: Valle de Chancay. 59 pp.

El artículo de 1964 —publicado en la revista de los estudiantes de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos— es probablemente el único estudio realizado sobre el puerto de Chancay. Dentro del marco del Proyecto de Estudios de Cambios en Pueblos Peruanos, el puerto —ubicado a pocos kilómetros del centro económico y, luego, político del valle— recibió poca atención. El inusual estudio de Quinteros estudia el proceso de industrialización del puerto, el proceso de producción de la harina de pescado, y la presencia de pescadores serranos y de métodos de pesca artesanal.

RAGEAU, Remi

1981 *Compte-rendu de mission au Perou (San Juan-Huascoy).* Clermont Ferrand: INRA.

RAMÓN CÓRDOVA, César y Arcenio REVILLA CORRALES
1964 «Características generales de la irrigación La Esperanza». *Cuadernos de Antropología* II. 2: 78-82.

El artículo de 1964 —publicado en la revista de los estudiantes de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos— busca conocer las nuevas formas que adquiere la organización de la propiedad de la tierra, los patrones de poblamiento y el nivel de integración de los trabajadores en La Esperanza; y compara estos elementos con el tradicional sistema de las haciendas costeñas del valle del Chancay.

RAMÓN CÓRDOVA, César, Percy REVILLA y Arturo RUIZ
1963 *Informe etnológico sobre la irrigación de La Esperanza*. Lima. Informe mecanografiado. 107 h.

REVILLA CORRALES, Arcenio
1962 *La irrigación de La Esperanza*. Lima. Informe mecanografiado. 28 h.

REVILLA, Percy
1962 *Irrigación La Esperanza*. Lima. Informe mecanografiado. 14 h.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier
1999 «*Inishpaw* o muerte y añoranza del otro más entrañable». *Anthropologica* 17: 411-417.
2000 «Arrebatar y fecundar: aproximaciones a los significados y concepciones en torno a los ritos de marcación del ganado en una comunidad campesina de la cuenca alta del río Chancay». Tesis (Lic.). Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Ciencias Sociales.
2001 «Apuntes para una historia de la antropología en el Perú: los documentos de Alejandro Vivanco y una bibliografía de estudios etnológicos en el valle del Chancay». *Anthropologica* 19: 9-51.
2002a «Reseña de *Fiesta de moros y cristianos en el Perú* de Milena Cáceres Valderrama». *Anthropologica* 20: 367-368
2002b «Ritos agrícolas en el valle de Chancay. Testimonios sobre las celebraciones en torno a la limpieza de acequia recopilados cuarenta años después». *Anthropologica* 20: 309-332.

El artículo de 1999 transcribe un relato oral recogido en la comunidad de San Juan de Viscas (distrito de Pacaraos). La tesis del año 2000 describe y analiza los ritos en torno a la identificación del ganado en dos comunidades del distrito de Pacaraos: San Juan de Viscas y San Miguel de Vichaycocha. El artículo de 2001 pretende hacer un balance de los estudios hechos en el valle del Chancay desde la década de 1960.

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto

s/f *Informe sobre las haciendas del valle bajo del río Chancay.* Informe mecanografiado. Instituto de Estudios Peruanos.

1962a *La hacienda Caqui.* Lima. Informe mecanografiado. 61 h.

1962b *Haciendas en el valle de Chancay (generalidades).* Lima. Informe mecanografiado. 119 h.

1962c *La hacienda Miraflores.* Lima. Informe mecanografiado. 36 h.

1966a *Esquivel: hacienda en proceso de parcelación.* Lima. Informe mecanografiado. 185 h.

1966b *Hipótesis para el estudio de la hacienda Caqui.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1967 «Caqui: estudio de una hacienda costeña». Tesis de Bachillerato. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

2000 *Herederos del dragón. Historia de la comunidad china en el Perú.* Lima: Congreso del Perú.

El texto indicado en 2000 contiene un breve capítulo sobre los japoneses en el valle de Chancay (190-197), tema que también es tocado por Laussent (1983) para la comunidad de Acos.

ROMERO, Carlos

1928-35 «La fundación de Chancay». *Revista Histórica* 9 (entregas II y III): 381-387.

Se trata de una breve reseña de los documentos existentes respecto a la fundación de la villa de Arnedo, ciudad que más tarde sería llamada «Chancay».

ROQUEZ, Gladys

1968 *La ranchería de la hacienda Huando.* Lima. Informe mecanografiado. 73 h.

ROSTWOROWSKI, María

1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

El libro esboza la conformación y ubicación de los diversos señoríos indígenas que existieron en los valles de Lima y Canta (que hasta entonces había incluido la sierra de la actual provincia de Huaral) durante el arribo de los españoles. Con tal fin transcribe y ofrece numerosos documentos en torno a las poblaciones de la sierra de Lima.

SALVADOR RÍOS, Gregorio

1984 *Eine peruanische Bauergemeinschaft: Die Comunidad von Huascoy*. Göttingen: Edition Herodot-Sozilökonomische Schriften zur Ruralen Entwicklung.

1986 *Estructura y cambio de la sociedad campesina de Huascoy*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.

Salvador Ríos (1950) es —como Benavides Estrada— un claro ejemplo de la vinculación de las comunidades serranas del valle de Chancay con la sociedad nacional: hijo de campesinos de la comunidad de Huascoy, donde nace y pasa su infancia, escribe este libro que es producto de su tesis de doctor en sociología en Alemania. El texto, de corte sociológico, cuenta con el estímulo de los miembros del proyecto de estudio de cambios como Matos y Golte, y toca temas como derecho y uso de la tierra, estructura económica, migración y población.

SÁNCHEZ, Ana

1991 *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

El libro transcribe una selección de los papeles de la *Visita de las idolatrías, control de vida y costumbres*. Se trata de algunos registros de los procesos judiciales que afrontaba la gente común incluidos en la Sección de Hechicerías e Idolatrías del fondo documental del Archivo Arzobispal de Lima. La autora intenta aproximarnos a la sociedad popular peruana del siglo XVII a través de aquella que se encontraba dentro de los límites del corregimiento de Chancay entre los años 1660 y 1670. De los pueblos ubicados en dicho corregimiento, la actual provincia de Huaral —que abarca todo el valle del río Chancay— solo conserva las comunidades del distrito de Ihuarí.

SÁNCHEZ, Rodrigo

1967 *Los servicios en el valle de Chancay*. Lima. Informe mecanografiado. 21 h.

SCHOST, Alain

1979 *Essais agronomiques mis en place a San Juan et Huascoy et analyse des résultats*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

SCHOST, Claudine
1979 *L'élevage à Huascoy et San Juan: quelques précisions sur l'exercise 1978-79.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

SOBERÓN, Luis
s/f *Examen comparativo actitudinal entre emigrados y residentes (Pacaraos, Huayopampa).* Lima. Informe mecanografiado. 10 h.
s/f *Examen metodológico del trabajo de campo en el proyecto de migración y desarrollo en el valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 12 h.
1967 *Marco conceptual hipotético del estudio de migración y desarrollo en el valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 35 h.
1969 *La motivación migracional en las comunidades serranas.* Lima. Informe mecanografiado. 30 h.
1970 «Condiciones estructurales de la migración rural-urbana. El caso de las comunidades serranas del valle de Chancay. Costa central del Perú». Tesis de Bachillerato. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales.
1973 «Condiciones estructurales de la migración rural-urbana. El caso de dos comunidades serranas del valle del Chancay». *Revista Mexicana de Sociología* XXV. 2: 337-382.

SOTA, Claudio y Lorena TORD
1999 *Jecuán: informe final.* Lima. Informe mecanografiado. Serie: Monografías de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialidad de Antropología. Contiene 18 fotos color.
Informe final del trabajo de campo realizado por los alumnos del Curso de Campesinado del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

SOUFFEZ, Marie-France
1992 «La racraica o aracrayca». *Anthropologica* 10: 251-274.
Una de las pocas publicaciones que ha transcrito y analizado los materiales inéditos recopilados por José María Arguedas. Ofrece, además, quizá el único análisis serio de la literatura oral de la región a través de uno de sus relatos más característicos.

TARAZONA, Nancy
¿1986? «El proceso de diferenciación económica en la comunidad de Huascoy». Tesis de Economía Rural. Universidad Nacional Agraria de La Molina. Lima.

TEMPLE, Isabelle Irene
1976a *Estudio médico de tres comunidades de la sierra peruana (valle de Chancay). Huascoy, San Juan, La Florida, Pampas.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
1976b *Etude médicale de trois communauté de la sierra péruvienne. Huascoy, San Juan, La Florida.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

TINCOPA GARAYAR, Carlos
1963 *La familia Godoy Guerra (Aucallama).* Lima. Informe mecanografiado. 48 h.
1966 *La ranchería en las haciendas del valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 177 h.

URRISMENDI, Manuel Antonio de
1816 *Sermón panegírico moral al misterio de la invención de la Santa Cruz, que en la solemne festividad con que los mayordomos españoles honraron la memoria de la prodigiosa invención del Santo Cristo de Huamantanga, según creencia piadosa, dixo en su santuario el día 3 de mayo de 1816 el D. D. Manuel Antonio de Urrismendi, cura y vicario de la doctrina de Atabillos Baxos en la provincia de Canta.* Lima: por Don Bernardino Ruiz.

USSELMANN, Pierre
1977a *Présentation physique du versant de Pampas, San Juan et Huascoy á partir des études réalisées.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
1977b *Rapport scientifique annual: etude des collectivités paysannes des Andes Tropicales* (DGRST N.° 176.7.0937). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

VADILLO FUERTES, Rodolfo
1963 «Perfil pedagógico de la Provincia de Canta». Tesis de Licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Educación.

VALDIVIA PONCE, Oscar
1970 *Migración interna a la metrópoli: contraste cultural, conflicto y desadaptación*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Este ambicioso libro es el resultado de una investigación sobre la migración interna, llevada a cabo en las ciudades de Lima y Callao y en la comunidad campesina de Santa Lucía de Pacaraos (capital del distrito del mismo nombre). La perspectiva del libro indaga en cuestiones como la adaptación, la salud física y mental, el nivel económico, el lugar de procedencia, el origen cultural de los padres, el tiempo de residencia y los mecanismos de retorno del inmigrante. La séptima y última parte del libro está dedicada íntegramente a Pacaraos. Se presentan los resultados de las preguntas de un cuestionario elaborado por el proyecto y aplicado entre los pobladores de dicha comunidad.

VÁSQUEZ MARTÍNEZ, Ana María
1972 «La carretera y el cambio material en la comunidad campesina de San Pedro Cárac». Tesis de Bachillerato. Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Ciencias Sociales.

VILCAS PÁEZ, Máximo
2001 [1988] «Conozca mi pueblo. Comunidad campesina "San Juan de Viscas"». *Anthropologica* 19.

Este documento —escrito y editado por uno de los hijos ilustrados de la comunidad de Viscas— fue reproducido en la revista del departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Católica para ofrecer la visión que los intelectuales tienen de su propia comarca.

VILLALOBOS, Baltasar de
1800 *Método de curar tabardillos, y descripción de la fiebre epidémica, que por los años de 1796 y 97 afligió varias poblaciones del Partido de Chancay escrito de este Superior Gobierno y Real Acuerdo de Justicia por el doctor don Baltasar de Villalobos*. Lima: Imprenta Real de Telégrafos Peruano.

VILLAR CÓRDOVA, Pedro

1935 *Las culturas prehispánicas del departamento de Lima.* Lima: Municipalidad de Lima.

1962 «Las defensas militares precolombinas de las quebradas de los ríos Chancay y Chillón». En *Actas y trabajos del 2do congreso nacional de Historia del Perú.* Vol. II. Lima: Centro de Estudios Histórico Militares.

VILLARÁN, José Luis

s/f *La comunidad de indígenas de Huayopampa.* Lima. Informe mecanografiado. 67 h.

VILLIGER, F.

1979a «Añay, una fortaleza pre-colombina escondida». *Boletín de Lima* 1: 53-57.

1979b «Rúpac: la joya arquitectónica del reino de los atavillos». *Boletín de Lima* 3: 45-58.

1980 «Geografía del Perú (San Juan de Coto)». *Boletín de Lima* 6: 64-67.

Estos tres breves artículos de Villiger, que tratan de los restos arqueológicos de la cuenca alta del río Chancay y Chillón, contienen fotografías y referencias de comunidades como San Agustín de Pállac, San Salvador de Pampas y San Juan de Coto.

VIVANCO GUERRA, Alejandro

1963a *Investigaciones etnológicas en 27 comunidades de indígenas de la zona alta del valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 33 h.

1963b *«La champería» o relimpia de acequia en las comunidades indígenas de la zona alta del valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 27 h.

1963c *Ritos y creencias en el culto a los muertos, en las comunidades indígenas de la parte alta del valle de Chancay.* Lima. Informe mecanografiado. 7 h.

1988 *Cien temas del folklore peruano.* Lima: Editora Lima.

2001 «Una herranza en el valle de Chancay: San Juan de Viscas en 1963 (de los cuadernos de campo de Alejandro Vivanco)». *Anthropologica* 19.

Los breves informes de 1963 debieron ser presentados como alumno del curso que Matos Mar dirigía en el Instituto de Arqueología y Antropología de Universidad de San

Marcos. El libro de 1988, con prólogo de Mildred Merino de Zela, es el único publicado por Alejandro Vivanco. Esta obra es una compilación de cerca de la mitad de los artículos publicados en la revistas *Nikko* y *Ayacucho* desde 1960 y 1974, respectivamente. Contiene algunos artículos y fotografías sobre las comunidades de San Miguel de Vichaycocha, San Juan de Viscas, Santa Catalina de Collpa y Santa Lucía de Pacaraos. El texto publicado el 2001 es un breve fragmento de sus cuadernos de campo inéditos, sistematizado por nosotros como parte de esta investigación.

VIVIER, Michel
1979 *Compte-rendu de la mission en Bolivie (Ambana) et au Perou (San Juan).* Cayenne: INRA-CRAAG.

WAECHTER, Pierre
1975a *Observations phytoécologiques sur le versant occidental de Andes Centrales Péruviennes.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
1975b «Premiers éléments d'une approche écologique du versant de Pampas-La Florida-San Juan-Huascoy». *Bulletin de l'Institute Francais d'Etudes Andines* IV. 1-2: 41-67.
1977 *Carte des possibilités d'exploitiation agro-pastorale du milieu: communes de Huascoy, San Juan, Pampas-La Florida et notice correspondante (1/25000).* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

WILLIMAS, Lawrence K. y William F. WHYTE
1968 *Factores económicos y no económicos en el desarrollo rural. Contribución a una teoría integrada del desarrollo.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

WHYTE, William F.
1964 *First returns from the community survey program.* New York. Universidad de Cornell. Informe mecanografiado. 6 h.
1964 *Two highland communities.* Nueva York. Universidad de Cornell. Informe mecanografiado. 66 h.
s/f *Preliminary notes on surveys. La Esperanza and Aucallama.* Informe mecanografiado. 9 h.
s/f *Social change in the Chancay valley.* Informe mecanografiado. 12 h.

YOZA YOZA, Teodoro
1967 *Población y educación en el valle de Chancay*. Lima. Informe mecanografiado. 17 h.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
Teléf. 424-8104 / 332-3229 Fax: 424-1582
Mayo 2003 Lima - Perú

Próximas publicaciones del
Fondo Editorial de la PUCP

Arquitecturas en Conflicto
Frederick Cooper, Reynaldo Ledgard y Pedro Belaúnde (editores)
(en coedición con la Universidad de Columbia y la Universidad Politécnica de Madrid)

Homenaje a John Murra
Nathan Wachtel, Ana María Lorandi y Carmen Salazar-Soler (editores)

Introducción a la Antropología Histórica
Pierre Paolo Viazzo
(en coedición con el Instituto Italiano de Cultura)

Relación de las cosas acaescidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez de Vela entró en él
(Colección Clásicos Peruanos)
Mercedes de las Casas

Riqueza económica y pobreza política
Francisco Durand

Tawantinsuyu. El Estado Inca y su organización Política
Marti Pärssinen
(en coedición con el Instituto Francés de Estudios Andinos)

Fondo Editorial
Pontificia Universidad
Católica del Perú
Plaza Francia 1164 - Lima
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Este libro contiene la etnografía más completa de la herranza andina que se haya publicado hasta el día de hoy. Pero sus descripciones -atentas a los gestos, la distribución del espacio, los testimonios y las metáforas- no se limitan al presente, sino que abordan el pasado. Rivera Andía también ha recuperado gran parte del corpus de testimonios, fotografías y pentagramas que Alejandro Vivanco, el desconocido discípulo de José María Arguedas, dejara inéditos hace cuarenta años. La comparación de ambos retratos nos brinda, por vez primera, la oportunidad de estudiar con precisión el cambio cultural en el Perú a través de una región (la sierra de Lima), de una época (1962-2002) y de un fenómeno (el ritual) precisos. Este libro ofrece, además, una exégesis que nos acerca a los sistemas simbólicos religiosos que animan las celebraciones descritas. Completan el texto, una breve colección de textos nativos y cuentos populares recopilados en la región, seguida de dos exhaustivas bibliografías: una sobre la herranza en los Andes, y otra sobre el valle de Chancay. Estos trabajos son el resultado de los estudios que Juan Javier Rivera ha llevado a cabo como alumno, investigador y docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ISBN 9972-42-570-3