

GUILLERMO SALAS CARREÑO

LUGARES PARIENTES

Comida, cohabitación y mundos andinos



LUGARES PARIENTES
COMIDA, COHABITACIÓN Y MUNDOS ANDINOS

Fondo Editorial PUCP

GUILLERMO SALAS CARREÑO

LUGARES PARIENTES

Comida, cohabitación y mundos andinos

Fondo Editorial PUCP



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ

Centro Bibliográfico Nacional

305.8 Salas Carreño, Guillermo, 1973-
S17 Lugares parientes : comida, cohabitación y mundos andinos / Guillermo Salas Carreño.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
328 p. : il. col. ; 21 cm.

Bibliografía: p. 299-328.
D.L. 2019-01435
ISBN 978-612-317-454-5

1. Indígenas del Perú - Vida y costumbres sociales 2. Indígenas del Perú - Ritos y ceremonias 3. Relaciones humanas - Aspectos sociales 4. Minas y recursos minerales - Aspectos sociales - Perú 5. Cosmología indígena - Perú I. Pontificia Universidad Católica del Perú II. Título

BNP: 2019-008

Lugares parientes

Comida, cohabitación y mundos andinos

Guillermo Salas Carreño

© Guillermo Salas Carreño, 2019

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe / www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Foto de carátula: Guillermo Salas Carreño

Primera edición: febrero de 2019

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-01435

ISBN: 978-612-317-454-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900176

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

*Para Luis Machacca y Juan de Dios Huilca,
muchísimas gracias por tantas conversaciones y
tantos despachos que, articulados por muchos
equivocos, ocupan el corazón de este libro.*

*Para John Earls,
cuya pasión por el conocimiento y por
compartirlo con sencillez ha sido una permanente
inspiración.*

*Para Stéphanie y Angelo,
mi permanente gratitud por el constante regalo
de construir nuestra vida juntos. A Angelo,
gracias además por enseñarme que cuando llueve
los peces suben al cielo.*

Índice

Agradecimientos	11
Nota sobre la escritura en quechua	17
Introducción	19
1. Naturaleza-cultura	23
2. Mundos emergentes	30
3. Semiosis y presuposiciones ontológicas	36
4. Mundos múltiples copresentes	41
5. Prácticas andinas y teleologías de modernidad	48
6. Sobre el trabajo de campo	53
7. Plan del libro	61
Capítulo I	
Comida, cohabitación y socialidad	65
1. Comida y socialidad	65
2. Comida, cohabitación y parentesco	67
3. Extraños que se vuelven parientes	73
4. Parentesco, socialidad y formas de reciprocidad	77
5. Comida y celebración comunal	85
6. Dar de comer a un extraño	90

Capítulo II	
Muertos antiguos y recientes	91
1. Muerte y partida	92
2. Desaparecidos	111
3. Condenados	123
4. <i>Ñawpamachukuna</i>	137
5. Comida, cohabitación y ancestros	145
Capítulo III	
Los <i>ruwales</i> son parientes	147
1. Lugares y <i>ruwalkuna</i>	149
2. <i>Ruwales</i> parientes	152
3. Envarados en carnaval	169
4. Despachos urbanos	181
5. Padres generosos/castigadores inclementes	189
6. Descendencia, materialidad, sacralidad	197
Capítulo IV	
Montañas, hacendados, Estado	205
1. Perspectivismo amazónico y jerarquías entre <i>ruwales</i> y humanos	206
2. <i>Apus</i> y hacendados	220
3. Historia, vicuñas y burocracia	229
4. Democratización y poderes en tensión	241
Capítulo V	
Minería de socavón y minería de tajo abierto	253
1. Los mundos de la minería de socavón	256
2. Los mundos de las recientes minas de tajo abierto	268
3. Oponiéndose a la minería	280
4. Equívoco y estructura de la coyuntura	287
Conclusiones	293
Bibliografía	299

AGRADECIMIENTOS

Las ideas centrales presentes en este libro emergieron a través de tres grupos de conversaciones. El primero fueron las conversaciones, mediadas por la palabra impresa, con Catherine Allen a través de su libro *The Hold Life Has*. La lectura cuidadosa de esta etnografía influyó claramente en un segundo grupo de conversaciones importantes que inicié en 2002 con Juan de Dios Huilca, curandero que vive en San Jerónimo, Cusco, sobre las prácticas de hacer «despachos» —ofrendas de comida para los lugares— y su trabajo en relación a los «ángeles», como él suele también llamar a los *apus*. De la lectura del libro de Allen, emergieron muchas de las preguntas que hacía a Juan de Dios, como aquella sobre si el *apu* era el cerro mismo o más bien un espíritu que vivía en este. El tercer conjunto de conversaciones se dieron en el marco del seminario *Rethinking Kinship and Social Relations*, dirigido por Gillian Feeley-Harnik y Thomas Trautmann en 2005, en la Universidad de Michigan. Este seminario incluyó un conjunto de textos teóricos que fueron muy pertinentes para poder elaborar los argumentos que se presentan aquí. No es exagerado afirmar que el texto que preparé para ese seminario, elaborado sobre la base de las conversaciones que tuve con Juan de Dios, es la primera versión de este libro¹. Por esto, mi

¹ El año 2009, publiqué un fragmento de ese texto donde presento el argumento central de este libro (Salas, 2009).

profundo agradecimiento a Juan de Dios Huilca, Catherine Allen y Gillian Feeley-Harnik.

Un antecedente más antiguo de preguntas presentes en este texto fue la lectura, durante mis estudios de bachillerato en la PUCP de los años noventa, de un artículo pionero de John Earls (1973) —a quien está dedicado este libro— en el que discute cómo los *wamanis* estaban relacionados con los hacendados y con la burocracia estatal. Este artículo propone, mucho antes que estos temas estuvieran al centro de los debates de la antropología en los Andes o en otro lugar del mundo, el problema de entender cómo las prácticas que median las relaciones con no-humanos, a quienes se atribuye agencia e intencionalidad, se articulan con la política entendida como una actividad exclusivamente humana.

Estas ideas en su conjunto fueron expandidas y puestas a prueba durante el trabajo de campo para mi tesis doctoral que se llevó a cabo en las comunidades de Japu (Hapu, Paucartambo) y Ccamahuara (Qamawara, Calca) en la región del Cusco, entre mediados de 2007 y 2009. Agradezco a los comuneros y a sus autoridades por aceptar que lleve a cabo mi investigación doctoral en sus comunidades. En Japu, agradezco en particular a Luis Machacca y su esposa Martina, en cuya casa de Llusqapata viví durante los meses que estuve allí; gracias también a sus hijos, y ahora comadres y compadres, Fabián y su esposa Viviana, Florencia y su esposo Tomás, José y su esposa María, así como a Epifania y Francisco. Muchas gracias también al entonces presidente de la comunidad Francisco Apaza y a los hermanos Ignacio y Justino Apaza. En Ccamahuara, no puedo dejar de agradecer al entonces presidente de la comunidad Francisco Jancco y a doña Lucía, su esposa; a Tomás Cusiquispe y Juana Mendoza, en cuya casa me alojé mientras hacía trabajo de campo en la comunidad, así como a Wilfredo Cusiquispe y Ernesto Ccoyu y su familia. El trabajo de campo en Japu y Ccamahuara (Cusco) fue financiado por el *Rackham International Research Award* de la Universidad de Michigan y la *Doctoral Dissertation Improvement Grant* (0817712) de la National Science Foundation (EE. UU.).

De vuelta en Ann Arbor, mientras escribía mi tesis de doctorado (que, si bien está relacionada con este libro, no discute los mismos temas), pude desarrollar con mayor complejidad el argumento central de este libro gracias a la *Mary Ives Hunting and David D. Hunting Sr. Graduate Student Fellowship* del Institute for the Humanities de la Universidad de Michigan. Las primeras versiones de lo que vendrían a ser los capítulos IV y V de este libro los escribí gracias a la beca posdoctoral del Centre Interuniversitaire d'études et de Recherches Autochtones (CIÉRA) de la Universidad Laval, en Québec.

Debo agradecer en especial a los colegas y amigos que se dieron un tiempo para leer y comentar los borradores de los textos que ahora son parte de este libro. Bruce Mannheim leyó cuidadosamente la mayoría de capítulos que componen este libro en distintos tiempos y versiones y siempre fue muy entusiasta sobre la relevancia de la idea central que lo articula. Sus textos y su profundo conocimiento del quechua, así como sus múltiples sugerencias, críticas y comentarios a lo largo de estos años, han sido una permanente inspiración tanto durante mis estudios doctorales como en darle forma a este libro que culmina un periodo de investigación importante. Su amistad, apoyo y un continuo diálogo han sido cruciales en llevar adelante la publicación de los artículos que, expandidos y complejizados, forman este libro².

También debo agradecer especialmente a Gillian Feeley-Harnik por sus muchas observaciones y sugerencias al primer texto que emergió del seminario «Rethinking Kinship and Social Relations», así como la relectura y comentarios, siempre meticulosos, de borradores posteriores. Gracias a Jessaca Leinaweaver —cuyo trabajo es central para el capítulo I—, quien hace ya muchos años me dio sus comentarios a una versión inicial del texto donde desarrollaba el argumento central de este libro. Catherine Allen comentó varias versiones de casi la totalidad de este

² Una presentación resumida del argumento central de este libro fue incluida en un capítulo coescrito con él (Mannheim & Salas, 2015).

libro, siempre con mucha empatía, atención y en diálogo con su profunda experiencia de campo. Sus observaciones han sido tanto alentadoras como iluminadoras. Marisol de la Cadena, dados sus temas de investigación actuales tan cercanos —temática y geográficamente— a este libro, ha sido una interlocutora excepcional de la cual he recibido múltiples sugerencias y críticas desde que aceptó participar en el comité asesor de mi tesis doctoral. Estos diálogos han continuado y fueron fructíferos durante el seminario «Pensar en la política y la política de pensar» en la PUCP, en 2015. Gracias también a Claire Zimmerman, Daniel Hershenzon y Ari Friedlander por su entusiasmo y sugerencias con la versión de «Places are kin» presentada en el Institute for the Humanities de la Universidad de Michigan. Stuart Kirsch y Denise Humphreys Bebbington, con su amplia experiencia sobre minería, tuvieron la generosidad de comentar un borrador del texto, que ahora es el capítulo V. Muchas gracias también a Federico Helfgott, Angela Parker, Jorge Legoas, Emmanuelle Picoli, Anna Babel, Nafisa Essop Sheik, Stephen Sparks y Esteban Rozo, cuyos comentarios, sugerencias y críticas a borradores previos de algunos de los capítulos contenidos en este libro han servido para corregir, aumentar y clarificar las ideas del texto. Gracias también a los participantes del curso Naturaleza-Cultura que dicté el año 2015 en el pregrado de antropología de la PUCP y, en especial, a José Enrique Solano y Carlos Alberto Castro, quienes han sido asistentes en una investigación muy relacionada con los temas discutidos aquí. Sus preguntas, comentarios y observaciones me ayudaron a aclarar algunas ideas y modificar otras. Este libro lo he finalizado estando nuevamente en el seno de la PUCP ahora como profesor. En todos estos años, el diálogo y consejo de mis entonces profesores y ahora colegas, Gisela Cánepa y Alejandro Diez, Jeanine Anderson, Norma Fuller y Juan Ansión han sido inspiradores y enriquecedores. Ellos, los demás colegas de la especialidad y la comunidad antropológica de la PUCP han sido promotores de este proyecto de distintas formas e incluso sin ser del todo conscientes de ello. Muchas gracias.

Partes de este libro han sido presentadas ante diversos auditorios académicos cuyas preguntas, comentarios y críticas han contribuido a mejorarlo. Entre estos, debo mencionar el 53 Congreso Internacional de Americanistas llevado a cabo en la Universidad Iberoamericana (México, 2009); el Institute for the Humanities de la Universidad de Michigan (2010); el Departamento de Religión de la Universidad Wesleyan (2010); el Círculo Micaela Bastidas Phuyuqhawa, que reúne a los andinistas de la Universidad de Michigan (2011); la «Second Conference on Ethnicity, Race and Indigenous Peoples in Latin America and the Caribbean», llevada a cabo en la Universidad de California (San Diego, 2011); el coloquio anual del Centre Interuniversitaire d'études et de Recherches Autochtones (CIÉRA) de la Universidad Laval (2013); la conferencia «Social Change in Latin America: Past, Present, and Future» del Korea Institute of Latin America (LASAK) y el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Seúl (SNUILAS) (Corea del Sur, 2013); el 32 Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en Chicago (2014); y el seminario internacional «El retorno del parentesco» en la PUCP (2016).

Este libro está basado en un conjunto de artículos previamente publicados que han sido traducidos, revisados y extendidos. Estos son el artículo «Places are kin. Cohabitation, food and sociality in the Southern Peruvian Andes», publicado en *Anthropological Quarterly*, que corresponde, expandido, a los capítulos I y III (Salas, 2016). El capítulo «On Quechua Relatedness to Contemporary and Ancient Dead», que es parte del libro *Non-humans in Amerindian South America* bajo el sello Berghahn Books (Salas, 2018), sustancialmente expandido, constituye el capítulo II, el cual incluye una sección sobre desaparecidos que no está presente en el texto en inglés. El artículo «Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'État. Les allégeances des montagnes dans le sud des Andes péruviennes (1930-2012)», publicado en *Recherches Amérindiennes au Québec*, corresponde, expandido, al capítulo IV (Salas, 2012a). El texto de este libro contiene una sección sobre perspectivismo amazónico que

no está presente en el texto en francés. El artículo «Mining and the living materiality of mountains in Andean societies», publicado en el *Journal of Material Culture*, constituye el texto inicial que traducido y expandido ha dado forma al capítulo V (Salas, 2017). Las traducciones iniciales del inglés fueron llevadas a cabo por Adriana Soldi gracias al financiamiento de la Dirección de Gestión de la Investigación de la PUCP. Agradezco también a la Dirección Académica del Profesorado y al Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP por el periodo de docente investigador mediante el cual pude concluir este libro.

Mi madre, Gloria Carreño, ha sido una interlocutora constante sobre los temas que se discuten en este libro, así como asesora *ad honorem* en mis muchas consultas sobre aspectos pragmáticos del quechua. A ella y a mi padre, David Salas, quien falleció el año 2010, les agradezco que hayan abierto las puertas de su casa para recibir periódicamente a mis compadres de Japu durante mi trabajo de campo. En estos contextos, ella no solo fue una anfitriona excepcional sino también una animada conversadora en las sobremesas en quechua, gracias a cuyas intervenciones muchos temas importantes emergieron de forma imprevista. Obviamente, las gracias que les debo a ambos exceden largamente lo que menciono en estas líneas.

Stéphanie Rousseau, mi compañera, ha sido una entusiasta de este libro desde que leyó sus primeras versiones hace ya muchos años. Sin su apoyo constante y sus recomendaciones prácticas para no ceder a los deseos de seguir revisándolo, este no habría podido ser concluido. Sería imposible dar las gracias suficientes a Stéphanie y a Angelo, nuestro hijo, por las innumerables formas en que constituyen mi vida.

NOTA SOBRE LA ESCRITURA EN QUECHUA

La escritura en quechua sigue los lineamientos dados por la resolución ministerial 1218-85-ED del Ministerio de Educación, emitida en 1985, y el «Acta de Acuerdos del Evento Nacional para la Implementación de la Escritura de la Lengua Quechua», enmarcada en la resolución antes mencionada, liderada por la Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural del Ministerio de Educación de 2014.

Si bien el grueso de los textos citados en este libro está en quechua Cusco-Collao, en el caso de otros tipos de quechua, la ortografía sigue el uso de la zona de donde proviene el texto, de acuerdo a la variante regional (por ejemplo, se escribe *kuyaq* en material que ha emergido en los contextos del quechua Ayacucho-Chanka y *khuyaq* para contextos donde se habla el quechua Cusco-Collao). Las citas en quechua provenientes de textos escritos siguen la ortografía de la fuente, si es que no se hace una aclaración al respecto en una nota al pie de página.

Respecto a los préstamos del castellano, reconozco dos casos. Aquellas palabras castellanas o palabras quechuas compuestas que incluyen hispanismos, cuyo objeto emerge claramente del quechua en un grado tal que en castellano ha sido notablemente alterado, las escribo con ortografía quechua. Muchas de estas palabras son «equívocos» que articulan mundos, en el sentido usado por Viveiros de Castro (2004) y que es explicado en la «Introducción» (ver sección «Mundos múltiples copresentes»).

Escribo estas palabras con ortografía quechua de modo que el equívoco se haga evidente en lugar de que pase desapercibido. Por ejemplo, si bien el término «*ruwab*» es un hispanismo proveniente de «lugar», el referente del primero es radicalmente distinto del segundo; algo parecido sucede entre las palabras «*tira*» y «tierra». Esto también está presente en palabras compuestas que incluyen hispanismos, como es el caso de *altumisayuq*.

Hay otros préstamos del castellano que han conservado aproximadamente sus objetos en el quechua. Estas palabras las escribo conservando la ortografía castellana. Por ejemplo, escribo «pero» y no «*piru*», o «claro» y no «*klaru*».

Respecto a los topónimos, he conservado la escritura en castellano de los lugares de circunscripciones políticas hasta el nivel distrital y de algunos lugares ampliamente conocidos por su escritura en castellano. Por ejemplo, escribo Quispicanchis y no *Kispikanchis*, Ausangate y no *Ausanqati* (u otra versión). Para los nombres de comunidades campesinas, conservo el uso que hacen los comuneros y que sigue la escritura inscrita en los documentos oficiales de la comunidad e incluyo entre paréntesis la escritura en quechua la primera vez que uso la palabra. Para los topónimos más locales utilizo la ortografía quechua.

Para quechuismos en el castellano, utilizo la escritura en esta lengua mencionando, de ser relevante, la posible etimología quechua de la palabra. Por ejemplo, uso «pongo» y no «*punku*» o «*punkuq*». La asociación de esta palabra con el sistema de haciendas está profundamente asociada a su escritura castellana que más bien se pierde en su escritura quechua.

INTRODUCCIÓN

El argumento central de este libro se puede resumir en dos ideas. En primer lugar, sobre la base de investigaciones que muestran el lugar central de las prácticas de provisión de comida y cohabitación en la construcción del parentesco en los Andes, el libro extiende este enfoque para mostrar cómo, de formas heterogéneas, muchas maneras de interacción social, más allá de aquellas con los parientes cercanos, están construidas a través de dichas prácticas. Estas performances median no solo las relaciones entre parientes cercanos, sino también aquellas con parientes lejanos, vecinos, conocidos, paisanos, extraños, así como con los muertos.

La segunda idea que articula el libro extiende estas lógicas implícitas en la construcción de relaciones sociales más allá de los seres humanos; en particular, muestra cómo estas lógicas están presentes en la construcción de las relaciones entre seres humanos y chacras, casas, pastizales, lagunas, montañas, plazas, calles y, en general, cualquier lugar con nombre propio. Estas relaciones están igualmente mediadas y construidas a través de prácticas de provisión de comida y cohabitación. Así, estas sociedades no están restringidas a seres humanos, sino que suponen necesariamente relaciones con lugares. Estos emergen como seres sociales que, en tanto tales, tienen pensamientos, capacidades de acción, emociones e intenciones. Estos seres tienen la capacidad de mantener y cultivar relaciones o cortarlas cuando no son correspondidas y, dependiendo de su materialidad, tienen

la capacidad de nutrir o de destruir. Las relaciones entre los seres humanos y los lugares donde estos viven, trabajan o transitan están construidas a través de prácticas que actualizan las mismas nociones mediante las cuales se construyen las relaciones sociales humanas. De este modo, este análisis propone una lectura de la lógica práctica que media las relaciones y la emergencia de seres como *apus*, *wamanis* o *pachamamas*, entendiéndolos como miembros de una sociedad que excede a lo humano.

Estos lugares con nombre propio y a los que se atribuye agencia e intencionalidad claramente exceden lo que de manera normal se entiende por «lugares», de modo que para marcar esta diferencia uso el término *ruwales* para referirme a estos seres. *Ruwal* es un hispanismo en quechua construido justamente a partir del castellano «lugar». Este o su plural —*ruwalkuna*— es usado en algunas comunidades cusqueñas justamente para referirse genéricamente a estos seres. Presento este término y lo empiezo a usar en el capítulo III (en la sección «Lugares y *ruwalkuna*»).

Es importante subrayar que estas formas de construir relaciones sociales o de parentesco no se encuentran aisladas de las formas dominantes; esto es, aquellas basadas en una sociedad restringida a lo humano en la que el parentesco se funda en la reproducción sexual y la descendencia. Estas formas dominantes están inscritas también en prácticas cotidianas y, crucialmente, en aquellas inscritas en las instituciones estatales. Por esto mismo, las formas de construcción de socialidad que exceden a lo humano a las que presta atención este texto se encuentran copresentes y en muchos casos en tensión, negociación o conflicto con las formas dominantes inscritas en la ley y las instituciones estatales. Estas formas de socialidad son en gran medida impensables desde las instituciones dominantes. Enfrentadas a estas formas de socialidad que exceden los mundos de las instituciones dominantes —por ejemplo, montañas con agencia e intencionalidad—, estas son usualmente traducidas y reducidas a categorías aceptables. De este modo, las montañas con agencia e intencionalidad de los mundos andinos son entendidas como cuestiones relativas a la

religiosidad andina, a las creencias y a ciertas particularidades culturales que no tienen mayor relevancia en el mundo real.

En este libro, a través de prestar atención a las prácticas mediante las que emergen, por ejemplo, montañas con agencia e intencionalidad, se busca entenderlos más allá de estos marcos a los que usualmente se los traduce: la religión, las creencias o lo cultural (entendido como inmaterial). Considerando que las formas de parentesco y socialidad fundadas en la cohabitación y la provisión de comida crean relaciones reales entre seres humanos y que esta lógica es exactamente la misma presente en las relaciones entre humanos y montañas, planicies o avenidas, este texto busca explorar cómo es que esta socialidad, más allá de lo humano, se articularía en mundos concretos y copresentes con aquellos de la sociedad dominante. Si en los heterogéneos mundos andinos estos seres emergen como actores sociales, ¿cómo interactúan con los seres humanos y sus distintas instituciones como, por ejemplo, las instituciones estatales?, ¿cómo se relacionan con corporaciones mineras cuya principal actividad es justamente extraer metales de montañas a través de socavones y tajos abiertos?

Como es evidente en las alusiones a la *pachamama* o madre tierra en las relativamente recientes constituciones de Ecuador y Bolivia y en la forma como un expresidente peruano calificó como «animismo primitivo» a las menciones de *apus*¹ —en protestas contra proyectos mineros²—, estos seres que emergen en mundos andinos y que claramente exceden las nociones de realidad de la sociedad dominante se tornan cada vez más visibles en la esfera pública. Y, de manera crucial, esta visibilidad se da no solo en contextos de prácticas indígenas que suelen ser presentadas como patrimonio cultural susceptible de ser utilizado como recurso turístico en

¹ *Apu* (quechua): título honorífico que suele ser traducido como «señor» y que actualmente es usado en el sur andino peruano casi exclusivamente para referirse a las montañas en tanto seres animados.

² Ver las declaraciones brindadas en junio de 2011 por el entonces presidente Alan García (García, 2011).

el marco de un multiculturalismo neoliberal, sino que cada vez de forma más clara las prácticas hacen referencia a que estos seres se performan en coyunturas de conflictos sociales (De la Cadena, 2010).

Este libro constituye, por un lado, una propuesta analítica (en sus tres primeros capítulos) y, por otro, una serie de comparaciones históricas (en los dos últimos). La propuesta analítica está centrada en cómo caracterizar la emergencia de formas de socialidad andina que van más allá de lo humano, prestando atención a un conjunto de prácticas performadas en distintas comunidades andinas, principalmente de la región del Cusco. El texto elabora cómo la provisión de comida y la cohabitación median la construcción de relaciones sociales, más allá del parentesco próximo (capítulo I) y con distintos tipos de muertos (capítulo II). Luego, muestro cómo las prácticas de provisión de comida y cohabitación también están presentes en la construcción de las relaciones con montañas, lagunas, campos de cultivo y todo lugar que tenga nombre propio, los cuales emergen como seres con agencia e intencionalidad; es decir, como *ruwales* (capítulo III).

Las comparaciones históricas que se dan en el libro consisten en proponer —usando evidencia fragmentaria presente en etnografías realizadas a lo largo del siglo XX y en mi propio trabajo de campo— algunas formas de interpretación de las diferentes maneras cómo las montañas se relacionaban con los hacendados y las instituciones estatales antes y después de la reforma agraria (capítulo IV) y, por otro lado, comparar las lógicas de relacionamiento entre las montañas y la minería de socavón antes del reciente *boom* minero, por un lado, y la reciente minería de tajo abierto, por otro (capítulo V).

A continuación, presentaré algunas discusiones que brindan un marco teórico más amplio, necesario para contextualizar los diálogos propuestos en los capítulos que siguen.

1. NATURALEZA-CULTURA³

Los estudios de ciencia, tecnología y sociedad (STS, por sus siglas en inglés) han sido importantes en mostrar el carácter histórico, contingente y construido de la dicotomía naturaleza-sociedad o naturaleza-cultura, y cómo está relacionada con la emergencia de lo que llamaré «mundos modernos». Estos estudios muestran cómo esta dicotomía, tal como se la entiende y vive en los mundos modernos, es una construcción relativamente reciente que emergió en un contexto sociopolítico particular —el siglo XVIII europeo— como parte de una gran transformación que comprende fenómenos como el capitalismo, los estados nación, el racismo y el segundo colonialismo europeo. Actualmente, los mundos modernos se encuentran presentes en todo el planeta, interrelacionados en complejas redes globales que involucran a las élites sociales, políticas y económicas de prácticamente todos los estados contemporáneos⁴.

El trabajo de Bruno Latour ha sido particularmente influyente al mostrar el contexto de emergencia de esta dicotomía y la cocreación de los ámbitos de la ciencia y la política modernas. Latour, reinterpretando la investigación de los historiadores de la ciencia Steven Shapin y Simon Schaffer (1985), muestra cómo la disputa entre Hobbes y Boyle era alrededor de las fuentes legítimas de autoridad y el conocimiento que sucedía antes de que emergiera y se consolidara la diferenciación entre la ciencia y la política modernas. Mientras Hobbes se esforzaba por formular una teoría política en la cual se eliminaba toda fuente de autoridad que no proviniera de la cesión de la libertad individual de los súbditos en

³ *At the Mountains' Altar*, de Frank Salomon (2018), salió de imprenta cuando ya había concluido las revisiones finales de este libro. Dados los muchos temas comunes que tienen aquel trabajo con este, particularmente la discusión presente en el capítulo VI y su diálogo con el texto que publiqué con Bruce Mannheim (Mannheim & Salas, 2015), lamento no haber podido integrarlo a las discusiones presentes en este libro y sobre todo a esta y las siguientes secciones de la introducción.

⁴ Para visiones sobre la emergencia de los mundos modernos, ver Blaser (2010), Coronil (1996), Polanyi (1957), Quijano (1997), Wallerstein (1974), entre otros.

favor del soberano, Boyle creaba un pequeño contexto artificial —el experimento científico— en el que unos pocos testigos construían una nueva forma de autoridad sobre el mundo. Esta disputa fue parte de la emergencia de las esferas independientes de la ciencia y la política modernas, asociadas respectivamente a aquellas también independientes de la naturaleza y la sociedad. Los mundos modernos emergen a través de, por un lado, lo que Latour (1993) llama el «trabajo de purificación»: un permanente afán por mantener separadas la naturaleza y la sociedad, los no-humanos a ser representados por la ciencia de los seres humanos a ser representados en la política, los objetos sin agencia estudiados en los experimentos científicos y los sujetos con agencia capaces de negociación política. El trabajo de purificación debe ser permanente, pues siempre lo que se clasifica como naturaleza emerge mezclado de manera inevitable a aquello que se clasifica como social o cultural. El trabajo de purificación tiene que ser constante debido a que su objetivo es imposible. No se puede separar efectivamente la naturaleza de la sociedad, los objetos de los sujetos, lo material de lo ideal⁵. En paralelo al explícito trabajo de purificación, los mundos modernos suponen también un constante «trabajo de mediación» que consiste en prácticas que activamente mezclan a los no-humanos de la naturaleza con los humanos que constituyen la sociedad, creando constante e inevitablemente lo que Latour llama «híbridos». Esto siempre se ha venido dando, ocurre en el fenómeno mismo de la socialización de cualquier ser humano o en fenómenos más llamativos como la permanente necesidad de nuevos antibióticos, la clonación, los organismos genéticamente modificados o el calentamiento global. De acuerdo a Latour (1993), es justamente la combinación del trabajo de purificación que niega la existencia del trabajo de mediación lo que ha permitido que los modernos, en un lapso relativamente corto,

⁵ Más adelante, se hablará sobre la imposibilidad de la purificación en relación a la mediación semiótica.

hayan intervenido y modificado el ambiente de formas masivas, radicales, sin precedentes y probablemente irreversibles. Esta combinación:

[...] proveyó a los modernos la audacia de movilizar cosas y personas en una escala tal que de otra forma habrían rechazado. Esta modificación de escala no fue lograda —como se piensa— por la separación de los humanos y no-humanos sino, por el contrario, por la amplificación de sus relaciones. [...] La unión entre el trabajo de purificación y el de mediación engendró a los modernos, pero estos atribuyen su éxito solo al primero (Latour, 1993, p. 41; traducción mía).

Esto ha llevado a que hoy se discuta la actividad humana de los modernos o de los mundos capitalistas como una fuerza capaz de moldear geológicamente el planeta, poniendo en peligro la misma configuración ecolimática que ha permitido el florecimiento de la especie humana y de las muchas otras formas de vida presentes. La discusión sobre una nueva era geológica llamada Antropoceno y la disputa de este nombre con aquel del Capitaloceno tiene en su núcleo la atribución de responsabilidad de la crisis ambiental actual al capitalismo y a quienes se benefician de este (Chakrabarty, 2009; Haraway, 2015).

Los mundos modernos necesitaron también relegar a Dios a la intimidad de la conciencia del individuo, aislándolo tanto del laboratorio científico como de la deliberación política (Latour, 1993). Es justamente por este alejamiento de Dios de las nacientes esferas de la ciencia y de la política que, recién en el siglo XVIII, emerge la categoría «religión» tal como se la entiende en la actualidad: un sistema de creencias e instituciones en relación a lo sobrenatural o lo divino (Smith, 1991). A través de la emergencia del campo social de la religión, es posible distinguirla de la ciencia y de la política, cuando antes ni siquiera existía una categoría para poder señalar qué era o no religioso y cuando quienes mediaban las relaciones con Dios se encontraban en el centro de las disputas por el poder y el conocimiento.

La primera gran división moderna entre humanos (sociedad) y no-humanos (naturaleza) está articulada en una concepción de los primeros inmersos en un proceso progresivo de dominio de la naturaleza y una concepción unilineal del tiempo. En este proceso, la vanguardia civilizatoria la llevarían los modernos que, desarrollándose primero en Europa, habrían llevado el progreso al resto del planeta (Blaser, 2010). En este tipo de narrativa, se tiene la concepción de una Europa autopropulsada, desarrollada autónomamente, que desconoce las relaciones coloniales que articulaban a las sociedades europeas con muchas otras sociedades en el resto del mundo y que fueron fundamentales en el desarrollo del capitalismo en Europa (Coronil, 1997). Esta forma de entender el tiempo asociado al progresivo dominio de la naturaleza es lo que Chakravarty llama «historicismo»:

[Este] permitió la dominación europea del mundo en el siglo XIX [...] Es lo que hizo que la modernidad o el capitalismo se viera no simplemente como algo global sino como algo que vendría ser global en el tiempo, por haberse originado en un lugar (Europa) y luego haberse expandido fuera de este. [...] Diferentes nacionalismos no-occidentales luego producirían versiones locales de la misma narrativa, reemplazando 'Europa' por algún centro localmente construido (Chakravarty, 2000, p. 7; traducción mía).

Esta narrativa teleológica de la modernidad está inscrita en el mismo término «premoderno», que implica la necesaria articulación temporal entre quienes son modernos y quienes aún no lo son. Estos últimos están localizados en el pasado de los modernos, negándoseles contemporaneidad (Fabian, 1983). El inevitable paso del tiempo estaría asociado a una necesaria conversión futura e irreversible a la modernidad.

Esto último señala la segunda gran división, aquella entre modernos y no-modernos. Una vez construidas la naturaleza y la sociedad como esferas necesariamente separadas, los modernos empezaron a ver a aquellos que no reconocían esta diferencia como personas esclavizadas por sus falsas

creencias —por ejemplo, atribuir agencia a objetos; es decir, no reconocer la diferencia entre sujetos y objetos, o confundir significante y significado—. Aquellas prácticas que no se fundaban en la dicotomía naturaleza-sociedad fueron caracterizadas como simples creencias, supersticiones, expresiones de religiosidad primitiva que serían superadas de manera inevitable por la luz de la ciencia.

La construcción de los no-modernos como premodernos —es decir, como personas esclavizadas por sus falsas creencias que necesitaban ser liberadas por la Ilustración— fue crucial en la legitimación del colonialismo moderno europeo. Es importante subrayar que esta narrativa tiene una profunda raíz religiosa en la que se funda su legitimidad moral. Tanto la colonización española, que se inició a fines del siglo XV, como la colonización moderna, se legitimaron en narrativas morales. En la primera, los colonizadores tenían la obligación moral de convertir a los infieles librándolos de la esclavitud de sus falsas creencias y dándoles la oportunidad de salvar sus almas a través de la luz de Cristo. En el siglo XIX, los colonizadores tenían la obligación moral de convertir a los no-modernos librándolos de la esclavitud de sus falsas creencias a través de la luz de la ciencia y la civilización (Keane, 2007; Mannheim, 1989)⁶. Esta visión es patente hasta la actualidad, tal como, por ejemplo, lo elabora Jameson:

Aún está muy presente la idea que la modernidad está asociada a cierta única forma de libertad occidental. Esta noción de libertad se refiere a algo subjetivo, a una modificación fundamental de la

⁶ Las sociedades andinas, a diferencia de otros espacios colonizados por Europa recién en el siglo XIX, tienen la complejidad que haber sido moldeadas por ambos tipos de colonialismos: el primero, fundado en el imperativo moral de la evangelización, y el segundo, fundado en el imperativo moral de la civilización moderna. Estos cambios en las formas de colonialismo prevalentes están asociados y superpuestos de formas complejas a los cambios políticos del régimen colonial español al régimen republicano. Ver, por ejemplo, los cambios en las formas de diferenciación social entre la colonia y la República (Méndez, 2011; Orlove, 1993).

conciencia. Muy pocas veces se menciona cómo fue esta antes de estos cambios, sin embargo, uno puede asumir que la otredad del premoderno iba necesariamente de la mano con una ausencia de libertad, con obediencia. Debía tener la sujeción de una mentalidad de esclavo y una vida irredimiblemente subalterna (Jameson, 2002, p. 53; traducción mía).

La dicotomía naturaleza-cultura y su estricta separación suponen la preexistencia de la naturaleza y su independencia de las prácticas humanas. Esta idea se encuentra en el corazón mismo de muchas de las prácticas que constituyen los mundos modernos, incluidas sus heterogéneas disciplinas de conocimiento. Por ello es muy difícil ponerla en suspenso y poder intentar pensar o imaginar la posibilidad de la existencia de otros mundos⁷. Esta realidad, que preexiste a los seres humanos, es por lo general (con la excepción de algunas teorías científicas como la mecánica cuántica) asumida implícitamente como independiente de las acciones de los seres humanos. Esta independencia está, a su vez, muy relacionada al presupuesto de su singularidad. La naturaleza, el mundo, la realidad es asumida como singular y, en relación a dicha singularidad, es que se construyen muchas perspectivas culturales (De la Cadena, 2015; Law, 2004; Law & Mol, 2002).

Dado que se asume que la naturaleza es singular y que el conocimiento y dominio sobre ella es progresivo, se sigue que existen formas de conocimiento que interpretan y explican más apropiadamente la naturaleza que otros. Con este conjunto de presupuestos, resulta obvio que los conocimientos científicos son superiores a formas no-modernas de conocimiento y corresponden más fielmente a la realidad externa, preexistente e independiente a los seres humanos. Debido a esta configuración, aquellas prácticas que exceden o contradicen la singularidad dictada por las prácticas a las que se les reconoce autoridad científica son explicadas en términos de creencias que, más allá de los discursos multiculturalistas

⁷ Sobre lo impensable, ver Trouillot (1997) y, sobre lo inconcebible, Povinelli (2001).

sobre respeto y tolerancia a la diferencia, están subordinadas a la realidad singular (De la Cadena, 2015, p. 168; Povinelli, 1995).

Otra forma de cuestionar la noción de realidad singular y preexistente puede ser articulada a partir el trabajo del filósofo Willard van Orman Quine (1969) y su elaboración sobre relatividad ontológica. Quine critica lo que llama el mito de entender el lenguaje como «un museo en el cual los objetos exhibidos son los significados y las palabras sus etiquetas» (Quine, 1969, p. 27; traducción mía). Dentro de esta teoría «museográfica» del significado, la traducción entre dos lenguajes consistiría simplemente en reemplazar unas etiquetas por otras, pues asume que los objetos exhibidos son idénticos entre distintos lenguajes. Esto es falaz puesto que el mundo no contiene entidades a priori que son simplemente nombradas (Keane, 2007; Mannheim, 2015). Las palabras y los conceptos, en cualquier lenguaje, solo tienen sentido dentro de teorías más amplias sobre el mundo (ontologías) que permiten que estas sean usadas en formas peculiares. Por ejemplo, la misma gramática del quechua rutinariamente presupone que cosas u objetos son agentes, de modos que no pueden ser directamente traducidos al inglés o al castellano debido a que la ontología de la agencia presente en estos últimos es fundamentalmente distinta a aquella del quechua (Mannheim & Salas, 2015).

Un mundo particular emerge en la relación continua y cotidiana inscrita en prácticas entre las estructuras conceptuales, presentes en el lenguaje y en otras formas semióticas, y la materialidad de las cosas de dicho mundo. Entonces, un mundo particular no preexiste a las relaciones, sino que emerge de aquellas que se establecen en las prácticas. Es por esto que Quine (1969, p. 1) sostiene que la emergencia de una entidad —proceso que llama «entificación» (*entification*)— no ocurre en la cosa en sí misma, sino en la relación y, por eso, «la *entificación* empieza a cierta distancia [de aquello que emerge como una entidad]» («*entification begins at arm's length*»).

2. MUNDOS EMERGENTES

Frente a estas ideas respecto a la realidad preexistente y singular, los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad y en especial aquellos asociados a la teoría Actor-Red (ANT, por sus siglas en inglés) han ido elaborando análisis etnográficos de prácticas que construyen lo que se suele considerar hechos dados y preexistentes a estas prácticas; por ejemplo, las conclusiones a las que se llega a través de experimentos científicos. Estos estudios sostienen que las prácticas científicas no son simplemente formas de descubrir algo preexistente, sino que construyen aquello que «descubren» a través de formas situadas de interacciones entre científicos, otros humanos y la materialidad de las cosas que manipulan. A través de estas prácticas, se relaciona o ensambla una gran multiplicidad de agentes, humanos y no-humanos, tales como investigadores, inversionistas, laboratorios y sus complejos equipos, muestras y especímenes, reactivos, instrumentos, revistas especializadas, etc., de cuya interacción emerge la construcción de los hechos científicos (Haraway, 1989; Latour, 2007; Law, 2004). Este es precisamente el tema de la etnografía de Latour y Woolgar (1986) sobre la construcción de los hechos científicos en un laboratorio del Salk Institute en California. En ella se presta atención a las prácticas cotidianas de los científicos y cómo estas van traduciendo aquello que se hace en el laboratorio en anotaciones que a su vez se van transformando en artículos de investigación que son publicados y distribuidos a través de revistas especializadas a la comunidad de científicos. A través de estas largas cadenas de prácticas, no solo se producen los hallazgos de los experimentos, sino que también estos se inscriben como hechos científicos. Crucialmente, estos últimos son presentados liberados de las circunstancias de su producción; es decir, de toda agencia humana y de la compleja red de instituciones, objetos y equipos que han intervenido con los científicos en su producción. Es importante subrayar que Latour y Woolgar no niegan que los resultados de estos procesos sean hechos, pero subrayan que no se encuentran «allá afuera» en una realidad preexistente, sino que son

construidos a través de estas prácticas. Para referirse a este tipo de proceso, Latour (2009b) ha elaborado el neologismo «faitiche» (combinando las palabras francesas *fait* [hecho] y *fétiche* [fétiche]), con el cual subraya que lo que produce la ciencia son hechos —y no falsedades o ficciones—, pero que estos son al mismo tiempo fetiches (esto es, construcciones).

Estos trabajos proponen una perspectiva analítica en la que aquello que asumimos y vivimos como real —lo que en este libro también llamo «mundo»— no precede a las prácticas humanas, sino que emerge a través de estas (Latour, 2007; Law, 2004).

Entonces, algo que debe quedar claro al lector, tal como lo propone Blaser, es que:

[...] el entendimiento de realidad que se postula aquí es uno que se construye sobre algunas versiones de STS, y que evita la división naturaleza/cultura (o sujeto/objeto; material/ideal) para llegar a una formulación material-semiótica [...]. Esto significa a) que evitamos el presupuesto de que la realidad está «allá afuera» y que «aquí dentro» (en la mente), tenemos una más o menos apropiada representación cultural de esta; y b) que la realidad está siempre en construcción a través de relaciones dinámica de ensamblajes híbridos que solo luego son purificados por los modernos como pertenecientes a la naturaleza o a la cultura (Blaser, 2013, pp. 551-552; traducción mía).

Dado que ese es el caso para los relativamente recientes mundos modernos que se fundan en la dicotomía naturaleza-cultura, se sigue que esto también debería aplicar para otros conjuntos de prácticas que tienen otros tipos de fundamento y a través de los cuales también emergen mundos. Frente a esto, el archivo etnográfico es prolífico al mostrar cómo muchas sociedades humanas han construido y construyen sus mundos a través de prácticas que tienen presupuestos muy diversos y ajenos a la dicotomía naturaleza-cultura. Cuando digo «construir mundos», me refiero al complejo conjunto de prácticas a través de las cuales una sociedad humana en particular establece relaciones entre los seres humanos y las demás cosas, entidades o seres que conforman lo existente.

Debe quedar claro que estas prácticas no establecen relaciones entre entidades preexistentes —lo cual sería suscribir la teoría «museográfica» del significado criticada por Quine (1969)—, sino que estos emergen a través de las prácticas mismas.

La antropología ha mostrado de forma extensa que estos conjuntos de prácticas y los presupuestos que actualizan son sumamente heterogéneos y difieren de la forma cómo los mundos modernos articulan la oposición naturaleza-cultura (aunque también es cierto que esta heterogeneidad ha sido analizada en gran medida en los términos de categorías modernas). Esto último no es exclusivo de la antropología; sino que se da también en las ciencias sociales en general, lo que es inevitable por el origen moderno del aparato analítico de estas, tal como lo sostiene Chakravarty para el caso de la historia:

Hay casos de revueltas campesinas en India en las cuales los campesinos sostenían que decidieron revelarse por las exhortaciones de sus dioses. Para un historiador, esto nunca podría ser una explicación y uno se sentiría obligado a traducir los dichos de los campesinos a algún tipo de contexto de causas entendibles (esto es, seculares) animando la rebelión. Asumo que estas traducciones son inevitables [...] El asunto es: ¿cómo hacemos estas traducciones de tal modo de hacer visibles los problemas de traducir mundos diversos y encantados en el lenguaje universal y desencantado de la sociología? (Chakrabarty, 2000, p. 89; traducción mía).

De forma similar, muchas prácticas de sociedades no-modernas han sido explicadas en términos de adaptaciones ambientales, necesidades económicas, construcción identitaria u otras categorías analíticas, de modo que se ajusten y sean explicables en términos de la realidad singular moderna⁸. Estas explicaciones son válidas y han sido muy productivas en hacer entendibles para los modernos muchas prácticas que se mostraban

⁸ Ver, por ejemplo, la breve revisión de las teorías sobre prácticas caníbales realizada por Conklin (1995).

irracionales a sus ojos. Sin embargo, muchas de estas explicaciones no toman seriamente lo que la gente que las lleva a cabo hace y dice. En el ejemplo de Chakrabarty, el historiador no tomaría las afirmaciones de los campesinos sobre las exhortaciones de sus dioses como una causa de la revuelta, no obstante que esto es lo que ellos sostenían explícitamente. Tal como el mismo autor elabora, si bien el aparato conceptual de las ciencias sociales es indispensable para entender y analizar las complejas prácticas que constituyen lo sociopolítico e histórico en India —o en los Andes—, este es también inadecuado e insuficiente (Chakrabarty, 2000, p. 6). Los mundos no-modernos exceden las categorías modernas que las ciencias sociales tienen a su disposición y estos excesos son en algunos casos ignorados y en otros traducidos a la esfera moderna de las creencias y lo religioso (De la Cadena, 2015).

En las últimas décadas, sin embargo, se ha venido elaborando etnografías que buscan entender a las prácticas no-modernas en sus propios términos, atendiendo a las lógicas conceptuales presentes en prácticas que transgreden presupuestos de los mundos modernos. Esto ha venido acompañado con un cada vez más obvio cuestionamiento de la universalidad de la dicotomía naturaleza-cultura. Un clásico en esa tradición es un artículo de Marilyn Strathern (1980) que justamente se enfoca en mostrar cómo las nociones sobre las que se construye el mundo Hagen, en Papua Nueva Guinea, tienen poco que ver con dicha dicotomía. En un trabajo subsiguiente, Strathern (1988) elabora sobre conceptos indígenas y los utiliza teóricamente para hacer comprensibles las formas de construir el género en las sociedades de Melanesia. Etnografías como *La selva culta* de Descola (1996) muestran cómo los conceptos de naturaleza y cultura no pueden ser entendidos como una dicotomía excluyente en su análisis de las prácticas de los Achuar en la Amazonía ecuatoriana. En estas, aquello que consideramos natural es fundamentalmente cultural al mismo tiempo.

En un trabajo más reciente, Descola (2005) propone un esquema clasificatorio que pretende sistematizar un conjunto de formas de conjugar

nociones de interioridad y apariencia física en el núcleo de diferentes ontologías implícitas en las sociedades humanas. Así, llama «animismo» —que aquí se aleja de las nociones evolucionistas propuestas por Tylor (1871) en el siglo XIX— a un conjunto de presupuestos ontológicos que suponen similitudes entre las interioridades, pero diferencias físicas entre humanos y no-humanos. El ejemplo por excelencia son las sociedades amazónicas donde los animales son personas y tienen subjetividad como los humanos (similar interioridad), pero sus cuerpos son diferentes (diferencia física). El segundo tipo es el «naturalismo», que corresponde a un conjunto de presupuestos ontológicos a través de los cuales los no-humanos tienen interioridades distintas a los humanos, aunque existan similitudes físicas entre unos y otros. Las sociedades modernas son naturalistas, pues en estas el marcador de diferencia entre humanos y no-humanos es justamente la subjetividad. Solo en el naturalismo, la naturaleza externa y única emerge como un objeto externo a la subjetividad interior. El «totemismo», por su lado, corresponde a conjuntos de presupuestos ontológicos en los cuales los otros no-humanos comparten tanto la interioridad como la apariencia física con los humanos, emergiendo colectivos que incluyen a ambos. Un ejemplo de este tipo son las sociedades australianas. Finalmente, el «analogismo» corresponde a presupuestos sobre diferencias tanto en interioridades como en apariencias físicas entre humanos y no-humanos. Las lógicas analogistas crean agrupamientos entre entidades que parecen no tener relaciones entre ellas. Prácticas analogistas incluyen, por ejemplo, la astrología, en la cual la vida de cada persona está vinculada al orden de los planetas y las estrellas. Esta corta presentación obviamente no hace justicia al texto de Descola y solamente cabe subrayar que, si bien ha sido criticado —por ejemplo, de ser una instancia de su propio analogismo, según Viveiros de Castro, entre otros (ver Latour, 2009a)—, este provee una estructura sistemática para poder pensar las variaciones en las presuposiciones ontológicas de una manera comparativa muy amplia.

Un autor relevante en la conceptualización de la metafísica implícita en las prácticas amazónicas es Viveiros de Castro (1998, 2010), principal

proponente del «perspectivismo amazónico», que lo presenta como una traducción antropológica de una teoría indígena amazónica sobre la traducción. En esta, todos los seres que tienen subjetividad se perciben a sí mismos como nosotros nos percibimos: seres humanos. Dado que todos los seres que tienen subjetividad comparten esta cualidad, Viveiros de Castro propone no verla simplemente como una proyección de cualidades humanas a los animales; sino, más bien, como una teoría-práctica que concibe al ser humano como un ser más entre muchos otros con subjetividad. Todos los seres que la poseen comparten una cultura similar: toman masato, viven en malocas, cazan, se casan, etc. Lo que los diferencia es su cuerpo y la perspectiva que emerge a través de este. Al estar interactuando unos con otros, aquellas diversas perspectivas inevitablemente están interrelacionadas y copresentes. El ejemplo clásico es el del jaguar tomando masato, para el cual dicha bebida no es otra cosa que masato, pero para un ser humano es sangre humana. De este modo, el mundo del jaguar y de los humanos están profundamente vinculados y copresentes, pero se trata de mundos diferentes. De la misma forma, mientras los sajinos se ven a sí mismos como humanos descansando confortablemente en su maloca, los seres humanos los ven como sajinos revolcándose en el barro. Viveiros de Castro subraya que no se trata de diferentes perspectivas culturales de un único mundo, sino distintos mundos concretos que emergen de los distintos cuerpos y en cada uno de estos se practica una misma cultura. El perspectivismo amazónico le permite a Viveiros de Castro:

[...] mostrar más claramente las formas en las cuales la antropología está basada en la división Naturaleza/Cultura que asume a la naturaleza como una suerte de escenario universal, unitario y existente; y la cultura como la forma infinitamente variable de representarla. Esta dicotomía es lo que tradicionalmente ha permitido la comparación antropológica. Estabilizamos o aislamos la naturaleza para comparar diferencias culturales (o históricas o sociales). Viveiros de Castro llama a este marco metafísico occidental «multiculturalista» (muchas culturas

y una sola naturaleza). [...] El estilo de pensamiento amerindio, por contraste, le permite proponer una metafísica alternativa que denomina «multinaturalista». Vista como multinaturalista, el estilo de pensamiento amerindio propone que hay muchas naturalezas [...] pero solo una cultura (Kohn, 2015, p. 311; traducción mía).

Dialogando tanto con estas miradas etnográficas y con las contribuciones de los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad, distintos antropólogos han venido elaborando enfoques para tratar la diferencia cultural radical, no solo como asuntos de epistemología (¿cómo es que los otros conocen el mundo?), sino como problemas ontológicos (¿cómo es el mundo que emerge de las prácticas de los otros?), cuestionando la universalidad de las nociones modernas de la realidad (ver, por ejemplo, Blaser, 2010; De la Cadena, 2015; Kohn, 2013; Li, 2015; Mannheim & Salas, 2015; para trabajos realizados en Sudamérica y los Andes). Estos diálogos se han venido dando en un contexto en el cual los pueblos indígenas de distintos lugares del planeta fueron construyendo importantes movimientos políticos y se han tornado en actores globales en sí mismos (Brysk, 2000).

3. SEMIOSIS Y PRESUPOSICIONES ONTOLÓGICAS

La imposibilidad de lo que Latour llama «el trabajo de purificación», el esfuerzo permanente, pero imposible de separar la cultura de la naturaleza, la acción humana de aquella no-humana, lo simbólico de lo material, puede explicarse a través de una de las características fundamentales que emerge de la semiótica peirceana: cualquier interacción es mediada por signos y estos necesariamente involucran alguna forma de materialidad (Keane, 2007, pp. 16-21; Peirce, 1955[1902]). Así, los signos no solamente median aquello que representan, sino que también son cosas en sí mismas (Keane, 1997, p. 8). De esta forma, los signos son elementos constitutivos del mundo. De ello se sigue que, dependiendo de las presuposiciones ontológicas presentes en las prácticas, una misma cosa puede emerger

como diferentes signos para diferentes personas o puede no ser un signo, sino una cosa o una persona para una tercera, o alguna combinación de estos elementos. Debido a que este texto presta atención a prácticas —y en particular a las de provisión de comida y cohabitación—, es obvio que para este es de especial utilidad una teoría de los signos en la que no se pierda de vista los aspectos materiales de los alimentos, de las chacras y de los pastizales donde estos se producen, de los cuerpos de quienes los cultivan, crían, intercambian y consumen.

De este modo, la semiosis —la incesante cadena de signos que emergen de signos previos mediando todo tipo de interacciones sociales— no puede ocurrir en el ámbito puramente inmaterial de «la lengua» saussureana (Irvine, 1989; Keane, 2003). Una de las divisiones fundamentales en el *Curso de Lingüística General* de Saussure (2005[1915], pp. 45-47) —que no solo ha sido fundacional para la lingüística moderna, sino también sumamente influyente en el estructuralismo— fue la separación conceptual entre «lengua» y «habla»; es decir, entre un sistema abstracto e inmaterial que organiza el lenguaje y la práctica concreta del hablar entre personas de carne y hueso. En este texto, el signo lingüístico pertenece al ámbito de la lengua y es también definido como algo inmaterial. Tanto el significado como el significante son «entidades psíquicas» (De Saussure, 2005[1915], pp. 91-92). Esta división entre lo ideal y lo material presente en el corazón del *Curso de Lingüística General* y en mucho de la antropología estructural de Lévi-Strauss, está claramente inscrita en el trabajo de purificación (Keane, 2007).

En contraste, la teoría de signos desarrollada a partir de Peirce, que inscribe la semiosis en la práctica de las personas y con la materialidad del mundo, brinda herramientas que permiten exponer el trabajo de purificación. Un «signo», para Peirce, es «algo que representa, ante alguien, algo en alguna forma o capacidad. Un signo se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esta persona un signo equivalente o un signo más desarrollado. Al signo que es creado lo llamaré *interpretante* del primer signo. El signo representa algo, su *objeto*» (1955[1902], p. 99;

traducción mía). La misma definición peirceana de signo supone cadenas de signos que se crean sucesivamente en todo tipo de interacción social o dialógica, inclusive en aquella que ocurre en un monólogo interior. El interpretante, al ser un nuevo signo, crea a su vez un nuevo interpretante y así sucesivamente, de manera infinita. Los signos, pues, siempre están produciendo nuevos signos en relación con las personas que interactúan siempre en un contexto concreto.

Para propósitos de este texto, me limitaré a presentar una de las clasificaciones más básicas de signos propuesta por Peirce, aquella dada por la relación del «signo» con su «objeto». Los «íconos» son signos que tienen una relación de semejanza con sus objetos. Un ejemplo obvio sería un retrato o una fotografía, en tanto ambos se parecen visualmente a sus objetos. La imitación del modo de hablar de un político es un ícono auditivo. Los «índices», en cambio, son signos que tienen una relación de contigüidad espacio-temporal o de causa-efecto con sus objetos. Un moretón, por ejemplo, es un índice de un puñete; una huella de un caballo es un índice de este; una fotografía es un índice de lo fotografiado (puesto que está producida por la contigüidad espacio-temporal y los efectos de los patrones de luz que emergen del objeto y que son registrados en la superficie fotosensible). Por último, los «símbolos» son aquellos que se relacionan con sus objetos por una convención social. El ejemplo por excelencia de este tipo de signos son las palabras. Tal como el ejemplo de la fotografía sugiere, estos tipos no son mutuamente excluyentes y por lo general emergen yuxtapuestos en la práctica concreta (Parmentier, 1994; Peirce, 1955[1902]).

Desde una perspectiva peirceana, debido justamente a involucrar la materialidad, la mediación semiótica siempre es contingente e histórica. Los signos emergen de forma permanente en las interacciones sociales entre actores situados de manera concreta no solo geográfica y temporalmente, sino también respecto a cualquier eje de clasificación social que estos carguen a través de signos: su género, su ropa, su acento, su fenotipo, su modo de caminar (Mannheim & Tedlock, 1995). Una consecuencia de

esto es que todas las prácticas que construyen mundos se llevan a cabo en contextos de conjuntos complejos de prácticas previas. Las prácticas que crean mundos necesariamente se llevan a cabo en relación con mundos previamente existentes, producidos por prácticas previas, y pueden relacionarse a estos reproduciendo y variando a unos y a la vez entrando en tensión o conflicto con otros. Con las disculpas de Marx, se puede afirmar que los seres humanos construyen sus mundos «pero no [los] hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado» (2003[1852], p. 10). Y estas circunstancias incluyen particulares formas de ensamblajes entre los humanos y no-humanos que han sido producidas históricamente. Estos ensamblajes por lo general llevan la impronta de múltiples formas de acción humana en compleja interrelación con conjuntos de entidades y fenómenos que, en mundos modernos, se desasocian de lo humano y purifican como «ambiente» o «naturaleza».

El complejo conjunto de prácticas que construyen un mundo en particular está inscrito en teorías comprensivas, generalmente implícitas, sobre este y que son cruciales para la emergencia de las entidades presentes en el mismo. Haciendo dialogar las ideas sobre relatividad ontológica de Quine (1969) con recientes contribuciones de la psicología cognitiva, Mannheim propone una extensión de las ideas del primero en diálogo con las discusiones actuales sobre múltiples ontologías en la antropología:

En los marcos usuales, el mundo estaba poblado de entidades y los conceptos se construían observando similitudes entre entidades.

En contraste, psicólogos cognitivos han mostrado que los conceptos emergen de un conocimiento general y más amplio que la gente tiene acerca del mundo, que los conceptos están presentes en teorías comprensivas [...]. Estas teorías tácitas establecen ontologías, relaciones causales y entidades no observables específicas a ciertos dominios. Desde este punto de vista, la adquisición temprana de conceptos no está estrictamente relacionada a la percepción sino a

una configuración ontológica más amplia (por ejemplo, relaciones entre entidades animadas e inanimadas) y expectativas en relación a las leyes causales de las cuales los conceptos son parte (por ejemplo, un perro es clasificado inicialmente como un ser vivo, un agente capaz de movimiento autónomo) (Mannheim, 2015, p. 204; traducción mía).

Estas teorías comprensivas que están implícitas en las prácticas que construyen mundos pueden ser accesibles a través de la atención de los marcos donde estas se llevan a cabo y las presuposiciones sobre el mundo que estas reproducen. Los conjuntos de prácticas previas que son cruciales para la existencia de mundos pueden entenderse como sedimentadas en un conjunto de marcos que dictan a los seres humanos qué es lo que debe o puede suceder en su presencia y con qué nivel de ritualidad (Goffman, 1986). Por ejemplo, la estructura física de un templo está construida a través de un conjunto de prácticas que involucran ciertas tradiciones sobre cómo debe ser este, qué tipo de altura, distribución y elementos arquitectónicos debe tener y qué tipo de decoración puede incluir. Al mismo tiempo, su estructura física constituye un marco que indica —emerge como un índice—, a quienes ingresan a ella con cierta regularidad, qué tipo de comportamiento pueden esperar y performar dentro, que prácticas se pueden llevar a cabo y cuáles son más bien poco bienvenidas allí. Todas las prácticas que se llevan a cabo al interior de una iglesia constituyen elementos importantes en la reproducción de complejos conjuntos de ideas, no siempre coherentes, sobre temas tan amplios como: cómo es el mundo, qué pasa después de la muerte, cuáles son los valores morales cardinales, cómo explicar la relación entre el bien y el mal, etc.

De este modo, toda práctica necesariamente se lleva a cabo en un marco concreto —en el sentido de que toda performance se hace en un escenario— y tanto la práctica en sí misma como su relación con el marco cargan inevitablemente presuposiciones sobre cómo es el mundo —a las que llamo «presuposiciones ontológicas»— y que, a través de su análisis, se puede acceder a las teorías comprensivas que constituyen una ontología.

Las presuposiciones son supuestos tácitos que están incluidos en lo que se dice. Estas son aquello que se asume como obvio, que se da por establecido, que es considerado fuera de discusión. Cuando las personas hablan entre sí, por lo general tienden a validar las presuposiciones de sus interlocutores y esta validación ocurre debajo del nivel de la conciencia, más allá de la percepción consciente entre aquellos que interactúan de forma cotidiana (Mannheim, 2016). Un ejemplo sencillo podría ser: «El pelaje de Argos es blanco», oración que carga la presuposición de que Argos tiene pelaje. Nótese que esta se mantiene si la oración se dice de manera negativa («El pelaje de Argos no es blanco») o interrogativa («¿Es blanco el pelaje de Argos?» o «¿De qué color es el pelaje de Argos?») (Chierchia & McConnell-Ginet, 1990; Mannheim, 2016). Si bien el análisis de presuposiciones ha sido desarrollado sobre todo en relación a prácticas lingüísticas, es necesario subrayar que todas las prácticas semióticas, y no solo aquellas lingüísticas, tienen presuposiciones. En los capítulos que siguen, prestaré atención a las presuposiciones de distintas prácticas relacionadas con ciertas formas de provisión de comida tanto en contextos cotidianos como festivos. Mostraré cómo estas prácticas actualizan, refuerzan y replican una serie de presuposiciones que son importantes para la emergencia de mundos andinos. En general, la performance de estas prácticas supone la actualización y replicación de presuposiciones que, al realizarse habitualmente, son incorporadas en el habitus, en el nivel que Bourdieu (1977) denomina «*doxa*»; es decir, que están presentes de forma tan autoevidente que es imposible mencionarlas explícitamente (ver también Harris & Robb, 2012).

4. MUNDOS MÚLTIPLES COPRESENTES

La etnografía de Annemarie Mol (2003) sobre prácticas biomédicas en un hospital de Holanda ha sido influyente al elaborar sobre la multiplicidad —en oposición a la singularidad— de los fenómenos cuando se presta atención a las prácticas a través de las cuales estos emergen. La autora

muestra cómo, dependiendo de qué métodos se usen para diagnosticarla, la arteriosclerosis emerge como diferentes fenómenos. A través del análisis del patólogo, usando un microscopio, emerge como el adelgazamiento de una arteria. De acuerdo a las interpretaciones del médico clínico, lo hace a través de una particular configuración de síntomas, entre ellos un tipo de dolor que expresa el paciente. Por otro lado, mediante los rayos X, la arteriosclerosis emerge como patrones que indican diferencias en la presión arterial en un miembro del paciente. A través de cada configuración de prácticas articuladas en un método de diagnóstico distinto, aquello que se llama «arteriosclerosis» emerge como algo múltiple. Lo notable es que en muchos casos estos diferentes métodos, a través de los cuales se hacen los diagnósticos, no son consistentes entre sí. Es decir, de acuerdo a un método, un paciente puede tener la enfermedad y, aplicando los otros, no, en distintas combinaciones. Debido a esto, Mol sostiene que el mismo cuerpo tiene una multiplicidad de condiciones dependiendo de qué prácticas se utilizan para diagnosticarlo. Se trata de un mismo paciente, de un mismo cuerpo, pero que emerge como múltiple dependiendo de qué prácticas se performan para crear el diagnóstico. Esta multiplicidad del cuerpo del paciente se torna en una singularidad a través de una serie de procedimientos por los cuales algunos resultados son descartados o forzados a coincidir con otros. Es decir, existen mecanismos por medio de los que se borra la multiplicidad, reafirmando la singularidad del cuerpo (o de la realidad). Si las diferentes prácticas por las cuales la arteriosclerosis es diagnosticada producen diferentes entidades, debe quedar claro que aun siendo diferentes no son completamente independientes unas de otras, puesto que emergen del cuerpo del mismo paciente.

Un análisis similar, aunque mucho más sucinto, es presentado por Law y Mol (2008) en relación a una epidemia de fiebre aftosa entre las ovejas de la zona de Cumbria en Inglaterra. Los autores muestran cómo, dependiendo de qué prácticas se utilizan para lidiar con el problema desde distintas perspectivas, la oveja de Cumbria emerge como algo distinto.

Los autores resumen brevemente su elaboración sobre cómo se constituyeron estas distintas ovejas y sus diferencias de la siguiente forma:

La oveja ganadera resultaba inestimable, más allá del valor, mientras que la oveja económica tenía un precio sobre su cabeza. El rebaño de la granja merecía protección, mientras que la oveja actuada [performada] como entidad económica resultaba más valiosa muerta que viva. Y la oveja epidemiológica y la oveja veterinaria simultáneamente chocaban y dependían la una de la otra (Law & Mol, 2008, p. 83).

Así, la oveja de Cumbria emerge como múltiple. Sin embargo:

[...] esta multiplicidad no es una pluralidad. Por el contrario, hay complejas e intrincadas relaciones entre las diversas versiones de una oveja. [...] Las diferentes versiones de la oveja [...] al tiempo excluyen e incluyen cada una de las otras. [...] Al mismo tiempo, a pesar de la diversidad de la “oveja” que actuaban [performaban], en lo cotidiano todas estas prácticas convergían de algún modo. [...] Así pues, si la oveja era actuada [performada] de modos diversos, las diferentes «ovejas» también se mantenían juntas (Law & Mol, 2008, p. 83).

Extrapolando esta multiplicidad del cuerpo del paciente del hospital holandés o de la oveja de Cumbria, se sigue que distintos conjuntos de prácticas que tienen diferentes presuposiciones ontológicas producen mundos múltiples que exceden la singularidad de la ontología moderna (Blaser, 2010). De esta forma, los mundos que emergen de prácticas no-modernas están relacionados a los mundos modernos copresentes que emergen de la conjunción de las prácticas estatales, de aquellas de instituciones educativas y de las disciplinas modernas de conocimiento, de las prácticas de corporaciones y medios de comunicación dominantes. De modo similar al cuerpo del paciente o a la oveja de Cumbria, múltiples mundos, modernos y no-modernos, emergen copresentes, íntimamente imbricados al tiempo que se exceden de forma mutua. Si bien todos estos mundos se encuentran inevitablemente relacionados, no pueden ser reducidos a los términos de uno solo (De la Cadena, 2015;

Strathern, 1991). La noción de «conexiones parciales» desarrollada por Strathern es usada por De la Cadena para caracterizar la complejidad de los mundos andinos contemporáneos, que son múltiples o —en la formulación de Strathern y tal como la aplica De la Cadena para el caso andino— «más que uno pero menos que muchos». Por ejemplo, De la Cadena elabora sobre la indigeneidad en Latinoamérica:

Habiendo emergido de inclusiones en prácticas e instituciones diferentes de si misma, y por esto, incluyendo esas prácticas sin desaparecer en ellas, la indigeneidad es al mismo tiempo con (y así similar a) y sin (y así diferente de) las instituciones de los estados-nación latinoamericanos, tanto coloniales como republicanas. Las fronteras entre lo indígena y aquello del estado-nación son complejas; existen históricamente como relaciones entre los campos que estas separan, y por lo tanto, de estas también surge una conexión de la cual ambos —lo indígena y lo no-indígena— emergen aún en tanto mantienen sus diferencias (De la Cadena, 2015, p. 33; traducción mía).

Esta forma de análisis emerge de la aplicación de la noción de «conexiones parciales» que permite:

[...] realizar afirmaciones sobre las condiciones indígena y no-indígena fuera de las taxonomías estatales que, basadas en la práctica evolucionista y/o multiculturalista de la pluralidad (esto es, la idea de que la alternativa a uno es muchos), demandan la pureza de una unidad o niegan la existencia. De esta forma, lo indígena no puede aparecer como mestizo o viceversa. En lugar de esto, a través de una forma relacional concebida como intrínseca a las entidades que produce, las conexiones parciales permiten el análisis de cómo estas aparecen una al interior de otra y al mismo tiempo permanecen distintas (De la Cadena, 2015, p. 33; traducción mía).

De esta forma, tanto los mundos hispanohablantes dominantes de la sociedad regional cusqueña como los mundos quechuahablantes

subordinados están profundamente relacionados: unos no se pueden entender sin los otros; pero, al mismo tiempo, los primeros no pueden ser reducidos a los segundos, ni los segundos a los primeros. Los unos siempre son excesivos a los otros, aunque están parcialmente conectados.

Viveiros de Castro (2004), basándose en el perspectivismo amazónico, propone una antropología perspectivista y un concepto central en esta: el «equivoco controlado», que consiste en hacer evidentes las conexiones parciales que articulan mundos distintos y los excesos que los separan.

Viveiros de Castro usa, como uno de sus ejemplos, la muerte del capitán Cook en Hawai analizada por Marshall Sahlins (1985). En este caso, la misma persona era el capitán Cook en el mundo de los ingleses y Lono en el de los hawaianos que participaron en su recibimiento triunfal y en su posterior asesinato. Su emergencia como equivoco entre el mundo inglés y hawaiano en la coyuntura estructural de la llegada del Endeavour a Hawai y su pronto e inesperado retorno, explica el asesinato de Cook/Lono.

Un «equivoco» entre mundos es «una instancia de alteridad referencial entre conceptos homónimos» (Viveiros de Castro, 2004, p. 5; traducción mía); es decir, el mismo objeto es una entidad en un mundo y otra en otro. Debe quedar claro que un equivoco no es una equivocación. Esta última emerge cuando existe un lenguaje común en el cual se puede evaluar la verdad o falsedad de algo. Ese no es el caso del equivoco, puesto que articula mundos que no comparten un lenguaje común. El equivoco es más bien lo que articula mundos distintos y, en muchos casos, este queda invisible contribuyendo así a la ilusión de que todos habitan un único mundo. Siendo el equivoco aquello que articula mundos distintos, es este el que hace posible el tipo de traducción que Viveiros de Castro propone:

Traducir es situarse en el espacio del equivoco y habitar en él. No es deshacer el equivoco (puesto que esto solo sería suponer que este nunca existió) sino precisamente lo opuesto. Traducir es enfatizar o potencializar el equivoco, esto es, abrir y ampliar el espacio imaginado como inexistente entre lenguajes conceptuales en contacto, un espacio

que el equívoco precisamente esconde. El equívoco no es lo que impide la relación, sino aquello que la funda y la impulsa [...] Traducir es presumir que el equívoco siempre existe; es comunicar por diferencia, en lugar de silenciar al Otro presumiendo lo unívoco —similaridad esencial— entre lo que el Otro y Nosotros estamos diciendo (Viveiros de Castro, 2004, p. 8; traducción mía).

Volviendo a las críticas de Quine (1969), el presupuesto de la preeminencia de lo unívoco corresponde con la teoría «museística» de la traducción en la cual los objetos preceden al lenguaje y la traducción es entendida como una operación análoga a simplemente cambiar unas etiquetas por otras en cada uno de los objetos exhibidos en un museo. Cada mundo emerge constituyendo sus propias entidades puesto que «el mundo no contiene entidades a priori que son nombradas a posteriori» (Mannheim, 2015, p. 204; traducción mía). Una traducción etnográfica que solo se preocupe por equivalencias denotativas —proveniente, por ejemplo, de diccionarios— justamente cancela lo equívoco por lo unívoco, presuponiendo una teoría «museística» del significado, asumiendo la preexistencia de las entidades y, al hacer esto, imponiendo la ontología de las prácticas etnográficas e invisibilizando aquella de las prácticas objeto de la etnografía. Para el quechua, por ejemplo, Mannheim (2015) crítica el uso de diccionarios antiguos y recientes que han sido elaborados de acuerdo a registros del quechua que están moldeados por la gramática y las prácticas sociales del castellano y cuyo uso supone imponer sobre aquellos las presuposiciones ontológicas de este. En este tipo de traducción, al recontextualizar el texto de origen tan dramáticamente en el idioma de llegada, sufre una transformación tan sustancial que emerge como un nuevo texto completamente distinto al original (Silverstein, 2003).

En contraste, para este autor, una traducción etnográfica debe obviamente tomar en cuenta lo denotativo, pero emergiendo del registro particular del quechua en el que fue expresado y además tomando en cuenta las relaciones textuales y léxicas entre conceptos, así como las relaciones pragmáticas e indexicales que conectan las expresiones a los

contextos de la performance de donde emergen sus valores sociales. Es necesario prestar atención etnográfica a estos elementos —lo que supone una competencia importante en el registro particular del quechua usado en un contexto etnográfico dado— para poder explorar las formas en las que una interacción dada puede estar excediendo las categorías del castellano de modo que se pueda explorar los equívocos que articulan las interrelaciones entre este registro del quechua y el castellano u otros registros del quechua —unos moldeados por la gramática del castellano y otros por gramáticas propiamente quechuas (Mannheim, 2015)—. En tanto las presuposiciones ontológicas de las prácticas a ser traducidas sean expuestas, la traducción podrá mostrar cómo los conceptos de las prácticas de origen retan y cuestionan las categorías a las cuales estas son traducidas (como, por ejemplo, la separación entre naturaleza y cultura). Es en este sentido que Viveiros de Castro (2004), a partir de las reflexiones de Walter Benjamin (1968[1923]), sostiene que una buena traducción es aquella que traiciona al lenguaje de destino, no al de origen, permitiendo que los conceptos del primero deformen y subviertan el aparato conceptual del traductor.

Un ejemplo de cómo un equívoco articula mundos andinos es elaborado por De la Cadena (2010), mostrando cómo, en el contexto de una conversación de la autora con Nazario Turpo —un conocedor de las prácticas de mediación entre *ruwales* y humanos—, a propósito de una protesta contra la actividad minera en el Santuario de Qoyllurit'i (Quyllurit'i) (*Diario del Cusco*, 2007), el Ausangate, el nevado más alto del Cusco, emergió como un equívoco entre, por un lado, una montaña potencialmente rica en minerales en el mundo al que pertenece la autora y, por el otro, un ser poderoso con agencia e intencionalidad en el mundo de Nazario Turpo. Si bien ambos interlocutores coincidían en la necesidad de la protesta y de frenar las actividades mineras en las inmediaciones del Ausangate, lo hacían por razones distintas: la primera, para evitar la pérdida de los medios de sustento de pastores de la puna y el potencial daño ambiental que la minería ocasionaría en el Ausangate; el segundo, para

evitar que la ira del Ausangate se desate provocando muertes y desgracias (De la Cadena, 2010).

Como el ejemplo del Ausangate lo muestra, estos mundos son copresentes y están parcialmente conectados, lo que implica que también están relacionados políticamente. De la Cadena (2010), elaborando sobre lo dicho por Isabelle Stengers (2005), propone el concepto de «cosmopolítica indígena» para caracterizar las tensiones entre los mundos indígenas —que, por ejemplo, incluyen a seres como el Ausangate— que entran en conflicto con los mundos dominantes de las instituciones del Estado y de, por ejemplo, las empresas mineras. Parte de la cosmopolítica indígena esta moldeada por la incapacidad de los mundos dominantes de reconocer alguna posibilidad de existencia a los mundos indígenas. Estos quedan en la sombra de lo político, que es entendido como un dominio exclusivo de los seres humanos. Un concepto similar es el de «ontología política» propuesto por Blaser y que:

[...] por un lado, se refiere a las negociaciones, que suponen relaciones de poder, involucradas en emergencia de entidades que crean un mundo u ontología particular. Por otro, se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones, pero también en los conflictos que surgen en tanto estos mundos u ontologías diferentes se esfuerzan por sostener su propia existencia al tiempo que interactúan y se mezclan entre sí. De este modo, la ontología política reorganiza las preocupaciones usuales de la economía política y la ecología política respecto al poder y al conflicto a la luz de la noción de ontologías múltiples que viene emergiendo del trabajo etnográfico sobre ontologías indígenas y prácticas científicas (2009b, p. 11; traducción mía).

5. PRÁCTICAS ANDINAS Y TELEOLOGÍAS DE MODERNIDAD

Esta larga presentación sobre estos temas relativamente recientes en las investigaciones antropológicas busca proveer al lector del marco general

en el cual los siguientes capítulos están inscritos. Quiero subrayar que las elaboraciones que se hacen en ellos de ningún modo pretenden promover ideas sobre los mundos andinos que se encuentren aislados de los mundos dominantes (idea por lo demás suficientemente criticada). Lo que busca es prestar atención a un conjunto de prácticas más allá de confinarlas a la categoría de las creencias o lo religioso dentro de un orden moderno de las cosas. Las prácticas que analizo en los capítulos que siguen claramente exceden la separación entre naturaleza y cultura; por tanto, exceden también lo sobrenatural. Al prestar atención a estas prácticas y mostrar cómo es que se vinculan con los mundos dominantes copresentes, este trabajo está ciertamente en tensión con visiones que suscriben una teleología de la modernidad, según la cual todo aquello que no se ajusta a lo moderno (lo no-moderno) es premoderno y, por consiguiente, va a ser inevitablemente borrado tarde o temprano por la modernidad.

Si bien hasta antes de los años noventa se produjo una serie de etnografías que analizan prácticas andinas que medían las relaciones con el ambiente y el paisaje a las que este texto presta atención —y sin las cuales mucho de lo que se propone aquí habría sido difícil de articular— desde ahí, con notables excepciones, mucho de la producción antropológica que se realiza en los Andes fue alejando su atención de estas o las analizó en relación a investigaciones más bien centradas en temas de identidad y como índices de etnicidad. Esto se debió a múltiples factores. Uno de ellos fue el conflicto armado interno que no permitió a muchos investigadores llevar a cabo su trabajo en amplias zonas de los Andes peruanos. El mismo conflicto implicó un cambio de perspectiva sobre los temas urgentes a investigar que dejaron de lado etnografías comprensivas centradas en una comunidad. La vida en la ciudad, la cultura urbana, la migración, los efectos de la violencia y luego los conflictos socioambientales, principalmente en relación a la minería, tomaron mayor relevancia en la antropología llevada a cabo en los Andes.

Otro elemento que marcó cierta ausencia de interés sobre las prácticas andinas de relacionamiento con el paisaje fueron las críticas a un conjunto

de trabajos a los que se les acusaba de esencializar y/o romantizar aspectos de las sociedades andinas de modo que estas se presentaban como ahistóricas, incambiables, aisladas de la sociedad mayor o aferradas al pasado. Los estudios que enfatizaban aspectos mesiánicos de las narraciones contemporáneas sobre Inkari, por ejemplo, fueron objeto de esta crítica que comparto (ver, por ejemplo, Degregori, 1986; y Urbano, 1987). Los problemas de una antropología que caracterizaba a las poblaciones andinas de ese modo tienen quizás su mejor ejemplo en el *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay* (Vargas Llosa, Guzmán Figueroa & Castro, 1983), dados los sucesos que ocurrieron en esta comunidad, que incluyen el asesinato de ocho periodistas y la posterior persecución que sufrieron sus miembros tanto por Sendero Luminoso como por las fuerzas del Estado (ver Degregori, 2000; Del Pino, 2003; Mayer, 1991). Otra crítica similar, aunque más enfática, provino de la antropología norteamericana y estuvo dirigida a antropólogos de EE. UU. que trabajaban en los Andes acusándolos de romantizar a las comunidades andinas prestando una exagerada atención a prácticas rituales al punto de haber perdido de vista la emergencia del conflicto armado interno (Starn, 1991). Tal como señala De la Cadena (2015), tanto la crítica de Starn como las reacciones que provocó suscribían una oposición entre la política y el ritual andino, inscrita en la separación entre la esfera de la política y la de la religión: «Mientras que Starn criticaba a quienes privilegiaban el ritual y perdían de vista la revolución, sus críticas privilegiaban la política y perdían de vista el ritual» (2015, p. 111). El conjunto de estas críticas y otras que se hicieron en distintos tonos (ver, por ejemplo, Ansión, 1994; Poole, 1988a) y el contexto sociopolítico del país tuvieron como efecto que la mayoría de investigaciones se alejaron no solo del espacio rural andino, sino también de prestar atención a prácticas usualmente caracterizadas de rituales, como las que median las relaciones entre los humanos y los *ruwales*. Las críticas en torno a la exotización, romantización, esencialización de investigaciones

«andinistas»⁹ terminaron asociándose a las prácticas mismas que estas habían investigado. Asociadas a estas críticas, las prácticas consideradas rituales fueron asociadas a aquello considerado «tradicional» que estaría en franca retirada frente al contexto de migración, movilidad y mayor articulación de las poblaciones andinas con la economía capitalista y la adquisición de derechos ciudadanos. Estos cambios fueron y son leídos en el marco de teleologías de modernidad en las que el abrazar el «mito del progreso» (Degregori, 1986) necesariamente implica abandonar la «tradicición» (ver, por ejemplo, Franco, 1991). Es decir, las teleologías de modernidad necesariamente se construyen sobre la singularidad, sobre la incapacidad de pensar la posibilidad de la multiplicidad de mundos copresentes.

Frente a la emergencia de movimientos políticos indígenas en los países andinos y a usos de nociones indígenas en la política formal —como, por ejemplo, la noción de *pachamama* en las constituciones de Bolivia y Ecuador— han emergido voces que rechazan de plano la validez de cualquier noción indígena y reducen su uso (como en Bolivia) a «una catarata de palabras en aymara, pronunciadas con tono enigmático, y una cándida lectura de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental» a la que se viene refiriendo como «pachamamismo» (Stefanoni, 2010a). Ante las críticas a su columna, Stefanoni (2010b) aclaró que él se refería a «un discurso vago y difuso», más bien urbano y no-indígena, que reclamaría para sí la representación de los indígenas. Sus apreciaciones, por un lado, apuntan a ciertas formas de discurso no-indígena que se apropia de conceptos indígenas, los cuales, al extraerlos de su contexto de práctica y reinscribirlos en contextos ajenos, transformados radicalmente (ver «*transduction*» en Silverstein, 2003). Sin embargo, esto también va de la mano con la reproducción de una idea central de las ideologías

⁹ La etiqueta «andinismo» fue acuñada por Starn (1991) para aplicar el concepto de «orientalismo» (Said, 1978) a la producción antropológica norteamericana sobre las sociedades andinas.

de jerarquización étnica en los Andes que concibe que ser indio es ser analfabeto, por la cual la idea misma de una intelectualidad indígena es considerada un oxímoron. De esta forma, sería inviable cualquier elaboración intelectual indígena, pues terminarían siendo por definición apropiaciones no-indígenas que no podrían ir más allá del exotismo, las falsas filosofías y la charlatanería inútil. Y esto último no solamente por la imposibilidad de imaginar una intelectualidad indígena, sino también porque cualquier forma de teoría-práctica que no se corresponda con la singularidad de la realidad y universalidad de la naturaleza es impensable, inaceptable en el mundo dominante (Blaser, 2013; De la Cadena, 2015, p. 98).

Tal como mencioné previamente, los mundos emergen de manera constante de los marcos de interacción previos y de las prácticas que se performan en ellos. De esto se sigue que, dependiendo de los marcos de interacción en los cuales las personas viven sus vidas y de las presuposiciones que estos suponen, estas no necesariamente viven de forma exclusiva en un mundo. Las personas por lo general transitan entre diferentes mundos copresentes dependiendo de las actividades, los lugares, los tiempos y las prácticas en las que se ocupan. Esto es, muchas personas transitan y están profundamente familiarizados con distintos mundos no-modernos y modernos dependiendo de las trayectorias de sus vidas. Además, estos diferentes mundos se articulan entre ellos, en interacciones con otras personas, a través de múltiples formas de equívocos. Dada la regimentación que los marcos de interacción mismos implican —por ejemplo, cuáles son los guiones sociales aceptables en el municipio provincial, en la oficina de la dirección agraria, en la iglesia evangélica, o cuando uno está de visita en la casa de los compadres hispanohablantes monolingües— y que sedimentan relaciones de poder constituidas históricamente, el tránsito entre distintos mundos está inscrito en el habitus y de esta forma es fluido y por lo general vivido como normal.

6. SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO

Este libro no es exactamente una etnografía centrada en una sola comunidad o un conjunto de comunidades. Tal como lo expliqué más arriba, se propone más bien un marco analítico y algunas comparaciones históricas respecto a mundos andinos que exceden la dicotomía naturaleza-cultura. Para estos fines, uso información que emergió de distintos trabajos de campo a lo largo de mi experiencia de investigación en los Andes. Sin embargo, el grueso de la información que uso en este libro corresponde a trabajos realizados en las comunidades campesinas cusqueñas de Japu (Hapu, Paucartambo) y Ccamahuara (Qamawara, Calca) a lo largo de los años 2007 y 2008. Asimismo, resulta del trabajo de campo fragmentario llevado a cabo en el pueblo de San Jerónimo, que ya forma parte de la ciudad de Cusco, en 2002, 2003, 2007 y 2008. Dado el objetivo del libro, este no pretende analizar a profundidad estos contextos sociales; sin embargo, a continuación presento brevemente estos tres ámbitos para que el lector tenga una mejor idea del contexto más amplio donde surgen los eventos etnográficos que se van presentando en diferentes partes del libro.

El pueblo de San Jerónimo es la capital del distrito del mismo nombre en la provincia del Cusco. Si bien hasta fines de los años ochenta este era claramente un pueblo cercano a la ciudad del Cusco, cuya economía era principalmente agropecuaria, a lo largo de los años noventa y mucho más claramente en la primera década de este siglo se ha venido integrando a la ciudad. Las chacras que rodeaban a la antigua reducción de nobles panakas inkas del siglo XVI se han venido transformando en nuevas urbanizaciones y negocios, principalmente ubicados a lo largo de la carretera. Su integración dentro de la dinámica de la ciudad es tal que, si al inicio de los años ochenta su mercado aún se llevaba a cabo dominicalmente en la plaza principal del pueblo, en la actualidad este tiene su local propio y se ha convertido en el mercado mayorista de la ciudad, desplazando al antiguo mercado de San Pedro ubicado en el centro de Cusco. Como menciona Zoila Mendoza (2000), los descendientes de las familias que

hace unas cuatro décadas se dedicaban a actividades agropecuarias, ahora están involucradas en el transporte, el comercio y en diferentes actividades profesionales. Actualmente, dependiendo del tráfico, uno puede llegar de San Jerónimo al centro de la ciudad en unos treinta minutos en transporte público. Las casas de adobe de dos pisos del antiguo pueblo van siendo reemplazadas por casas de concreto de tres o cuatro pisos, aunque muchas de estas tienen las fachadas de sus primeros pisos enchapadas con piedras que imitan muros incas e incluyen motivos de pumas, cóndores y piedras de doce ángulos. Esto último no solo está asociado a una tradición de picapedreros asociado a la cantera de Huacoto (*Waqutu*), sino también a un cada vez más publicitado orgullo que no pocas familias jeronimianas vienen cultivando alrededor de sus nobles ancestros incas (ver Elward, 2009, 2011).



Foto 1. Vista de la zona suroriental de la ciudad del Cusco tomada desde el cerro Pícol. Aproximadamente las dos terceras partes de la aglomeración urbana que se ve hacia la izquierda corresponde a la jurisdicción del distrito de San Jerónimo. Foto del autor (2012).



Foto 2. Calle de San Jerónimo que comunica el mercado Vinocanchón con el parque frente al cementerio. Foto del autor (San Jerónimo, 2016).

La mayoría de los jeronimianos son bilingües articulados. Mi familia, que vivía en el centro de la ciudad del Cusco hasta fines de los años setenta, se mudó a las afueras de San Jerónimo a principios de los años ochenta. Debido a esto, siempre que he regresado a Cusco he estado en San Jerónimo. En una de esas ocasiones, el año 2002, conocí a Juan de Dios Huilca, quien trabaja como curandero allí. Mis conversaciones con Juan de Dios —y no solo los pocos fragmentos de estas que se incluyen en el libro— fueron cruciales para desarrollar las versiones iniciales de las ideas presentes en este libro.



Foto 3. Hatun Hapu (Japu Grande), centro cívico-ceremonial de Japu. En él se ubica la escuela unidocente, la capilla católica, la iglesia maranata, el centro comunal construido por el entonces Instituto Nacional de Cultura en 2007 y un conjunto de casas, las cuales permanecen deshabitadas, pues la mayoría de familias viven en pisos más altos y próximos a los pastos de la puna. Foto del autor (2008).

Japu (Hapu) es una comunidad campesina ubicada en la provincia de Paucartambo colindante con el distrito de Marcapata de la provincia de Quispicanchis. En 2007, cuando por primera vez viajé allá, llegar de Cusco a Japu tomaba unas siete horas en un bus que hace la ruta Cusco-Marcapata o Cusco-Puerto Maldonado¹⁰. Luego de bajar en Coline (Kulini), un pequeño grupo de casas a unos 4000 metros de altitud ubicado entre el abra de Walla-Walla y el pueblo de Marcapata, había que caminar unas cinco horas pasando el abra de Kinsaqucha, a 4700 metros de altitud.

¹⁰ La carretera interoceánica, si bien ha reducido el tiempo de viaje por carretera debido al asfaltado, ha aumentado el trayecto a pie. El trazo de la interoceánica justamente entre el abra de Walla-Walla y Marcapata se trasladó más al sur, aislando aún más a las comunidades Q'ero (Q'iru) de Japu y Quico (Kiku), así como a aquellas por las que pasaba el antiguo trazo de la carretera.

Japu es una de las comunidades Q'ero (Q'iru) que, debido a su particular historia de relaciones con académicos e investigadores cusqueños y extranjeros, se ha tornado en el arquetipo de la autenticidad indígena de la sierra del sur andino peruano entre los círculos intelectuales y turísticos de Cusco y de extranjeros interesados en ciertos tipos de ambientalismo con tintes místicos que se encuentran muy interesados en las prácticas indígenas de relacionamiento con el paisaje (ver LeBorgne, 2005; Salas, 2012b).

Japu es la comunidad Q'ero que se encuentra más lejana del pueblo de Paucartambo, la capital provincial. Para llegar de Japu a Paucartambo se necesitan dos jornadas a pie. En contraste, se puede llegar al pueblo de Marcapata (Quispicanchis) en unas siete horas «bien caminadas»¹¹.



Foto 4. Casa de la familia de Luis Machacca, con quienes conviví durante mi trabajo de campo. Foto del autor (Japu, 2007).

¹¹ Lamentablemente, para poder acceder a servicios estatales —como, por ejemplo, el Seguro Integral de Salud (SIS)—, los pobladores de Japu tienen necesariamente que ir a Paucartambo.

Cuando hice mi trabajo de campo, Japu tenía unas ochenta familias viviendo en un patrón relativamente disperso en tres sectores. La población de Japu es quechuahablante. Las mujeres mayores no hablaban castellano y las jóvenes tenían un conocimiento muy limitado de este. Si bien los varones tenían un mayor manejo del castellano, era también limitado. En 2007, Japu no contaba con electricidad ni agua entubada. La única institución estatal presente en la comunidad era una escuela unidocente en la que se impartían los primeros cuatro años de primaria. La dieta consistía casi exclusivamente en tubérculos de la puna. En 2007, la mitad de las familias de Japu se habían convertido a una iglesia evangélica y condenaban las prácticas que median las relaciones con los *ruwales* que continuaban realizando quienes se consideraban católicos. Cabe subrayar que esta condena no cuestionaba el carácter animado de los *ruwales*, sino más bien se fundaba en él¹². Su economía descansaba en la agricultura de subsistencia y el pastoreo. Los jóvenes varones entre 15 y 20 años migraban estacionalmente a los lavaderos de oro de Madre de Dios, donde muchas veces eran explotados y estafados por mineros informales. Otros migraban a la ciudad de Cusco para trabajar haciendo adobes o como obreros de construcción. Solamente algunos pocos viajaban en julio y agosto a la ciudad a ofrecer sus servicios como *paqus*¹³ para agencias de turismo místico y familias de la clase media cusqueña. No había personas de Japu que residieran de forma permanente en el Cusco. Solo recientemente algunos niños habían empezado a vivir en la ciudad, en casas de compadres ciudadanos, con la expectativa de que puedan continuar

¹² Los conversos al evangelismo en ningún momento cuestionaban que las montañas o los lugares en general fueran personas, sino que condenaban las prácticas de provisión de comida a estos porque consideraban que estaban en alianza con el demonio. Para un análisis detallado de los conflictos alrededor de las conversiones al evangelismo, ver Salas (2012b) y, para una versión muy abreviada, ver Salas (2010).

¹³ *Paqu* (quechua): persona que conoce las prácticas de mediación entre seres humanos y lugares. Este es un rol, en el sentido que cualquiera que conozca con cierta solvencia estas prácticas puede llevarlas a cabo. El *paqu*, entonces, a diferencia del *pampamisayuy* o del *altumisayuy*, no es escogido por los *ruwales*.

sus estudios (ver Salas, 2012b). Mi trabajo de campo en Japu fue posible gracias a la generosidad de todos los comuneros y, en particular, de Luis Machacca, quien me presentó ante la comunidad y me ofreció su casa en la que me quedé durante el trabajo de campo (ver foto 4).

La situación de la comunidad de Ccamahuara (Qamawara) era bastante distinta. Está ubicada en las zonas altas del distrito de San Salvador (Calca, Cusco). El pueblo más cercano y capital de distrito es San Salvador. Durante mi trabajo de campo en 2008, llegar a San Salvador desde la ciudad de Cusco tomaba entre cuarenta minutos a una hora en buses que partían una vez llenos, durante todo el día. Justamente, el año 2007, Provías y el municipio distrital habían inaugurado una carretera afirmada que en una hora subía desde el pueblo de San Salvador —ubicado en el valle, aproximadamente a 3000 metros de altitud— hasta los caseríos de Ccamahuara y a su vecino Ocoruro (Uqhururu), aproximadamente a 3800 metros de altitud. Durante mi trabajo de campo en Ccamahuara, en la época de clases escolares, un pequeño camión contratado por la municipalidad distrital subía diariamente a las seis de la mañana y a las dos de la tarde, llevando y trayendo escolares al colegio secundario de San Salvador.

La comunidad tenía, en 2004, una población de 546 personas y 141 familias. La mayoría de qamawarinos eran bilingües articulados quechua-castellano. Las mujeres mayores, sin embargo, tenían una competencia solo elemental del castellano y hablaban exclusivamente en quechua. Las asambleas comunales se llevaban a cabo en quechua. Ccamahuara, en 2008, a diferencia de las comunidades vecinas, no tenía más de tres familias que se habían convertido al evangelismo. Las familias de Ccamahuara tenían acceso a electricidad domiciliaria aproximadamente desde el año 2000. Mediante la intervención de una ONG, en la década de 1990, también obtuvo un sistema de riego por aspersión que en 2008 no era utilizado. Justamente en ese año, la municipalidad distrital y la comunidad concluyeron la construcción de sistemas de agua potable con conexiones domiciliarias. Sus tierras comprenden desde los 3000 hasta los 4600 metros

de altitud, estando la capilla, el local comunal y la mayor concentración de casas a los 3800 metros. En Ccamahuara, se cultiva principalmente maíz, habas, cebada, trigo y tubérculos de la puna. Cada familia cuenta con un pequeño rebaño de ovejas y unas tres o cuatro vacas.



Foto 5. Vista panorámica de las zonas más pobladas de Ccamahuara y la vecina Ocoruro. Las casas aglutinadas hacia la izquierda corresponden a la primera y las de la derecha, a la segunda. Estos caseríos se encuentran aproximadamente a unos 3800 metros de altitud. Foto del autor (2009).

La relativa cercanía a la ciudad del Cusco facilitó la migración y movilidad a esta ciudad y a Lima. Prácticamente, no existía familia en Ccamahuara que no tuviera algún pariente viviendo en Cusco o Lima. Quienes viven en estas ciudades son llamados «residentes» y, desde los años noventa, se habían convertido en una importante influencia en la vida de la comunidad. La mayoría de «residentes» ya no eran comuneros de Ccamahuara, pues la

distancia les impedía participar en faenas y asambleas. Había, sin embargo, un pequeño número de residentes (no más de veinte) que vivían en el Cusco y se mantenían como comuneros inscritos y, como tales, asistían a las asambleas y faenas e iban y venían del Cusco a la comunidad para cultivar sus parcelas.



Foto 6. Capilla y casas aledañas a la plaza principal de Ccamahuara. Foto del autor (2008).

7. PLAN DEL LIBRO

El primer capítulo, titulado «Comida, cohabitación y socialidad», trata sobre formas de socialidad andina construidas a través de prácticas de provisión de comida y cohabitación. Este capítulo está basado en las investigaciones de Weismantel (1995), Leinaweaver (2008) y Van Vleet (2008), que muestran cómo el parentesco humano está construido a través de dichas prácticas. El capítulo extiende la lógica explicada por estas investigaciones para proponer que no solo el parentesco es construido por estas, sino también otros tipos de relaciones sociales. Además, se presenta

información de campo producida en Ccamahuara, así como material previamente analizado en relación a formas de reciprocidad y estructuras de acceso a recursos de la puna en San Marcos, Áncash (ver Salas, 2008).

El segundo capítulo, titulado «Muertos antiguos y recientes», muestra cómo prácticas de provisión de comida y cohabitación —o la ruptura de estas— median las relaciones con distintos tipos de seres que desde la sociedad dominante se consideran seres humanos muertos: los familiares fallecidos, los desaparecidos, los condenados y los *ñawpamachu* o «gentiles». Para el análisis de prácticas en relación a dichos seres, utilizo información producida en las comunidades de Ccamahuara y Japu, en San Jerónimo y en el centro de la ciudad. Respecto a la discusión sobre desaparecidos, privilegio el trabajo de Ariana Cecconi (2013) sobre los sueños de parientes de desaparecidos en Ayacucho y uso sus citas de testimonios dados a la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

El tercer capítulo, titulado «Los *ruwales* son parientes», muestra cómo la socialidad, construida a través de la provisión de comida y la cohabitación, no solo construye las relaciones entre seres humanos, sino también aquellas entre estos y montañas, campos, calles y, en general, cualquier *ruwal*; es decir, un lugar que tiene nombre propio y que emerge como un ser con personalidad, agencia e intencionalidad. El capítulo analiza las presuposiciones de prácticas anidadas a distintos niveles de complejidad social a través de las cuales emergen estos seres. Usando material etnográfico de la comunidad de Japu, analizo las prácticas de consumo de hojas de coca, alcohol, la preparación de «despachos» (ofrendas de comida) para los *ruwales* y las prácticas alrededor de la fertilidad de las llamas hembra a nivel familiar. El capítulo también muestra cómo esta relacionalidad con los *ruwales* es performada a nivel comunal a través de un breve análisis de las celebraciones comunales de carnaval a cargo de los envarados en la comunidad de Ccamahuara. Se discute también sobre las prácticas relacionadas a los «despachos» que se llevan a cabo en San Jerónimo y en la ciudad del Cusco.

El cuarto capítulo, titulado «Montañas, hacendados, Estado», intenta mostrar cómo los *ruwales* poderosos, en particular las montañas, tienen relaciones fuertemente jerárquicas con los seres humanos que cohabitan con ellos y, asociado a esto, muestra cómo en estos mundos andinos las montañas habrían estado relacionadas con los hacendados y con las instituciones del Estado antes y después de la reforma agraria. El capítulo empieza con una discusión sobre la utilidad del perspectivismo amazónico en el análisis de los mundos andinos y, en particular, de las jerarquías entre *ruwales* y humanos.

Finalmente, el último capítulo, titulado «Minería de socavón y minería de tajo abierto», presenta una comparación entre las lógicas sociales presentes en los contextos de la minería de socavón previas al reciente *boom* minero y aquellas presentes en la minería de tajo abierto asociadas a este. Asimismo, se discuten varios contextos en los que las montañas han sido experimentadas tanto permitiendo como rechazando la minería. Para analizar las lógicas sociales presentes en los mundos de la minería de socavón, utilizo etnografías sobre prácticas andinas en contextos de este tipo de minería en Bolivia (Absi, 2005; Nash, 1979) y Perú (principalmente Salazar-Soler, 2006). Para el caso de la reciente minería de tajo abierto, utilizo mi experiencia en Áncash (Salas, 2008), así como material etnográfico producido en Espinar y Japu en el Cusco.

CAPÍTULO I

COMIDA, COHABITACIÓN Y SOCIALIDAD

En este capítulo, presento un conjunto de investigaciones relativamente recientes que muestran la importancia de la comida y la cohabitación en la construcción de las formas de parentesco quechua, así como investigaciones que relacionan las prácticas asociadas con la comida y la alimentación con la construcción de lugares. Cabe mencionar que el carácter central de la provisión de comida y la cohabitación no implica que se ignore o se pase por alto la procreación sexual, sino más bien que esta última está comprendida dentro de dichas prácticas. El capítulo extiende la lógica presente en las investigaciones alrededor de dichos temas sosteniendo que estas prácticas y las presuposiciones que reproducen participan en la construcción no solamente de las relaciones cercanas de parentesco, sino también de todo tipo de relaciones sociales.

1. COMIDA Y SOCIALIDAD

Existe una extensa literatura que aborda la importancia de la comida en la construcción de la socialidad humana que sería muy extensa de presentar aquí (ver Mintz & Du Bois, 2002). Como afirma Goody, comer es «una manera de situarse en relación a otros» (1982, p. 2; traducción mía). Las prácticas de preparar, servir y consumir alimentos conectan muchas esferas de la vida social de maneras notables. La comida relaciona la vida cotidiana con amplios procesos económicos y políticos que van mucho

más allá de la nutrición (Messer, 1984). Está inextricablemente ligada a los sentidos de formas complejas que la hacen una sustancia privilegiada en la construcción del orden social de múltiples maneras: desde formas de diferenciación social ancladas en el gusto, hasta prácticas que implican comer o dejar de comer ciertos alimentos en momentos cruciales de la vida de individuos o grupos (Bourdieu, 1999; Douglas, 1984; Sutton, 2010). El estudio etnográfico de la comida y el comer, marcados por la materialidad de los alimentos, ha sido importante para vincular estudios de economía-política con aquellos con un énfasis más simbólico y de análisis estructural (Mintz, 1985; Mintz & Du Bois, 2002; Weismantel, 1988). Un serie de estudios muestra cómo la comida está asociada a formas de construir formas de pertenencia y, por ende, a cuestiones de etnicidad, identificación nacional y nacionalismo (Appadurai, 1988; Caldwell, 2002). La comida está asociada a formas de memoria que participan en la construcción de estos modelos de pertenencia, así como en las redes de diásporas transnacionales (Holtzman, 2006; Renne, 2007). La comida marca también diferencias al interior de naciones o atravesando fronteras nacionales, como cuando emerge como un marcador de diferencia étnica. Por ejemplo, en los Andes, quien come cuy o chuño, o arroz y pollo, y con qué frecuencia lo hace, es juzgado en relación a grados de indigeneidad en muchos casos asociados a estereotipos discriminatorios (Weismantel, 1988 y 2001).

La centralidad de la comida en la construcción de relaciones sociales está vinculada a que esta es indispensable para el mantenimiento de la vida. Por la inevitabilidad del comer y su relación con la reproducción social, la comensalidad —quién come con quién y en qué contextos— constituye un poderoso medio no solo para construir relaciones, sino también para marcar fronteras sociales (Feeley-Harnik, 1994; Whitehead, 2000).

Sin embargo, las prácticas relacionadas a la comida no solo crean relaciones entre seres humanos, sino que también establecen relaciones entre estos y lugares particulares. En primera instancia, la producción y el consumo de comida —como toda práctica— ocurren necesariamente

en ciertos lugares (Casey, 1996); pero, adicionalmente, las prácticas de cocinar y comer están articuladas a estos de modos más complejos: «La gastronomía es geografía; los alimentos están íntimamente vinculados con los lugares y tiempos de su crecimiento, preparación y consumo» (Feeley-Harnik, 1994, p. xvi). Estas asociaciones entre comida y lugares pueden articularse de múltiples maneras y a diferentes niveles de espacialidad: en el cuerpo de una persona, en la casa familiar, en la comunidad, en una ciudad, en un país y, en última instancia, a un nivel global (Bell & Valentine, 1997). Centrándose en la experiencia sensorial, trabajos etnográficos recientes analizan los procesos por los que ciertos tipos de comida llegaron a pertenecer o a vincularse con ciertas áreas geográficas específicas —por ejemplo, territorios nacionales y regiones dentro de estos— y a las comunidades que habitan en ellas, asociando de este modo la experiencia sensorial con relaciones a espacios y sentidos de pertenencia nacional, étnica, racial y de género (Marte, 2007; Trubek, 2008; Walmsley, 2005; y, para los Andes, Weismantel, 2001).

2. COMIDA, COHABITACIÓN Y PARENTESCO

Las formas en que las prácticas relacionadas al comer crean pertenencia social no se restringen a agrupaciones sociales amplias o a sentimientos de pertenencia a comunidades imaginadas, como la nacionalidad o la etnicidad. Dado que las prácticas alrededor del comer —y este en sí mismo— se da en los espacios más íntimos de las sociedades humanas, no debería sorprender que participe en la construcción de las formas más cercanas de relacionamiento entre las personas. Como muestra Janet Carsten (1995) para el caso de los malayos o Anne Christine Taylor (2000) en el de los jíbaros, las formas de comensalidad se encuentran en el núcleo mismo de formas de construcción de las más cercanas relaciones de parentesco.

Esta reciente incorporación de las prácticas relacionadas al comer en el análisis del parentesco y la relacionalidad humana ha sido posible gracias

al cuestionamiento de algunos presupuestos sobre los que se solía teorizar y describir los arreglos de parentesco humano.

Adscribiendo universalidad a ideologías que emergieron con la sociedad burguesa europea (Strathern, 1992), el parentesco se constituyó como una categoría transcultural válida (Schneider, 1972). Los enfoques clásicos se basan en presupuestos etnocéntricos acerca del carácter central de la procreación sexual en la construcción del parentesco humano y la validez universal de una oposición entre aspectos «biológicos» y «socioculturales» del parentesco que están inscritos en la dicotomía naturaleza-cultura. Siguiendo formas de construcción del parentesco predominantes en sociedades europeas y estadounidenses, los estudios de parentesco subrayaron la primacía de los vínculos vistos como fundamentalmente biológicos sobre aquellos construidos socialmente. Así, los estudios clásicos de parentesco de distintas escuelas usaron la biología (la reproducción sexual) como una estructura objetiva, inflexible y homogénea sobre la cual lo cultural (el parentesco y el género) es articulado (Carsten, 1995; Holý, 1996). Luego de la crítica de Schneider (1972) y en diálogo con esta, emergieron trabajos que cuestionaban la dicotomía biología/cultura de modo que esto permitió la reexaminación de teorías locales sobre relacionalidad humana que tienen como características generales una renovada atención a las sustancias más allá de los genes o la sangre (por ejemplo, el semen, la leche, la tierra, la comida, la savia) que relacionan los cuerpos de las personas a través de miradas etnográficas que prestan privilegiada atención a los espacios de la intimidad, en especial a las prácticas que se llevan a cabo dentro de las casas (Carsten, 2000, 2004; Carsten & Hugh-Jones, 1995; Hutchinson, 2000; Parkes, 2005; Weismantel, 1995). Estos trabajos entienden a la persona como un proceso permanente que va atravesando etapas de crecimiento, madurez, envejecimiento y muerte (Fox, 1971; Peluso, 1996). Ser una persona, más que una condición dada, es un proceso de permanente cambio, donde los roles de parentesco que se asumen o se abandonan están en constante transformación en la práctica.

Este tipo de enfoque también se ha llevado a cabo en los Andes en investigaciones relativamente recientes en comunidades quechuahablantes de Bolivia, Ecuador y Perú. Estos trabajos muestran consistentemente que, aunque la reproducción sexual es importante, las prácticas alrededor de la preparación y provisión de comida juegan un rol central en las formas andinas de construir el parentesco y que estas últimas son fundamentales en cómo la reproducción sexual es construida. En un artículo pionero, Mary Weismantel explica cómo en Zumbagua, Ecuador, padres no biológicos «al incorporar a un niño en su familia y nutrir sus necesidades físicas con las mismas sustancias que come el resto de la familia, pueden hacer de esta criatura su hijo o hija tanto física como socialmente» (1995, p. 695; traducción mía). Investigaciones posteriores han corroborado esta perspectiva (Leinaweaver, 2008, pp. 135-137; Van Vleet, 2008, pp. 58-59; Walmsley, 2008). Estos trabajos muestran cómo la comida es la sustancia que constituye y relaciona los cuerpos en estas comunidades andinas: «Quienes comen juntos en la misma casa comparten la misma carne de un sentido literal; esta está hecha de la misma sustancia» (Weismantel, 1995, p. 695; traducción mía).

Van Vleet muestra cómo, en Sullk'ata, Bolivia, incluso el proceso de la concepción y desarrollo antes del nacimiento es entendido a través de nociones de cuidado y provisión de comida: «Un niño nace nueve o diez meses después que un hombre planta una semilla en una mujer. Durante el embarazo la criatura va madurando por medio de las *acciones* de la mujer que nutre a su bebé, tal como la *pachamama* nutre las semillas de papa o maíz permitiendo que esas semillas maduren» (Van Vleet, 2008, p. 59; traducción mía)¹. De esta forma, la nueva persona se encuentra

¹ Sobre esta forma de «iconicidad diagramática» entre el útero de la madre y la madre tierra, ver también Platt (2002). La iconicidad diagramática es un tipo particular de iconicidad propuesta por Peirce y consiste en que las relaciones de las partes del objeto son replicadas en las relaciones entre las partes del signo (Mannheim, 2000). Para los conceptos básicos de la teoría de signos de Peirce, ver la sección «Semiosis y presuposiciones ontológicas» de la «Introducción».

potencialmente en el semen tal como las plantas lo están en sus semillas. El embarazo es, pues, una etapa crucial que da inicio al proceso de cuidar y alimentar que produce una nueva persona. Este proceso continúa luego del nacimiento con la lactancia y el cuidado brindado al bebé. Si bien es obvio que la semilla es crucial para la emergencia de la nueva persona, esta no podría desarrollarse sin una constante provisión de alimentación y cuidado.

El continuo cuidado y provisión de alimentos no son prácticas aisladas, sino parte de procesos de cohabitación más vastos: vivir juntos no solo implica comer la misma comida, sino también adquirir hábitos, etiqueta, valores y gustos similares (Leinaweaver, 2008; Van Vleet, 2008). Así, el desarrollo del habitus de un niño o niña es el mismo proceso a través del cual se construye la paternidad y la maternidad, o a través del cual se llega a ser hermano, tío o abuela de alguien, según sea el caso. La constitución de una persona y su crecimiento a lo largo del tiempo ocurren a través de interacciones sociales concretas mediadas por la provisión de cuidado y comida en contextos de continua cohabitación.

Estas prácticas que construyen el parentesco están claramente en juego en la extendida circulación de niños en los Andes y que es reportada en muchas etnografías de manera anecdótica. Ello está asociado al hecho que muchas personas tienen más de un padre y una madre. Esto emerge en medio de conversaciones, como cuando durante una larga entrevista una persona, ante mi confusión en relación a las diferentes menciones a su padre, me aclara: «O sea, yo le digo padre, aunque es mi tío. Él me crió desde los siete años».

Tal como esta corta aclaración indica —y como Leinaweaver (2008) detalla en su etnografía sobre Ayacucho—, la circulación de niños en los Andes usualmente los reubica en hogares dentro de la familia extensa. Una vez que este llega a la nueva casa, empieza un proceso de «acostumbramiento» que al mismo tiempo es el de la construcción de nuevas relaciones de parentesco. Usualmente, luego de unos primeros años difíciles, la niña o el niño se acostumbra a su nuevo hogar y a sus nuevos padres y hermanos, que en muchos casos terminan siendo sus

«verdaderos» padres y hermanos, mientras que su familia «biológica» ya no lo es tanto. Estas formas de construir parentesco no están ancladas, pues, en la dicotomía naturaleza-cultura, tal como, por ejemplo, el ordenamiento legal estatal sí lo está. Por ello, este último está en tensión y no pocas veces entra en conflicto con las lógicas andinas de circulación de niños (Leinaweaver, 2008; Van Vleet, 2009; Walmsley, 2008).

En las mismas palabras de esta persona («O sea, yo le digo padre, aunque es mi tío. Él me crió desde los siete años»), está presente la tensión entre formas de construir paternidad a través de la cohabitación y la comida con las formas dominantes —inscritas en la legislación estatal— en las que el parentesco está construido por la reproducción sexual (y, por consiguiente, un tío no puede ser un padre). En esta pequeña frase, emerge un contexto en el que mi interlocutor muestra su familiaridad con dos mundos copresentes en los que la relación de paternidad es construida de formas que están relacionadas, pero que se exceden unas a otras. Aquí «papá» emergió como un «equivoco»²: mi expresión de confusión por la contradicción entre lo que mi interlocutor decía respecto a momentos previos en la entrevista en los que me hablaba de su otro padre, fue lo que provocó su aclaración. Nótese cómo inclusive en una misma conversación emergen marcos en los cuales están presentes conceptos-prácticas de varios mundos.

El mismo hecho que una práctica tan extendida en los Andes como la circulación de niños no haya sido analizada, sino solo recientemente, muestra cuánto el análisis del parentesco en los Andes asumía la universalidad del parentesco biológico basado en la reproducción sexual —que producía parentesco «real»—, lo que a su vez impedía tanto una atención etnográfica detallada de las prácticas andinas de construcción del parentesco como entender estas relaciones como procesos.

La centralidad de la comensalidad en la construcción de las más cercanas relaciones de parentesco y de su desvanecimiento también

² Para una presentación de la noción de equivoco tal como es usada por Viveiros de Castro (2004), ver la sección «Mundos múltiples copresentes» en la «Introducción».

emerge claramente en narrativas orales, como las que analiza Krögel (2009) sobre la base de su trabajo en Chinchero, Cusco. Ella muestra cómo en distintas historias se repite un patrón que insiste en que rechazar la comida preparada por la madre o la esposa tiene como consecuencia no solo una desgracia para quien la rechaza, sino también lleva a un serio cuestionamiento, un debilitamiento e incluso al quiebre de la relación de parentesco. En última instancia, este rechazo provoca la muerte.

Estas formas de construcción de parentesco en los Andes tienen un aire de familiaridad con aquellas presentes en la Amazonía, aunque no sean exactamente iguales, tal como Rival explica para los Huaorani de la Amazonía ecuatoriana:

La gente que vive en la misma maloca gradualmente se torna de la misma sustancia, literalmente «de una misma carne» [...] La realidad física de vivir juntos, esto es, de continuamente alimentarse los unos a los otros, comiendo la misma comida y durmiendo juntos, produce una materialidad común, la cual es mucho más real que los vínculos genealógicos (Rival, 1998, p. 621; traducción mía).

De forma similar, Vilaça subraya la cohabitación en la construcción del parentesco Wari' en la Amazonía brasilera: «Los Wari' usualmente se refieren a los habitantes de un mismo asentamiento como sus verdaderos parientes y en esas ocasiones pueden excluir a los parientes genealógicos que viven en otros asentamientos» (2002, p. 352; traducción mía). Etnografías realizadas entre los Suyá (Brasil) (Seeger, 1981), los Piro (Perú) (Gow, 1991), los Araweté (Brasil) (Viveiros de Castro, 1992) o los Jívaro (Ecuador y Perú) (Taylor, 2000), muestran que formas procesuales de construcción del parentesco, a través de formas de provisión de comida y cohabitación, están presentes también en muchas sociedades amazónicas³.

³ Algunas diferencias entre las formas andinas y amazónicas de la construcción procesual del parentesco pueden ser apreciadas en teorías sobre la concepción y el crecimiento intrauterino. Tal como lo mencioné antes, mientras existen ejemplos de sociedades andinas en las que el semen es una semilla que es cuidada y alimentada por el cuerpo de la mujer

3. EXTRAÑOS QUE SE VUELVEN PARIENTES

Las prácticas relacionadas a la comida y la cohabitación no solo constituyen las relaciones de parentesco entre padres e hijos dentro de la familia nuclear. Estas relaciones necesariamente están precedidas por la conformación de parejas; es decir, las relaciones de matrimonio y el parentesco por afinidad que surgen de este. Las prácticas relacionadas a la comida y la cohabitación también influyen en cómo miembros de dos familias diferentes se relacionan de modo que constituyen un nuevo hogar.

A diferencia de los hermanos que han crecido en una misma casa comiendo la misma comida, quienes se casan son no-parientes que se convierten en familia al constituir un nuevo hogar, un nuevo ámbito de cohabitación y provisión de comida. Por lo general, las relaciones con los parientes por afinidad están basadas en la diferencia, mientras que la relaciones con los hermanos o los padres están basadas en la semejanza (Viveiros de Castro, 2009). Tal como Lévi-Strauss (1969) lo explicó, la misma socialidad humana necesita del matrimonio y este, a su vez, cierta forma de exogamia. Las personas se deben casar con quienes no son familia de modo que no se quiebre el tabú del incesto. Para poder constituir un nuevo hogar, es necesario relacionarse con alguien diferente, con un extraño o extraña con quien no se ha cohabitado ni compartido la comida cotidianamente.

En las comunidades rurales del sur andino, existe una relativa preferencia por la residencia virilocal (Mayer & Bolton, 1980; Ossio, 1992). Es generalmente la mujer quien se muda a la casa de los padres de su pareja para empezar a convivir. Este no es un proceso fácil para la

(Van Vleet, 2008), entre los Wari' «la procreación es un acto continuo que continúa hasta el momento del nacimiento o hasta uno o dos meses antes» (Vilaça, 2002, p. 353) y, debido a esto, la continuación de las relaciones sexuales son necesarias para el crecimiento apropiado del feto antes del nacimiento. Obviamente, a pesar de haber similitudes, tanto entre mundos andinos como entre los amazónicos, también estos se exceden unos a otros.

*qachun*⁴, quien típicamente empieza su nueva vida bajo la autoridad y estricta vigilancia de la madre de su esposo, que constantemente la desafía a demostrar su valía. En contraste, el *qatay*⁵ es más bien visto por sus suegros como alguien que ha arrebatado a la hija del hogar, alguien que «se ha entrometido en la intimidad del grupo familiar, robando la lealtad de la hija o la hermana» (Allen, 2011, p. 66; traducción mía). Las tensiones en torno a extraños que se convierten en parientes por afinidad están claramente expresadas en muchos *kwintus* (del castellano «cuentos») acerca de un animal —por ejemplo, un cóndor, un oso o una serpiente— que seduce a una joven mujer, la engaña con una apariencia humana distinguida y la convence para ir a vivir con él a su casa. El *qatay* es, pues, un extraño —potencialmente no-humano— que se lleva a la hija o a la hermana lejos donde esta no necesariamente será feliz (Allen, 2011; ver también Ortiz, 2001). Esta tensión se expresa claramente en la preocupada frase «ahora mi hija está sola» dicha por una madre de Sullk'ata (Potosí, Bolivia) a Krista Van Vleet, pues esta acababa de irse a vivir con su esposo en una comunidad diferente. Por más que su hija estaba viviendo con su esposo y los padres de este, ella se encontraba «sola» en el sentido que estaba sin su padre, sin su madre, sin sus hermanos; es decir, sin los parientes con los cuales había cohabitado y compartido comida cotidianamente hasta entonces. Había empezado a vivir con extraños, iniciado así un nuevo proceso de cohabitación y comensalidad por el cual, poco a poco, estos se convertirían en parientes (Van Vleet, 2002).

Elaborando sobre este ejemplo, Krista Van Vleet (2002) muestra cómo en esta comunidad quechuahablante boliviana las relaciones entre nuera y suegra se caracterizan por una tensión inicial que puede ser muy difícil de llevar para la nuera, en tanto tiene que vivir en la misma casa haciendo sus labores bajo la autoridad de su suegra. Si las cosas van bien, poco a poco la nuera se va ganando el respeto de su suegra crucialmente a

⁴ *Qachun* (quechua): esposa del hermano o del hijo.

⁵ *Qatay* (quechua): esposo de la hermana o de la hija.

través de demostrar sus habilidades al cocinar y cuidar a su nueva familia. La nuera será quien participe activamente con la suegra en la preparación de la comida negociando y ajustando sus costumbres culinarias a los de la casa de su esposo. Conforme la cohabitación y la comensalidad se van llevando a cabo, la *qachun* se va convirtiendo en un miembro aceptado por la familia de su esposo. Con el tiempo y con la llegada de un bebé, la nueva pareja construirá su propia casa independiente de los suegros y la nuera ganará respeto, independencia y tranquilidad.



Foto 7. Merienda brindada a los parientes y amigos el Día de Todos los Santos en una casa en la cual había fallecido un pariente medio año antes. El plato incluye cuy asado, arroz, fideos, tortillas y *quchayuyu*. Foto del autor (Ccamahuara, 2008).

Los parientes por afinidad son extraños que se convierten en familiares, pero que siempre conservan la relación con su familia de origen a través de visitas, muchas de ellas llevadas a cabo en contextos de festividades o ritos de pasaje familiar. Justamente cuando un hogar asume la responsabilidad

de llevar a cabo celebraciones comunales o cuando lleva a cabo un importante rito de pasaje, es cuando requiere de la ayuda de todos sus parientes y en especial de los afines. Esto se corresponde con un patrón muy extendido en el cual el ser un pariente afín responsable es performado en estas ocasiones celebratorias. Es en parte por esto que los parientes por afinidad suelen estar a cargo de tareas pesadas que involucran la preparación y distribución de la comida y del alcohol cuando, por ejemplo, la familia está asumiendo la responsabilidad de una celebración comunal o tiene que llevar a cabo un funeral (ver Gose, 1994; Harris, 1982; Isbell, 1978; Robin, 2005; Valderrama & Escalante, 1980).

Los afines —que, en el caso de un funeral, son parientes del difunto, pero menos cercanos de este que sus hermanos o hijos y, en ese sentido, se asume que están menos afectados por su muerte— tienen que demostrar que lo son de manera responsable, que están allí cuando sus familiares por afinidad los necesitan. En la mayoría de estos ritos de pasaje y de celebraciones comunales, la familia alimenta y ofrece alcohol a todos quienes acuden a acompañarlos a través de los afines. De esta forma, los afines —los extraños convertidos en parientes— son cruciales en la preparación y provisión de los medios indispensables a través de los cuales se pueden realizar estos ritos y estas celebraciones adecuadamente. La comida y la cohabitación es lo que convierte a estos extraños en parientes y es a través de ellos que la familia puede ofrecer comida y atención a todos aquellos que la acompañan en los ritos de pasaje familiar y en las celebraciones comunales que ha asumido la familia⁶.

⁶ Estos roles de los afines son también similares a aquellos presentes en muchas sociedades amazónicas, en las que aquellos son caracterizados como potenciales enemigos (con los cuales podrían darse relaciones negativas de reciprocidad predatoria) que se han tornado en parientes (estableciéndose con ellos relaciones de reciprocidad positivas). Los afines son entonces cruciales para articular la esfera de los parientes con aquellas fuerzas que pueden ser predatorias del grupo. Entre los Yanomami, por ejemplo, esto está inscrito en el prominente rol que los afines tienen en las prácticas funerarias, contextos en los que la descomposición del cadáver es entendida como su consumo por predadores no-humanos.

4. PARENTESCO, SOCIALIDAD Y FORMAS DE RECIPROCIDAD

En su ya clásica obra *Economía de la Edad de Piedra*, Marshall Sahlins (1977, pp. 211-213) propone una tipología de formas de reciprocidad, de la cual prestaré atención a la «reciprocidad generalizada» y a la «reciprocidad equilibrada».

La reciprocidad generalizada es aquella relación social en la cual bienes y servicios se dan y se reciben, pero las personas que los intercambian no llevan cuenta de cuánto están dando ni les preocupa saber cuándo es que recibirán algo a cambio. En este tipo de reciprocidad, lo importante no son tanto los bienes y servicios que se intercambian, sino la seguridad que en cualquier circunstancia se puede contar con un grupo de personas, que estas siempre estarán disponibles para prestar su ayuda.



Foto 8. Papas recién cosechadas. Foto del autor (Japu, 2008).

Similares roles estructurales de los afines en prácticas funerarias están presentes, por ejemplo, entre los Araweté y los Krahó (ver Rivière, 1993, pp. 509, 512).

La reciprocidad equilibrada, en contraste, es aquella en la que las personas intercambian bienes y servicios llevando una cuenta de cuánto se está dando, así como cuándo y qué debería recibirse a cambio. Debido a esto, aquello que se da y lo que se recibe tiende a ser algo equilibrado. Esto no quiere decir que la reciprocidad equilibrada sea un ámbito de transacciones impersonales; como toda relación de reciprocidad, esta construye una relación social duradera que está usualmente mediada por la performance de generosidad y desprendimiento. Sin embargo, a diferencia de las relaciones de reciprocidad generalizada, en estas relaciones de largo plazo son importantes las cosas y servicios que se intercambian y no primariamente las relaciones sociales en sí mismas.

Sahlins hace notar que las relaciones de reciprocidad generalizada se dan entre las personas más cercanamente emparentadas y, conforme el parentesco se va haciendo más distante, la reciprocidad generalizada se va tornando en equilibrada. Es decir, «la distancia de parentesco [...] influye especialmente sobre la forma de reciprocidad. [...] La equivalencia se vuelve compulsiva en proporción a la distancia de parentesco» (Sahlins, 1977, pp. 214-215).

Una visión procesual del parentesco permite replantear las relaciones entre este y las formas de reciprocidad que propuso Sahlins. En lugar de haber una correlación entre reciprocidad generalizada y cercanía de parentesco, se puede afirmar más bien que las relaciones de parentesco más cercanas son construidas a través de prácticas de reciprocidad generalizada más intensas. De este modo, es muy claro por qué Sahlins menciona la provisión de comida entre parientes cercanos y el amamantamiento como uno de los ejemplos más claros de reciprocidad generalizada (Sahlins, 1977, p. 212).

Además, la reciprocidad generalizada se da de forma más plena en contextos de cohabitación permanente. Cuando una hija, al casarse, se va a vivir a un lugar lejano, la intensidad de los intercambios de reciprocidad generalizada disminuye, restringida solamente a las visitas que constituyen contextos intermitentes en los que se intercambian bienes y servicios. Sahlins hace notar esto citando a Malinowski en su trabajo sobre los Mailu:

Los hermanos que viven juntos, o un tío paterno y sus sobrinos que viven en la misma casa están, por lo que pude observar, en una relación mucho más íntima entre ellos que los parientes de grados similares que viven separados. Esto se evidenciaba cada vez que se presentaba la ocasión de pedir cosas prestadas, de obtener ayuda, de aceptar una obligación o de asumir responsabilidades los unos por los otros (Malinowski, 1915, p. 532; en Sahlins, 1977, p. 216).

Es a través de la reciprocidad generalizada en la provisión de comida y cuidado, hecha posible por la cohabitación continuada, donde las relaciones de parentesco más cercanas emergen y se construyen. Este es el ámbito donde la reciprocidad generalizada florece.



Foto 9. Grupo de cooperación articulado por arreglos de reciprocidad equilibrada de trabajo por trabajo (*tummy*). Foto del autor (San Cristóbal de Tambo, Áncash, 1998)

Conforme disminuye la intensidad de la comensalidad y la cohabitación más allá del hogar, así también va disminuyendo la reciprocidad generalizada dando pasos progresivos a diferentes grados de reciprocidad

equilibrada. Es importante mencionar, sin embargo, que la reciprocidad generalizada no es exclusiva al hogar. Si bien ahí es donde esta se da de forma más intensa, hay relaciones entre parientes cercanos que no viven necesariamente en la misma casa que pueden ser caracterizadas como reciprocidad generalizada.

Mi análisis de los diferentes arreglos de reciprocidad que articulaban el usufructo de pastos de la puna en el distrito de San Marcos (Áncash) es ilustrativo para elaborar sobre este punto (Salas, 2008). Muchas de las familias que vivían en los pastos de la puna de Yanacancha cuidaban una manada de ovinos que pertenecían no solo a los miembros del hogar que vivía permanentemente en los pastos, sino que también cuidaban aquellos de parientes —generalmente hermanos y hermanas de los jefes de hogar que vivían en la puna— que habían constituido su hogar lejos de allí: en los pisos del valle, en el pueblo de San Marcos, en ciudades del norte chico limeño y en la ciudad de Lima. Las familias que vivían permanentemente en la puna cuidaban estos ovinos a cambio de, sobre todo, víveres, útiles escolares y ropa que sus parientes llevaban cuando iban a visitarlos en la puna. Estos arreglos estaban enmarcados en la reciprocidad generalizada o, como la llamé en ese texto, una reciprocidad de contraprestación no explícita. Consistentemente, cuando preguntaba qué recibían a cambio de cuidar los ovinos de sus parientes, me respondían que «nada pues, son familia» o «así nomás, son familia». Solo luego de muchas preguntas y repreguntas, lograba obtener algún tipo de respuesta que explicitaba la contraprestación de víveres, útiles escolares y ropa. Esta contraprestación no era pues entendida como tal. Tanto el cuidado de los ovinos como los regalos que traían los parientes cuando visitaban la puna eran «cariño», expresiones materiales de afecto, y no contraprestaciones⁷. Adicionalmente,

⁷ Esta noción de cariño está extendida a lo largo de los Andes y no es solo peculiar a Áncash. Esta forma de entender el cariño que, lejos de ser un sentimiento abstracto, es algo que solo puede expresarse materialmente y sobre todo a través del trabajo físico, del cuidado y de la provisión de comida, está presente tanto en Japu como en Ccamahuara. Ver también Oxa (2005, p. 240).

estos parientes que vivían en otros lugares eran en potencia hogares donde los hijos de los pastores de la puna podían, cuando llegara el momento, enviar a sus hijos para que continúen sus estudios o intenten construir una vida en la ciudad.

Reproducido a través de visitas mensuales, el vínculo de parentesco entre estos hogares se reconstituía a través de estos momentos de cohabitación que usualmente se marcaban con el sacrificio de un ovino para una festiva pachamanca familiar. De esa forma, esta comida festiva, como los víveres y las mismas ovejas cuidadas, constituían formas de reproducir las relaciones de parentesco a través de la comida como la práctica de reciprocidad generalizada. Cabe aclarar que las relaciones de reciprocidad generalizadas no están exentas de jerarquías y tensiones, que ciertamente estaban presentes entre familias pastoras y aquellas de parientes que visitaban la puna.



Foto 10. Momentos previos a cerrar una pachamanca familiar en el que se introducen las últimas piedras calientes. Foto del autor (Santa Cruz de Pichiú, Áncash, 1998).

Pero no todas las familias que vivían fuera de la puna, en zonas más bajas del distrito de San Marcos, tenían ovinos a través de arreglos de reciprocidad generalizada. Muchas los tenían, pero a través de arreglos de reciprocidad balanceada en los cuales los términos de la contraprestación eran explícitos. A diferencia de los arreglos de reciprocidad generalizada en los que no se tenía un nombre para referirse a la relación, en los casos de reciprocidad equilibrada había por lo menos dos formas de arreglo diferenciado: «arrendar» y «encargar» los ovinos a un pastor que vivía en la puna. Quienes tenían una familia pastora ahí cuidando sus ovinos eran por lo general parejas mayores cuyos hijos ya habían constituido hogares en otros lugares y que deseaban vivir en el valle, pero que no tenían a un pariente que cuide la manada. Para solucionar este impase, entraban en acuerdo con una familia pobre que no tenía derechos sobre pastos y que aceptaba vivir en ellos y cuidar los ovinos de la pareja mayor.

Tanto en el arriendo como en el encargo, las reglas de contraprestación estaban claramente estipuladas. En el primero, el pastor tenía derecho a la mitad de las crías que nacieran bajo su cuidado y a tener unas pocas ovejas propias pastando junto a las del dueño; en el segundo, el pastor tenía derecho a tener una cantidad de ovinos inclusive similar a la del dueño de los pastos, pero ya no tenía derecho a la mitad de las crías, sino solo a recibir víveres, sal para los ovinos y eventualmente algo de ropa. Las relaciones de arriendo y de encargo no se daban entre parientes cercanos y normalmente relacionaban familias de marcada diferencia de estatus. Si bien estos arreglos estaban claramente inscritos en la reciprocidad equilibrada, la comida era también central en su reproducción. Por un lado, tanto los víveres como los ovinos estaban inscritos en el mundo de la comida; por otro, anualmente se daba una revisión y conteo minucioso de la manada de ovinos, asociado a una pachamanca celebratoria llamada «cumplimiento», en la cual el dueño de los animales daba un ovino y el pastor se dedicaba a proveer de todos los otros ingredientes, así como de degollar al ovino y hacer todo el trabajo necesario para preparar la pachamanca. De este modo, también la comida jugaba un rol central en las

prácticas necesarias para la reproducción de estos arreglos de reciprocidad equilibrada.



Foto 11. Faena de cosecha de papa de las chacras comunales de Japu. Hasta la actualidad, estas chacras son llamadas «hacienda *allpa*» (tierra de la hacienda), pues eran áreas, probablemente más extensas, que tenían que ser cultivadas para el hacendado. Cada *surti* (del castellano «suerte») del sistema de barbecho sectorial de Japu tiene una «hacienda *allpa*». La cosecha de estas chacras provee las papas para las otras faenas comunales y para las actividades de la comunidad donde se ofrece comida a los comuneros. Foto del autor (Japu, 2008).

Estos usos de la reciprocidad equilibrada no son exclusivos a los pastores de la puna de San Marcos. Formas de reciprocidad equilibrada, usualmente asociadas a formas de comensalidad, tienen un lugar importante en la construcción de relaciones sociales estables. Estas pueden darse entre parientes lejanos o entre personas y hogares que no son parientes entre sí. Así, la reciprocidad equilibrada asociada a particulares eventos de

comensalidad es importante para marcar ciertas formas de relación social estable en el tiempo, pero que no necesariamente involucran el parentesco.



Foto 12. Papas sancochadas para los faenantes en la cosecha de papa de la chacra comunal de la *surti* (un sector dentro de un sistema de barbecho sectorial) cultivada ese año. En la foto, el entonces presidente de la comunidad, Francisco Apaza (al centro) y dos miembros de su junta directiva. Foto del autor (Japu, 2008).

A lo largo de los Andes, muchas formas de reciprocidad equilibrada son cruciales para articular diferentes niveles de cooperación entre hogares que son las que hacen viable la agricultura campesina en los Andes; es decir, una de las actividades centrales para la producción de comida (Golte, 1980; Kervyn, 1989). Así, los arreglos de reciprocidad equilibrada —como, por ejemplo, los intercambios de trabajo por trabajo— son parte fundamental del proceso más amplio de producción y provisión de comida. Estos constituyen mecanismos que no solo hacen posible la producción

agropecuaria, sino que los mismos contextos de intercambio de fuerza de trabajo suponen contextos de comensalidad donde la familia dueña de la chacra que se trabaja se encarga de proveer comida, coca y alcohol, que es consumido en los descansos del trabajo y en el almuerzo. La provisión de comida es indispensable para organizar cualquier forma de cooperación en el trabajo agrícola y es una de las principales razones por las que un hombre solo no puede organizar intercambios de trabajo si no cuenta con una mujer que cocine para el grupo de cooperación (ver Mayer, 2004).

Más allá del hogar y de los parientes cercanos, los grupos de cooperación en el trabajo agrícola son constituidos por el trabajo conjunto de miembros de diferentes hogares a través de arreglos de reciprocidad equilibrada de trabajo por trabajo, tales como el *ayni*, el *waje-waje*, o el *tumay* (Mayer, 1977; Salas, 2008, p. 66). En estos contextos de jornadas de trabajo cooperativo, es crucial la provisión de coca, trago y comida del hogar dueño de la parcela e influye de manera central en la buena marcha del trabajo del grupo de cooperación (ver foto 9).

La provisión de coca, alcohol y comida en el contexto del trabajo agrícola —y la comensalidad que suponen— está presente y media inclusive el intercambio de trabajo por dinero —que puede crear tanto relaciones estables, pero marcadamente jerárquicas, como relaciones esporádicas y casi impersonales—. Esta se da necesariamente y es independiente del pago del jornal (Mayer, 1977).

5. COMIDA Y CELEBRACIÓN COMUNAL

El rol de la comida en la construcción y reproducción de las relaciones sociales que exceden al parentesco próximo está también claramente presente en los distintos tipos de celebraciones multifamiliares. Por lo general, la organización de celebraciones en comunidades rurales de, por ejemplo, un santo patrono o una virgen, o las de los carnavales son responsabilidad de varias parejas (llamados usualmente *carguyuq*; es decir, «los que tienen el cargo» o mayordomos) que comprometen a su familia

extensa y todas las personas con las que mantienen relaciones sociales para que esta sea exitosa: que haya suficiente —si es que no excesiva— comida, bebida, música y danzantes. Así, estas festividades están organizadas por un extenso grupo de familias relacionadas no solo por parentesco y en estas participan familias de la comunidad que no necesariamente tienen vínculos fuertes con los *carguyuq*. Tal como Sallnow (1987) hace notar, estas celebraciones, si bien por lo general son caracterizadas como «comunales», no necesariamente suponen la participación de todas las familias que viven en la comunidad (sea esta una comunidad campesina formalmente reconocida, un caserío o un pueblo) o que viven fuera de esta. Usualmente estos cargos articulan un subgrupo dentro de las familias de la comunidad que puede variar dependiendo del estatus, redes y recursos de los *carguyuq* o mayordomos.



Foto 13. Platos de *t'impu* de carnaval repartidos en la casa de uno de los alcaldes vara en el *Martes Suyu*, el día previo al Miércoles de Ceniza que marca el fin de los carnavales. Foto del autor (Ccamahuara, 2009).

Pasar un cargo de forma exitosa es crucial para mantener o incrementar el prestigio los *carguyuyuq* o mayordomos. Esto es posible por la movilización de todos sus parientes, con la participación crucial de afines y compadres, además de otras familias que, si bien no son considerados parientes, mantienen algún tipo de vínculo —por ejemplo, de reciprocidad balanceada de trabajo por trabajo—. En un año posterior, alguna de estas familias asumirá el cargo y podrá solicitar la ayuda de los ahora *carguyuyuq*, balanceándose la deuda de reciprocidad (ver Mayer, 1974).



Foto 14. Comuneros yendo de una casa de un alcalde vara a la de otro donde recibirán nuevamente platos de *timpu*, alcohol y pasarán una media hora bailando durante el *Martes Suyu*. Foto del autor (Ccamahuara, 2009).

De forma similar a cómo los intercambios de reciprocidad balanceada son performados con la mediación de la comida, los *carguyuyq* o mayordomos suelen expresar su agradecimiento a todos los que les han ayudado a pasar el cargo con un banquete que típicamente cierra todas las celebraciones. El ya clásico artículo de Isbell (1977) sobre la fiesta de limpieza de canales y los *kuyaq* en la comunidad de Chuschi (Ayacucho) antes del conflicto armado interno justamente toca este tema. Al término de las celebraciones, los mayordomos servían un banquete de reconocimiento para todas las personas que les habían expresado su cariño ayudándoles a cumplir con sus responsabilidades. Justamente, este es el banquete para los *kuyaq*, aquellos que han expresado su cariño, a través de colaborar con los mayordomos en el éxito de la fiesta. Isbell hace notar cómo las cantidades y el tipo de comida servida correspondían a una evaluación del tipo de ayuda recibida de la persona agasajada. La comida, el tamaño de las presas y la sustancia servida estaban al centro de la micropolítica del reconocimiento de la ayuda recibida.

Aunque Isbell explica cómo la mayoría de comensales en ese banquete de agradecimiento eran parientes de la familia, hay que notar que para ser uno de los agasajados es indispensable haber ayudado a los mayordomos con algo para la fiesta. Es este cariño material lo que hace que estas personas sean los *kuyaq* de los mayordomos. Así, para ser *kuyaq* no basta y ni siquiera es necesario tener vínculos de consanguinidad o de afinidad con los mayordomos, sino participar activamente en una serie de prácticas, muchas de las cuales están involucradas con diversas formas de proveer comida. Debido a esto, si bien muchos de los *kuyaq* agasajados en el banquete eran parientes afines y consanguíneos, no todos los afines y consanguíneos eran parte de los *kuyaq*.

Toda buena fiesta en los Andes está caracterizada por una excesiva provisión de comida y bebida (Allen, 1982, p. 190; 1988). Esto resulta obvio para cualquiera que haya participado en alguna celebración andina. Por ejemplo, en uno de los días de celebración durante el carnaval en Ccamahuara, todos los alcaldes «vara» y los «capitanes» de los danzantes

«sargento» reciben en su casa a los danzantes y a quienes los acompañen. Los dueños de casa invitan un plato de *t'impu*⁸ a todos los que llegan a la casa. Dado que se recorrieron siete casas, esto significó comer siete platos de *t'impu* en el transcurso de unas cuatro horas, algo realmente imposible de lograr (ver fotos 13 y 14). Pronto me di cuenta, con un cierto alivio, que yo no era el único que estaba frente a la imposibilidad de comer tanta comida. Los niños jugaban un papel clave, pues discretamente recolectaban de sus padres parte de la comida y se la llevaban a su casa para comerla después. Si bien esta excesiva comensalidad comunal está inscrita dentro de una política de prestigio asociada a toda performance de generosidad, al mismo tiempo constituye una poderosa experiencia corporal en la celebración de la propia comunidad como un grupo de personas relacionadas que se alimenta y se cuida mutuamente y que de manera colectiva son capaces de satisfacer por completo e incluso en exceso a todos sus miembros. Estos eventos de comensalidad comunal son performances exageradas de lo que ocurre regular y parcialmente en la vida cotidiana vía las diferentes formas de cooperación que se practican entre distintas familias dentro de la comunidad (ver fotos 9, 11 y 12). Estos múltiples niveles de comensalidad que constituyen las relaciones sociales solo son posibles debido a un cierto nivel de coresidencia dentro de un conjunto de lugares que constituyen la comunidad. Las celebraciones comunales, asimismo, son contextos en los que los miembros de la comunidad que viven fuera retornan a ella y participan de dicha comensalidad comunal reproduciendo su pertenencia a ella. Paulson (2006) analiza esto para la comunidad quechua de Mizque (Bolivia) mostrando cómo las comidas festivas comunales son fundamentales para la construcción y reproducción de los sentimientos de comunidad e inclusive para la diáspora comunal que se reúne calendáricamente retornando a Mizque para las celebraciones

⁸ El *t'impu* (del quechua, literalmente, «hervido») es un plato que se sirve en carnavales y que consiste en una serie de carnes y vegetales hervidos. Es similar al «puchero» o al «sancochado».

comunales. Como explicó Allen (1988, p. 108) en su etnografía sobre Sonqo (Paucartambo, Cusco), la coresidencia continua dentro de un conjunto de lugares es crucial para la emergencia de un *ayllu*.

6. DAR DE COMER A UN EXTRAÑO

Las múltiples prácticas de provisión y consumo de comida son fundamentales no solo en la construcción de todo tipo de parentesco, sino también de cualquier tipo de relación social. Esto es tan así que la comida media incluso las interacciones sociales con desconocidos. Tal como Krögel (2009, p. 118) elabora analizando narrativas quechua, puede ser muy peligroso no proveer siquiera unas papas hervidas a un viajero extraño que pasa cerca de la casa. Pero, al mismo tiempo, recibir comida de cualquier extraño puede tener consecuencias terribles. Esta ambigüedad en el dar y recibir comida de extraños apunta justamente a la dificultad de asumir los riesgos de establecer o rechazar un vínculo social con un desconocido.

El dar comida a extraños también se inscribe en una particular forma de reciprocidad. Muy joven y con una mochila encima, recorrí durante mes y medio caseríos dispersos en las punas de San Marcos (Áncash), a unas ocho horas de camino de la carretera más cercana, realizando entrevistas a autoridades y familias. En todo ese tiempo, nunca me faltó comida, ni dónde dormir y ninguna familia pastora de esas punas aceptó ningún pago monetario por su hospitalidad. Los comentarios ante mis fallidos intentos de pagarles eran bastante similares: «Cuando un día mi hijo esté caminando, como tú, en tierras lejanas; ojalá alguien así siquiera le alcance un plato de papas sancochadas».

Cualquiera que haya pasado algún tiempo en comunidades andinas sabe en la práctica que, si uno es realmente bienvenido en una casa, aunque sea la primera vez que llega a esta, es imposible salir de ella con el estómago vacío. Más aún, tal como lo expresa Allen, sabrá por propia experiencia que quienes visitan una casa en los Andes «nunca han comido suficiente hasta que han comido demasiado» (1988, p. 151, traducción mía).

CAPÍTULO II

MUERTOS ANTIGUOS Y RECIENTES

Este capítulo muestra cómo las prácticas de provisión de comida y cohabitación están presentes en las relaciones con seres humanos muertos, antiguos y recientes. La heterogénea literatura etnográfica de sociedades andinas cuenta con un considerable corpus dedicado a las relaciones con las personas muertas y a los rituales funerarios. Son también amplios los registros y análisis de narraciones sobre los condenados o *kukuchi*, y los gentiles, *ñawpamachu* o *suqa* —personas de una humanidad anterior a la nuestra que en los mundos dominantes son considerados como momias prehispánicas o de la colonia temprana—. En los análisis sobre estos distintos tipos de muertos, se suele asumir que la procreación sexual y los lazos de descendencia están al centro de las nociones de parentesco andino. En este capítulo, muestro que este presupuesto es ajeno a la lógica implícita en muchas prácticas en relación tanto a los muertos antiguos como a los recientes. Tal como expliqué en el capítulo anterior, la relación entre parentesco y procreación sexual antes que ser directa está mediada por las prácticas que implican provisión de comida y cohabitación.

Las cuatro siguientes secciones tratan sobre las relaciones construidas en sociedades surandinas contemporáneas (particularmente cusqueñas, aunque utilizo material procedente de Ayacucho, en la sección sobre desaparecidos) con distintos tipos de muertos (aunque, tal como explicaré en el apartado correspondiente, debe notarse que en el caso de los *ñawpamachu* no se trata de seres humanos o por lo menos estos

no pertenecen a la humanidad contemporánea). En el primer subtítulo, elaboro sobre cómo las nociones de provisión de alimentos y cohabitación están presentes en las relaciones con las personas recientemente fallecidas. El segundo está dedicado a proponer cómo esta forma de construir las relaciones con los muertos está presente en los esfuerzos de quienes buscan a sus familiares desaparecidos durante el conflicto armado interno. El tercer subtítulo trata sobre los casos de los condenados o *kukuchi*, personas que han muerto, pero que, debido a graves faltas, sus cuerpos no están muertos del todo y vagan por este mundo interactuando con los humanos vivos, devorándolos. El caso de los condenados es particularmente interesante, ya que la falta grave que de manera usual los convierte en tales es el incesto, el cual está profundamente ligado a la procreación sexual. El cuarto acápite discute las relaciones con seres que en los mundos dominantes se consideran momias prehispánicas o de la colonia temprana.

1. MUERTE Y PARTIDA

Tal como las prácticas de provisión de comida y la cohabitación construyen y median la socialidad humana, estas están presentes en las relaciones entre los humanos vivos y aquellos que han dejado de estarlo. Ciertas formas de provisión de comida y el fin de la cohabitación son fundamentales para marcar la partida de una persona de la comunidad de los vivos. En las sociedades andinas, como en otras sociedades, la muerte impone una interrupción irreversible en la interacción social cotidiana entre los vivos y el muerto. Las prácticas funerarias humanas en gran medida consisten en hacer que este cambio sea lo menos disruptivo posible. Los cambios que empiezan a suceder en un cadáver al que no se le trata adecuadamente indican de manera clara lo radical de los cambios que impone la muerte y la necesidad de cumplir lo mejor que se pueda con las prácticas socialmente sancionadas para enfrentarlos. Esto que sucede con el cuerpo del difunto indica también cambios radicales que ocurren con el difunto en tanto persona (Metcalf & Huntington, 1991).

Cuando alguien muere, una buena parte de los esfuerzos de sus parientes vivos es asegurar que deje apropiadamente la sociedad de los humanos; es decir, que deje de cohabitar con los vivos. Parte de lo que se hace para asegurar su partida, el quiebre de la cohabitación, es que aquella parte de la persona que aún está presente en la comunidad luego de su muerte tenga la suficiente fuerza para partir en su viaje al mundo de los muertos. Para esto último, es crucial brindarle comida suficiente para que pueda realizar este viaje.

Para desarrollar este tema, presento información de campo que emergió principalmente en la comunidad de Ccamahuara; además, presento algunos aspectos de otras etnografías sobre prácticas funerarias en otras comunidades¹. Durante mi estadía en Ccamahuara, no hubo funerales. La discusión sobre las prácticas funerarias en esta comunidad surgió en conversaciones que emergieron en el contexto de las prácticas que se llevan a cabo alrededor del Día de los Muertos.

De acuerdo a estas conversaciones, las prácticas que se llevan a cabo en Ccamahuara luego de la muerte de una persona tienen como uno de sus fines el asegurarse que tanto el *animu* como el *alma* sean debidamente separados de la comunidad de los vivos. El *animu* (del castellano «ánimo») es la fuerza vital que permite a los seres hacer cosas. Por ejemplo, sin *animu* no se puede escuchar, ni hablar, ni moverse. No solo los seres humanos tienen esta energía vital; todos los seres vivos la tienen. Los alimentos, por ejemplo, no serían tales si no tuvieran *animu*. Es el *animu* de la comida lo que da energía y alimenta a los seres humanos (ver Allen, 1982). Una persona fallece porque su *animu* ya no tiene la suficiente fuerza para moverlo, para mantenerlo animado. Cuando una persona muere es porque su *animu* ha dejado definitivamente su cuerpo (ver La Riva, 2005; Ricard, 2007)².

¹ Para mayor información sobre la comunidad de Ccamahuara, ver la «Introducción» del presente libro.

² Para una discusión sobre la noción de *animu*, así como su relación con otras categorías quechuas —como *samay* y *sami*—, ver Allen (1988), Taylor (2000), La Riva (2005) y Ricard (2007).

El *alma*, por otro lado, tal como es usada esta palabra en Ccamahuara y en algunas otras comunidades, es el cuerpo del cual ha salido el *animu* y se usa para referirse al cadáver propiamente dicho. Si bien este uso es contraintuitivo para los hispanohablantes, es así como está inscrito en el hablar cotidiano. Por ejemplo, el cementerio —lugar donde están los cuerpos, pero donde no deberían estar los *animus* de los difuntos— es llamado «almapanteon».

Sin embargo, la dicotomía *animu/alma* no se corresponde claramente ni con alma/cuerpo ni con inmaterial/material. Por ejemplo, Allen (1982) muestra cómo en Sonqo (Paucartambo, Cusco), *alma* era usado tanto para referirse a los huesos de los difuntos como para referirse al alma en su acepción castellana. En el mismo texto, Allen muestra cómo nociones como *animu*, *alma* o *sami* involucran y están mediadas por la materialidad. Algo muy similar respecto a la ambigüedad del uso de *alma* es reportado por Robin (2005) para comunidades de Calca y Chumbivilcas (Cusco).

Si no se logra separar al *animu* y al *alma* de la sociedad de los vivos, estos pueden causar tanto enfermedades como provocar desgracias. Así, los difuntos no pueden cohabitar con los vivos, ya que esto pone en peligro a la sociedad humana. Inclusive los *animus* de las personas que van a morir pronto, al salir de sus cuerpos y empezar a recorrer los lugares donde la persona vivió, empiezan a causar enfermedades en las personas con quienes se encuentran (Allen, 1982). Este tipo de separación que debe existir entre vivos y muertos, y su asociación a nociones de peligro y polución, no es una peculiaridad de las sociedades andinas contemporáneas, sino que está presente en muchas otras (ver Douglas, 1973).

En Ccamahuara, los rituales realizados inmediatamente después de la muerte suponen la despedida de la persona y una progresiva separación del cadáver de la comunidad de los vivos. Lavarlo, vestirlo con ropa limpia, asegurar que la persona responsable de los responsos sea alguien que efectivamente los conozca y sean los adecuados, proveer al difunto de comida necesaria para su partida y el entierro mismo, son prácticas que tienen el propósito de cortar la interacción entre el cadáver y la comunidad de los seres humanos vivos. La cohabitación de un cuerpo recién fallecido

con los seres humanos vivos es caracterizada explícitamente como muy peligrosa para los últimos produciendo varios tipos de enfermedades. El consumo de hojas de coca, alcohol y cigarrillos durante la noche del velorio y en todos los contextos en los que esté presente el cadáver hasta el momento de su entierro, protege a los seres humanos vivos de las enfermedades que aquel puede provocar.

Esto es consistente con prácticas reportadas para otras comunidades del sur andino. Por ejemplo, Valderrama y Escalante (1980), en su etnografía sobre prácticas funerarias en una comunidad de Cotabambas (Apuímac), mencionan cómo la persona encargada de dirigir las es llamada *alma qatiq* («el que sigue o arrea al alma»), quien es el encargado de asegurar que el alma deje el mundo de los vivos. Una de las primeras acciones del *alma qatiq* es hacer una ofrenda de alimentos tanto para el fallecido como para el *apu* Qorpuna³, donde debe ir a habitar el muerto dejando la comunidad de los vivos. Entre los muchos detalles que se mencionan, solo señalaré las prácticas que están relacionadas con la interrupción de la cohabitación y cómo la comida está relacionada a este proceso⁴. Estas prácticas incluyen un cuidadoso barrido de la casa y la entrega de comida al difunto por todos los que acuden al velorio, para lo cual los familiares colocan dos fuentes vacías a los dos lados del cadáver. El entierro supone

³ El siguiente capítulo está dedicado al análisis de prácticas de provisión de comida a montañas como el Qorpuna.

⁴ Valderrama y Escalante (1980) muestran también cómo estas prácticas funerarias involucran a todas las personas que han tenido relaciones de reciprocidad equilibrada con el hogar —los *khuyaq*— y cómo estas son mediadas en gran parte por la provisión de comida. Asimismo, hablan sobre la central responsabilidad que tienen los parientes por afinidad, quienes son los que asumen el grueso de las responsabilidades de atención de los invitados, que incluye brindar comida a quienes acuden al velorio —como el «Apóstol *Qaray*» que los autores caracterizan como «merienda fúnebre»—, conseguir al *alma qatiq*, preparar el hábito para vestir al cadáver, desatarle las trenzas en el caso de las mujeres y, en general, hacerse cargo de todo lo necesario para el entierro. Estas descripciones son ejemplos adicionales a los citados en el capítulo previo sobre las relaciones con los parientes por afinidad. Ver también Robin (2005) para etnografías consistentes con esto en otras comunidades del Cusco.

el quemado de parte del fiambre para el muerto y se le entierra también con una botella de trago. Cada persona echa un manojo de tierra en la tumba pidiéndole perdón por alguna ofensa que le hicieran cuando estaba en vida. Los yernos que cavaron la fosa son quienes terminan de enterrar al muerto colocando piedras grandes sobre la tumba y una cruz en su cabecera (Valderrama & Escalante, 1980).

En el caso de las prácticas correspondientes en una comunidad de Chumbivilcas (Cusco), Robin provee de datos consistentes en relación a la interrupción de la cohabitación y la provisión de comida para el viaje. En esta comunidad, estas prácticas empiezan con la «[l]impieza del cuerpo [del difunto] y ropa limpia [que] son muy importantes en la medida en que protegen a los vivos de las emanaciones del cadáver que pueden enfermarlos (*ghayqa*) y además dan la seguridad de que Dios aceptará recibir el alma» (Robin, 2005, p. 49). En el velorio, colocan platos crudos y cocidos «para que su alma se alimente». Un «maestro» dirige estas prácticas y está a cargo de los ronzos, que son más valorados si son «en latín» y que son cruciales «para ayudarlo a emprender su viaje». La misa de cuerpo presente en el templo y la bendición del sacerdote también son importantes para asegurar su partida. Camino al cementerio, se hace una pausa que se llama *alma samachina*, que se puede traducir como «lugar donde se hace descansar al muerto» (tal como lo hace Robin), pero que también se puede traducir como el lugar donde se le provee de *samay* o *sami* al alma —es decir, donde se le provee de fuerza vital— (sobre *samay*, ver Taylor, 2000; y, sobre *sami*, ver Allen, 1988). Esto último es plausible porque justamente esta pausa, a través del consumo de coca, cigarrillos y licor, «constituye uno de los momentos de alimentación del alma. Mediante los productos que la gente dice consumir en provecho de su alma, proveen al muerto de la energía necesaria para proseguir su trayecto y también se protegen ellos mismos» (Robin, 2005, p. 51). Ya en el cementerio y justo antes del entierro, una nuera deshace las trenzas de la difunta. Al hacer esto «en el momento preciso de la separación física entre el cadáver y las personas presentes, se contribuye a subrayar la ruptura con el mundo de los humanos» (Robin,

2005, p. 51). Esta separación se subraya cuando los asistentes regresan a la casa por un camino diferentes al usado para llevar al muerto y teniendo cuidado de no mirar atrás (Robin, 2005).



Foto 15. Cementerio sin muros ubicado en el abra Pupusaq Q'asa. Cabe subrayar que este no es el único cementerio de Japu. Aquellos que están cerca de zonas pobladas, en pisos bajos —como el que se encuentra en Japu Grande (Hatun Hapu)—, sí tienen muros. Nótese el uso de cemento en algunas tumbas. Por las peculiaridades de este material, en particular su perdurabilidad, su uso hace difícil la reutilización del espacio de estas tumbas; aunque, en el caso particular de este cementerio, esto no parece ser muy relevante dada la baja población y, por ende, las pocas tumbas. Sin embargo, los deseos de perdurabilidad de la tumba materializados a través del cemento no garantizan que en algún momento futuro la tumba termine, como aquellas que no tienen cemento, descuidada por los familiares. Foto del autor (Japu, 2007).

En comunidades como Ccamahuara, el cementerio —que es llamado «*almapanteon*»— es un lugar cercado, de modo que los cadáveres enterrados están separados de la comunidad de los vivos. Durante el año, las personas no entran en él. Es solamente durante los entierros y en el Día de los Muertos que se transforma en un lugar donde los vivos ingresan y permanecen por tiempos relativamente largos, protegidos por el consumo de hojas de coca, alcohol y cigarrillos —esto también aplica para

las comunidades estudiadas por Robin (2005)—. Otras comunidades no solo tienen cementerios ubicados en las cercanías de las zonas pobladas, que son los que están cercados, sino también otros que se ubican en algunos altos abras (*q'asa*) y que pueden no tener cercos. Valderrama y Escalante (1980, p. 246) mencionan este tipo de cementerio para una comunidad de Cotabambas donde solo son enterrados adultos «que conocen el sexo» y que irán al *apu* Qorpuna luego de la muerte y no al Cielo, como van los niños puros «que no han conocido el sexo». Este tipo de cementerio lo he observado durante mi trabajo de campo en Japu (ver foto 15). Las abras (*q'asa*) son los lugares más bajos por donde se puede pasar de un valle a otro paralelo y por esto mismo son los lugares más altos de los caminos que comunican un valle con otro. Esto hace que, excepto cuando se los atraviesa caminando, sean lugares lejanos a las zonas frecuentadas o habitadas permanentemente por los seres humanos. Esta lejanía de los vivos explicaría por qué estos cementerios ubicados en *q'asas* no tienen cercos: la lejanía misma marca la ruptura de la cohabitación entre vivos y muertos.

El fin de la cohabitación con el fallecido no termina con el entierro del *alma*. El *animu* del difunto permanece en la comunidad por algunos días después de la muerte. Para asegurar una partida apropiada, se lavan todas las prendas de vestir del difunto para que en ellas no quede ningún rastro de sudor u otra sustancia corporal. Dado el contacto constante de la ropa con el cuerpo y su fuerte asociación con la persona, la ropa es en la práctica una extensión o inclusive parte misma del cuerpo de las personas⁵. El cuidadoso lavado de la ropa busca desasociarla de la persona, hacer que deje de ser parte del cuerpo de la persona muerta; es decir, que el *animu* se desprenda de esta y así pueda dejar más fácilmente el mundo de los vivos. Las últimas prácticas de despedida que marcan la partida definitiva del *animu* del mundo de los vivos crucialmente consisten en brindar comida

⁵ La ropa, como parte del cuerpo e inclusive el cuerpo como una ropa de la subjetividad de todos los seres, es algo muy presente en las sociedades amazónicas. Ver, por ejemplo, Santos-Granero (2009).

de modo que este tenga la suficiente fuerza para llevar a cabo el viaje hacia su nuevo lugar de residencia lejos de la comunidad de sus parientes vivos.

Tanto las prácticas del lavado de ropa como el banquete de despedida para el muerto están presente en muchas otras comunidades de la región (Allen, 1982; Ricard, 2007; Robin, 2005). Siguiendo el caso descrito por Valderrama y Escalante (1980), en esta comunidad de Cotabambas, a finales de 1970, el lavado no solo de la ropa sino también de la cama del muerto lo llevaban a cabo los yernos en un lugar donde dos arroyos confluyen. Luego del lavado y bajo la dirección del *alma*⁶ *qatiq* («el que arrea al alma»), que se paraba en medio del arroyo, todos los asistentes cruzaban el río hacia el naciente. Dado que el alma tenía que ir hacia el poniente, donde se encuentra el volcán Qorpuna, los vivos «quedan separados de la otra vida». Esa noche se despedía al alma que se marchaba con su llama y su fiambre. En esta comunidad de Cotabambas de fines de los años setenta, las prácticas funerarias suponían no un *alma* y un *animu* como en Ccamahuara, sino tres almas. El alma del medio —*chawpi alma*— se queda siempre junto al cadáver (o quizás se deba entender que esta es el cadáver), el alma mayor —*kuraq alma*— emprende su viaje al volcán Qorpuna inmediatamente luego de la muerte. Idealmente el alma menor —*sullk'a alma*— debería unirse al alma mayor luego de la última comida de despedida confundándose en una sola entidad; sin embargo, puede ocurrir que esta «entre al cuerpo de los animales o al de las personas causando epidemias, enfermedades y muerte»⁷. Para evitar esto, hay que proveer de fiambre adicional (*yapapay* o «aumento») al alma menor, repetir el banquete de despedida y, si se tiene un buen número de ganado, asegurar que no sea vulnerable frente al alma menor (*uywa p'itiy*

⁶ Notesé aquí que el uso de «alma» en Cotabambas, tal como es reportado por Valderrama y Escalante (1980), corresponde a la noción de *animu* y no al cadáver, tal como fue presentado en esta sección.

⁷ Esta multiplicidad de almas y su correspondencia con el cadáver y las otras con el *animu* es consistente con lo que elabora Robin (2003, p. 48) para comunidades de Chumbivilcas y Calca (Cusco).

o «arrancar el ganado») de modo que su salud no se ponga en peligro (Valderrama & Escalante, 1980).

El brindar comida al *animu* como parte de esta despedida está aún más claramente marcado en la etnografía de Robin (2005) sobre una comunidad de Chumbivilcas. Al día siguiente del entierro, los yernos están encargados de hacer el *alma despacho* («despacho para el alma») o *alma qurqurichina* («hacer arrodillar al alma»), el cual consiste en la preparación y entrega tanto de una comida especialmente preparada para el *animu* como de provisiones para que este las cocine en su viaje, de modo que inicie su camino terminando definitivamente la cohabitación con la comunidad de los vivos. El *alma despacho* tiene cierta similitud con las ofrendas de comida que se hacen a los lugares⁸: tiene ingredientes similares que incluyen tanto comestibles para los seres humanos vivos, así como otros que no lo son. Crucialmente, el *alma despacho* incluye dos miniaturas: una pequeña llama hecha de pedazos de cuero que carga doce paquetes de provisiones para que el alma se alimente durante su viaje al mundo de los muertos; y un pequeño muñeco hecho a base de dos palos amarrados en forma de cruz que se visten con pedazos de la ropa del muerto. En el lugar de quemado del despacho, los encargados esperan hasta que llega una mosca, que es el *animu* que se hace presente, que capturan y ponen en el *sunqu* (corazón) del muñeco. Luego se quema el despacho junto con los dos muñecos y con miniaturas de barro en forma de utensilios de cocina (olla, plato, cucharón, etc.), con los que el alma preparará su comida. Alejándose del fuego, los hombres ven cómo la sombra del difunto entra en las llamas a comer el despacho. También reconocen a algunas personas aún vivas, distinguiéndolas por sus ropas, que se les ve entrando y quienes probablemente estén a punto de morir, pues sus *animu* ya se encuentran parcialmente desasociados de sus cuerpos. Los *animu* de otros muertos también buscan entrar en el despacho y alimentarse con él. Con el consumo que hace de los alimentos

⁸ Los despatches —ofrendas de comida— para los lugares serán discutidos en el siguiente capítulo.

del despacho, así como con la desaparición física de la llama y el muñeco (que contenía la *mosca-animu*) se inicia su viaje. De este modo, con el *alma despacho* el muerto es finalmente despedido de manera definitiva del mundo de los vivos, alimentándolo y asegurándose que no le falte comida en su viaje al mundo de los muertos (Robin, 2005).

En Ccamahuara, no existe una versión totalmente clara sobre adónde se va el *animu*. Algunos dicen que al mundo de los muertos, en las lejanas tierras de los volcanes, hacia el oeste; mientras que otros mencionan el Infierno o el Cielo, dependiendo de las acciones realizadas por la persona en vida⁹. Estas múltiples versiones contextuales sobre el destino del *animu* no son exclusivas a Ccamahuara, sino más bien características de las narraciones sobre la vida después de la muerte en la región (ver, por ejemplo, Allen, 1982; Valderrama & Escalante, 1980; y Ricard, 2007)¹⁰. Más allá de esto, todas las personas de Ccamahuara con las que hablé sobre estos temas coincidieron en que el *animu* tiene que dejar la comunidad. El entierro en el cementerio, así como los rituales de despedida, son esenciales para cortar la cohabitación entre los vivos y el recientemente fallecido. Si todo va bien, el *animu* parte y el *alma* permanece en el ámbito circunscrito del cementerio.

Si todo marcha como debería marchar, los muertos —o, más propiamente, sus *animus*— visitan a los vivos solo durante el Día de los Muertos. Ese día, el cementerio de Ccamahuara se llena de humanos vivos

⁹ Sobre el mundo subterráneo de los muertos, ver el reciente trabajo de Rodolfo Sánchez Garrafa (2017).

¹⁰ Esto no es necesariamente una característica andina. Van Gennep (2008, p. 205) sostenía que, comparados con otros tipos de ritos de paso, los ritos funerarios no solo muestran una mucho mayor heterogeneidad de acuerdo al «pueblo, edad, sexo y posición social del individuo»; sino que, además, «un mismo pueblo posee por lo general acerca del mundo de ultratumba varias concepciones contradictorias o diferentes que se enmarañan, lo cual tiene su repercusión sobre los ritos, y para más complicación se entiende que, una vez acaecida la muerte, no es idéntico el destino de los diversos elementos con que se considera que el hombre está formado». Ver Metcalf y Huntington (1991, p. 75) para una discusión similar.

que limpian y adornan las tumbas de sus seres queridos con cruces hechas de flores de *qantu* (*Cantua buxifolia*) (ver foto 16). Para prevenir una enfermedad ocasionada por un cuerpo recientemente enterrado, siempre es bueno tomar un poco de alcohol, mascar coca o fumar un cigarrillo mientras se permanece en el cementerio. Después de haber limpiado y adornado las tumbas de los parientes, ya en sus hogares, cada familia ofrece un banquete para el *animu* del o los difuntos que llegarán en la noche a visitarlos. Cada familia se queda en su casa conversando, mascando coca y tomando alcohol mientras esperan que lleguen sus parientes muertos y consuman la comida destinada para ellos. Al igual que la tumba, el banquete incluye una cruz hecha con flores de *qantu* y se añade una vela prendida (ver foto 18). Al amanecer, el *animu* se marcha nuevamente de la comunidad de los vivos.

El banquete para los difuntos aparentemente queda intacto; pero varias personas de Ccamahuara me comentaron que esto es solo una apariencia. Si uno come esta comida, comprobará que no tiene sabor y que no satisface el hambre. Esto sucede porque esta comida ya no tiene *animu*, pues este ya ha sido consumido por el *animu* del difunto. Esta no es la única forma en la que los muertos consumen estos banquetes; por ejemplo, Allen (1982, pp. 188-189) explica que en Sonqo (Paucartambo) el banquete del Día de los Muertos era consumido por los muertos a través de un catequista al que también se le llamaba *mihug* («el que come»), quien tenía que comer y beber ininterrumpidamente el banquete. A través de este forzado comer, el catequista alimentaba a las almas.



Foto 16. Familias arreglando las tumbas de sus parientes el 1 de noviembre. Nótese cómo, a diferencia del cementerio de la *qasa*, en Japu, este sí tiene muros. Foto del autor (Ccamahuara, 2008).

Si bien hay considerables variaciones en las prácticas funerarias y en la celebración del Día de los Muertos, las descripciones disponibles de otras comunidades andinas son bastante consistentes con las prácticas tanto de Ccamahuara como de las otras comunidades mencionadas¹¹.

¹¹ Para descripciones y actitudes similares en otras comunidades de Cusco: ver Ricard (2007, capítulo 4), para Phinaya (Quispicanchis); y Robin (2005), para la comunidad de Pampallaqta (Calca, además de la de Chumbivilcas, mencionada en el texto). Fuera del Cusco, para Apurímac: ver Gose (1994, pp. 123-125), además de la ya citada etnografía de Valderrama y Escalante (1980) sobre de la comunidad de Cotabambas; Isbell (1978, pp. 6-7 y 129-130) para Chuschi (Ayacucho) antes del conflicto armado interno; Harris (1982), para la comunidad ayмара de Laymi en Bolivia; y Van Kessel (2001), para una comunidad aymara de Tarapacá en Chile.



Foto 17. Dos tumbas adornadas con flores de *qantu* y con cruces adornadas con las mismas flores y con adornos de papel en el Día de los Muertos. Nótese los antiguos cráneos desatendidos en los nichos de la pared. Foto del autor (Ccamahuara, 1 de noviembre de 2008).

Esta relación con los difuntos poco a poco se va desvaneciendo en Ccamahuara. En algún momento —más tarde en algunos casos y más temprano en otros—, las personas pierden relación con sus parientes difuntos. Mientras que los *musuq alma* —los «cadáveres nuevos», las personas recientemente fallecidas— son peligrosos, los cadáveres antiguos que son ya solo huesos y que no son atendidos por sus parientes parecen no ocasionar ningún daño. Esto es evidente en la forma de reutilización del limitado espacio del cementerio, el cual está lleno de tumbas, sin espacio disponible. Eso hace que, si un cadáver necesita ser enterrado, se debe reutilizar el espacio ocupado por una tumba que se encuentra claramente desatendida, que no tiene señales de haber sido limpiada y arreglada en los últimos años, que no tiene una cruz que la señale apropiadamente.



Foto 18. Banquete para un *musuq alma*, una persona recientemente fallecida. Nótese la cruz de flores de *qantu*. Foto del autor (Ccamahuara, 1 de noviembre de 2008).

Para reutilizar este espacio, los antiguos huesos desatendidos son retirados sin mayor cuidado. Como consecuencia de esto, no pocos huesos antiguos pueden ser vistos en la superficie del cementerio sin causar mayor preocupación o extrañeza a las personas en la comunidad. Algo similar ocurre con cráneos antiguos que no se encuentran en el suelo, sino que están puestos en unas pequeñas hornacinas en el muro del cementerio (ver foto 17)¹². Sin embargo, hay que notar que, con la introducción del cemento en el arreglo de las tumbas, esta forma de reutilización de dicho espacio enfrenta dificultades serias; pues, así una tumba protegida con cemento sea descuidada por años, el trabajo que supone sacar el cemento es mucho mayor al de entierros que se arreglan solamente con piedras.

¹² Robin (2005, p. 58) reporta una situación muy similar respecto a las prácticas de entierro en la comunidad de Pampallaqta (Calca, Cusco).

Esto puede apreciarse tanto para el cementerio de Ccamahuara (ver foto 16) como para el cementerio del abra (*q'asa*) de Japu (ver foto 15).

De manera correspondiente, los hogares en los que un pariente ha fallecido recientemente preparan para este una elaborada y abundante mesa de comida para el Día de los Muertos (ver foto 18), lo cual contrasta con los banquetes en los hogares donde las personas han fallecido hace más años, que son menos elaborados y menos abundantes (ver foto 19).



Foto 19. Mesa del Día de los Muertos. Esta mesa no corresponde a un *musuq alma* y, por ello, es más sencilla, en comparación con la mostrada en la foto 18. Foto del autor (Ccamahuara, 1 de noviembre de 2008).

Los muertos recientes (*musuq alma*) son potencialmente peligrosos, pues aún no está completamente asegurado el definitivo cese de la cohabitación con los vivos. Ellos pueden intentar retornar al mundo de los vivos o rehusar irse del todo. Su *animu*, si bien no es lo suficientemente fuerte como para animar al cuerpo de la persona, no es tan débil como aquellos

de personas que han muerto hace mucho tiempo. Esto, además del cariño, apego y tristeza que las personas sienten por alguien recientemente muerto, hacen difícil aceptar el fin de la cohabitación. Los banquetes abundantes para los *musuq alma* también marcan estos sentimientos de deferencia marcada con estos muertos.

Aun cuando la cohabitación haya cesado y el *animu* se haya alejado de la comunidad de los vivos, este no solamente vuelve el Día de los Muertos, si no que puede tener interacciones con los vivos en otro plano social: el de los sueños. Los sueños andinos, lejos de emerger de la intimidad y subjetividad de los soñadores —como asume el psicoanálisis, por ejemplo—, son interacciones sociales entre la persona que sueña y algo exterior a esta (Mannheim, 1987 y 1991a). En lugar de ser la expresión de ansiedades personales, puede tratarse, por un lado, de mensajes que provienen del exterior y que presagian el futuro o planos de interacción con otras personas (externas al soñador). El primer tipo de sueños puede presagiar el futuro, literalmente, a través de un proceso de interpretación en el cual se aísla un elemento de este de acuerdo a un léxico de sueños presente en la comunidad del soñador. Un ejemplo típico es que cuando uno sueña con maíz va a tener dinero. Cuando se aplica este tipo de interpretación no interesa mucho cuán complejo sea el sueño que involucra al maíz, lo central es este elemento que se disocia del resto de signos presentes en el sueño y que se privilegia para su interpretación (Mannheim, 1987 y 1991a).

Son los segundos tipos de sueños los más relevantes para el caso de las relaciones con los muertos. Durante ellos, el *animu* deja el cuerpo de quien sueña, aunque no deja de estar relacionado con este. Por ejemplo, cuando alguien se levanta cansado o doliéndole alguna parte del cuerpo en particular, es porque durante el sueño el *animu* ha andado muy lejos o se ha golpeado esa parte. Aun cuando el *animu* salga del cuerpo dormido, no se desliga totalmente de este. Si eso pasara, la persona ya no se podría despertar y moriría. Durante los sueños, los *animus* tienen interacciones sociales reales con otros *animus*, que pueden ser de otras personas, tanto

vivas como muertas, además de santos, cristos, vírgenes, montañas o planicies (ver Andrade, 2005, p. 62; Cecconi, 2013, p. 157; Ricard, 2007, p. 105). Estas interacciones no son imaginarias, no se trata de eventos contenidos en una esfera de lo simbólico entendido como inmaterial; sino que son interacciones entre *animus* de personas diferentes que suceden fuera del cuerpo de la persona en un plano de interacción real que no obstante es distinto al de la vida cotidiana.



Foto 20. Arreglo de las tumbas de parientes el 1 de noviembre. Nótese las diferencias con las prácticas de Ccamahuara (como el uso de las flores de *qantu*). Foto del autor (San Jerónimo, 1998).

Durante los sueños, el *animu* del soñador se encuentra con el *animu* del pariente muerto. Este puede ser un *musuq alma* como también el *animu* de alguien que no ha muerto recientemente. El que estos *animus* se encuentren durante los sueños no quiere decir que estén cohabitando, pues los sueños se dan en otro plano de realidad diferente al de la vida cotidiana. Si uno sueña constantemente con una persona muerta, se

mantiene un vínculo estrecho con ella en el sentido que se le recuerda, se cuida su tumba durante el Día de los Muertos y se pone cuidado en ofrecerle un banquete la noche en que viene de visita a la casa.

Cuando los parientes ya no limpian y arreglan la tumba del fallecido, ya no le ofrecen comida en la noche del Día de los Muertos y ya no sueñan con este, la relación de parentesco con el fallecido se ha desvanecido. Estos ya no lo recuerdan, este ya no vuelve a disfrutar de la comida en el Día de los Muertos, su *animu* ya no se comunica con los *animus* de los vivos durante los sueños. De esta forma, las relaciones de parentesco entre vivos y difuntos se va desvaneciendo de forma similar como los vivos pueden disolver poco a poco alguna de sus relaciones de parentesco conforme va cesando la cohabitación, las visitas y, correspondientemente, las formas de comensalidad que estas suponen (Leinaweaver, 2010).

¿Qué es lo que pasa con estos *animus* cuando se diluye el vínculo de parentesco? Algunas personas simplemente aceptan que no saben qué pasa con estos muertos, otros dicen que seguramente están con Dios; mientras otros creen que estos difuntos viven dentro de un volcán lejano en un mundo muy similar al de los vivos, donde los muertos cultivan sus chacras, cuidan sus animales y demás cosas que suelen hacer los vivos¹³.

Un punto importante a subrayar que resulta muy consistente con las etnografías sobre los rituales funerarios contemporáneos es que no existe en las sociedades andinas contemporáneas énfasis alguno en mantener relaciones de largo plazo con ancestros particulares. A diferencia de sociedades africanas (ver Fortes, 1953) o aquellas del sudeste de China (ver Freedman, 1965) que articulan sus sistemas de parentesco poniendo énfasis en linajes y ancestros, la gente de Ccamahuara y de muchas otras sociedades andinas solo prestan atención y recuerdan dos generaciones de ascendientes. Más allá de los patrones de herencia de padres y madres a

¹³ Ricard (2007), basado en su trabajo de campo en Phinaya, sostiene que estos *animus* de fallecidos continúan su proceso de debilitamiento progresivo hasta que desaparecen totalmente.

hijos e hijas, los ascendientes no juegan un rol central o de alguna relevancia en la organización social. Por lo general, las personas en Ccamahuara desconocían los nombres de sus bisabuelos, siendo muy borroso el conocimiento de sus ancestros más allá de los abuelos.

Los ancestros anteriores a los padres de los padres constituyen un grupo más bien indiferenciado de *awlanchis* de toda la comunidad. *Awla* proviene del castellano «abuelo» o «abuela», el sufijo *-nchis* (posesivo de la primera persona plural inclusiva), de modo que podría traducirse como «nuestros abuelos». Sin embargo, esta traducción es engañosa. El padre del padre o de la madre usualmente no es llamado *awla*, *awlu* o «abuelo», sino *tayta* (padre) o «papá». Lo mismo pasa con la madre del padre o de la madre, a quien se la llama «mamá». Así, *awlanchis* no corresponde con abuelos, sino más bien con un colectivo indiferenciado de parientes desconocidos que han muerto hace mucho tiempo. Por ejemplo, en Ccamahuara me contaron cómo en el pasado algunas lagunas pasaron de ser *chukaras* a ser *mansas* luego de ser bautizadas con sal. Al preguntarles cuándo es que esto habría pasado, me solían responder en quechua *awlanchis pachapi* o en castellano «en el tiempo de los abuelitos». Ambas expresiones pueden ser traducidas como «en el tiempo remoto de nuestros antiguos parientes a quienes no conocimos personalmente».

En resumen, mediante las prácticas funerarias que crucialmente recurren a formas de provisión de comida, los parientes vivos buscan asegurar que la persona muerta cese de cohabitar con los vivos y que tanto su alma como su *animu* dejen de interactuar de forma cotidiana con la comunidad de los vivos. Sin embargo, el vínculo de parentesco no termina con el fin de la cohabitación. Los parientes muertos visitan a los vivos cada año en el Día de los Muertos y, tal como sucede con los parientes que visitan luego de mucho tiempo, una buena bienvenida consiste fundamentalmente en una comida elaborada. Conforme pasa el tiempo y al incrementarse la distancia de parentesco con un muerto, este deja de aparecer en los sueños de sus parientes, quienes van dejando de cuidar su tumba y de ofrecerle comida en el Día de los Muertos. Así, lentamente

el parentesco entre vivos y muertos particulares va disolviéndose de forma progresiva, de manera similar a como se disuelven las relaciones de parentesco entre vivos. El parentesco cesa cuando la cohabitación y las visitas se interrumpen y cuando la comensalidad desaparece.

2. DESAPARECIDOS

*Relatives live each other's lives and die each
other's deaths.*

Marshall Sahlins (2011, p. 2)

Tal como expliqué previamente, uno de los fines de las prácticas funerarias es que tanto el *animu* como el cuerpo del difunto dejen de cohabitar con los vivos. Esta separación solo es posible si es que efectivamente el *animu* se separa de manera definitiva del cuerpo del difunto. Asegurar que esto suceda se encuentra en el núcleo de las prácticas que se realizan durante la semana que sigue al entierro, cuando el *animu* aún está presente en la comunidad recorriendo los lugares que el difunto solía recorrer, aún cohabitando con sus familiares vivos en un contexto liminal. Estas prácticas incluyen por lo general el lavado de la ropa del difunto y banquetes que se ofrecen al *animu* para darle la fuerza que necesita para su viaje a la sociedad de los muertos. Si bien muchos detalles de estas prácticas cambian de una región a otra e inclusive de una comunidad a otra, en rasgos generales lo mencionado para Ccamahuara aplica para muchas comunidades de Ayacucho y Huancavelica, regiones muy golpeadas por la violencia durante el conflicto armado interno (ver, por ejemplo, Isbell, 1978, pp. 6-7 y 129-132, para Chuschi antes del conflicto armado interno). Esto es evidente en testimonios como el de Pilar, comunera de Contay (Vilcashuamán, Ayacucho), que guarda gran similitud con lo descrito por Allen (1982) sobre cómo los *animus* de quienes van a morir en un futuro cercano empiezan a recorrer los lugares transitados a lo largo de su vida. Pilar

cuenta a la antropóloga Arianna Cecconi cómo en 1983 vio en la plaza de su comunidad muchas almas¹⁴ con linternas, congregadas en la plaza. Eran las almas de jóvenes que habían sido llevados presos; pero que, de acuerdo a Pilar, aún no habían sido asesinados:

Pilar: [...] de allá de la zona de Carhuanca habían venido bastantes y todos tenían linternas [...] con linterna, alumbraban así, como gente, como los de esta vida, pues, alumbraban hasta la plaza, iluminándola [...] Las almas de los que iban presos es probable que hayan vuelto estando ellos presos allá [...]. Entonces, mamá, solo los perros ladraban y yo ya volví aquí a mi casa.

A: ¿Entonces, tía, esos jóvenes que estaban presos probablemente ya estarían muertos o tal vez no?

P: Aún no, seguro que les hacían sufrir antes de matarlos, mamá. Seguro que su alma había venido a su pueblo a despedirse. [...] Será por lo que [las almas] caminaban dispersas, todas ellas: Margarita, Rómulo, luego Zenaida, después Alfredo; a ellos los mataron. Así había sido, mamá, una vez que vi eso. Yo vi almas (Cecconi, 2013, pp. 153-154).

Una de las secuelas más dolorosas del conflicto armado interno es aquella que cargan las personas que hasta ahora no han encontrado al hijo, al esposo, a la hermana, a quienes nunca más vieron luego que el ejército o la policía los detuviera, Sendero Luminoso los secuestrara, o que desaparecieran de alguna otra forma en medio de la violencia. Las palabras de la señora Adelina García Mendoza, cuyo esposo desapareció a inicios de los años ochenta, hacen eco de muchos otros casos: «Si al menos

¹⁴ Notesé aquí que, en los testimonios provenientes de Ayacucho y Huancavelica., el término «alma» no es usado de la misma forma que en Cusco. Esto está asociado a que la gran mayoría de estos testimonios fueron realizados en castellano. En el uso presente, en estos testimonios de ayacuchanos y huancavelicanos., «alma» se refiere, *grosso modo*, a lo que en Cusco se denomina *animu*. Por esto, en esta discusión sobre desaparecidos, siguiendo el uso local, uso el término «alma» con su significado más bien próximo al del castellano y no para referirme al cadáver como en Cusco (ver Cecconi, 2013).

podiera enterrar sus huesitos, si al menos tuviera a dónde ir a llorar y dejarle flores» (citado en Mutti, 2015, p. 22). La tragedia de los desaparecidos en la gran mayoría de casos supone la ausencia del cuerpo y, en ese sentido, está íntimamente relacionada a una serie de incertidumbres alrededor de la continuación de ciertas formas de cohabitación entre vivos y muertos que deberían haber concluido.

Es muy difícil saber con exactitud cuántas personas desaparecieron en el Perú durante el conflicto armado interno debido, en primer lugar, al contexto mismo de violencia; pero también debido a la heterogeneidad de registros y a que la definición de «persona desaparecida» no siempre es la misma:

[E]l Instituto de Medicina Legal considera personas desaparecidas a todas aquellas de las que no se tiene noticia o cuya muerte no se ha verificado legalmente. Considera a víctimas de desaparición forzada, asesinatos extrajudiciales o caídos en acción, e incluye a las personas cuyo paradero es conocido por el familiar pero que están enterradas en un cementerio informal. Por su parte, el Registro Único de Víctimas (RUV) no considera a este último grupo ni a las personas que desaparecieron y formaron parte de los grupos alzados en armas contra el Estado (Reátegui, Barrantes & Peña, 2012, p. 39)¹⁵.

Dados estos problemas y las diferentes fuentes que se han usado para consolidar el número de personas desaparecidas en el país, se tiene que: el año 2006, el Equipo Peruano de Antropología Forense reportó 13 721 personas desaparecidas; el Instituto de Medicina Legal del Ministerio Público, el año 2012, arribó a una cifra de 15 731 personas desaparecidas, aunque menciona que esta se encuentra en «estado de verificación» (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2012, p. 30; Reátegui, Barrantes & Peña, 2012, p. 38).

¹⁵ La ley 30470 de junio de 2015 define «persona desaparecida» como «toda persona cuyo paradero es desconocido por sus familiares o sobre la que no se tiene certeza legal de su ubicación, a consecuencia del período de violencia 1980-2000» (*El Peruano*, 2016).

Dada la dolorosa vigencia de estos dramas cotidianos para tantas personas en el país, es indignante la desidia de las autoridades responsables. No ha existido una acción decidida desde el Estado para que estas personas puedan encontrar a sus familiares y, de este modo, poder empezar un proceso de cierre de su duelo. En casos en los que ya se habían encontrado los restos, se ha dado una gran lentitud en devolverlos a sus familiares. Un ejemplo entre muchos basta para ilustrar esta situación: en 1984, en Pucayacu, cerca de Huanta, en el límite entre Ayacucho y Huancavelica, se hallaron los cadáveres de cincuenta personas enterradas en fosas clandestinas; estaban con las manos atadas, habían sido torturados y ejecutados arbitrariamente con disparos en la cabeza por miembros de la Marina de Guerra del Perú (CVR, 2003, tomo VII, 99-101). El año 2009, después de veinticinco años y debido a procesos llevados a cabo por varias ONG de derechos humanos, se recuperaron los restos de treinta y siete personas. A través de datos proporcionados por los familiares, así como por análisis de ADN —financiados por una oficina del Departamento de Estado de los EE. UU.—, el año 2010 se lograron identificar los restos de doce personas. Recién en 2016, luego de treinta y dos años de cometidos los crímenes y seis años después que el Estado tuviera certeza de sus identidades, los cuerpos de diez de las víctimas fueron entregados a sus familiares para que les den sepultura (EPAF, 2016).

Solo recientemente, en junio de 2016, se promulgó la ley 30470 de búsqueda de personas desaparecidas durante el periodo de violencia 1980-2000, que tiene por finalidad «priorizar el enfoque humanitario durante la búsqueda de las personas desaparecidas en el período de violencia 1980-2000, articulando y disponiendo las medidas relativas a la búsqueda, recuperación, análisis, identificación y restitución de los restos humanos» (*El Peruano*, 2016)¹⁶. En diciembre de 2016, se aprobó que el

¹⁶ Cabe anotar que, en el 13 aniversario de la entrega del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, el 26 de agosto de 2016, la ministra de Justicia y Derechos Humanos pidió disculpas en nombre del Estado: «Hace 13 años esto se celebra y no ha estado presente el Estado. El pedido de disculpas es un pedido como Estado porque no

Plan Nacional para la Búsqueda de Personas Desaparecidas sea asumido como un tema de política pública y el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos se comprometió a seguir trabajando en el tema (*La República*, 2017).

Luego de la discusión presentada en el título anterior, no debería sorprender que, a pesar de su desaparición física y del desconocimiento de su paradero, las interacciones entre los desaparecidos y sus parientes no cesen del todo. Estas siguen ocurriendo, en varias formas, sobre todo en los sueños que son un plano de interacción social concreto en las sociedades andinas. Arianna Cecconi (2013) ha analizado sueños de mujeres de comunidades ayacuchanas afectadas por la violencia. En su trabajo, se cubren no solo los sueños que tienen que ver con los desaparecidos, sino muchas otras situaciones en las que estos median las experiencias del periodo de violencia. En lo que sigue, citaré algunos de sus hallazgos y principalmente fragmentos de testimonios dados a la Comisión de la Verdad y Reconciliación, que ella cita, para elaborar mis argumentos sobre cómo entre patrones de cohabitación y comida median también las relaciones entre los desaparecidos y sus familiares.

Cuando el cuerpo de la persona desaparecida nunca ha sido hallado, el sufrimiento de los familiares está marcado por el desconocimiento de lo que le ha sucedido a esa persona. No se sabe claramente qué es lo que le ha pasado, cómo lo han tratado, cuánto viene sufriendo o ha sufrido. Asociado a esto, está la ausencia de certeza sobre si la persona desaparecida sigue viva o si ha fallecido. La ausencia de la persona viva o de su cuerpo inerte articula la tensión entre, por un lado, la esperanza que quizás, por alguna serie de factores desconocidos, el familiar aún esté vivo aunque imposibilitado de contactarse con sus parientes; y por otro, el que después de tantos largos años de búsqueda infructuosa lo más probable es que

puedes no asumir responsabilidades que te corresponden» (*El Comercio*, 2016). En la misma ceremonia, la ministra anunció la reapertura del Registro Nacional de Personas Desaparecidas.

esté muerta. Esta tensión puede estar presente inclusive entre personas que ya han enterrado a sus familiares: «Siempre sueño a mi hijo, me dice que no ha muerto, que está en Lima trabajando. A veces creo que él está vivo y que era otra persona al que lo enterré» (testimonio CVR, 310016, Huancavelica, citado en Cecconi, 2013, p. 169).

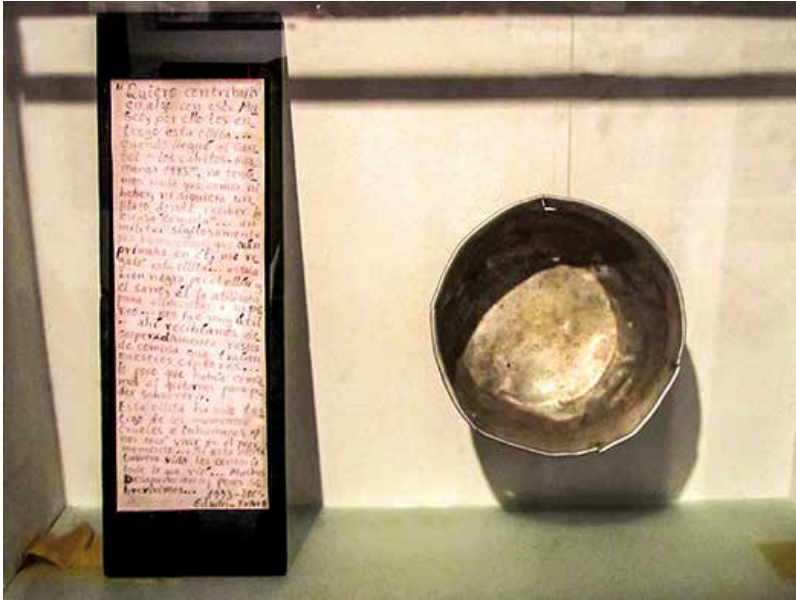


Foto 21. «Quiero contribuir en algo con este Museo, por ello les entrego esta ollita... cuando llegue al cuartel Los Cabitos-Huamanga 1993, no teníamos nada que comer ni beber, ni siquiera un plato donde recibir la escasa “comida”... un militar sigilosamente, por humanidad que aun primaba en él; me regaló esta ollita... estaba bien negra por el hollín y el sarro, él la utilizaba para alimentar a su perro... nos fue muy útil... ahí recibíamos desesperadamente restos de comida que traían nuestros captores... lo poco que había comíamos al quitarnos para poder sobrevivir. Esta ollita ha sido testigo de los momentos crueles e inhumanos q' nos tocó vivir en el peor momento... Si esta ollita tuviera vida le contaría todo lo que vió... Muchos desaparecieron; pocos sobrevivimos... 1993-2005. Edwin Enver». Transcripción del texto que acompaña la pequeña olla en exhibición en el Museo de la Memoria «Para que no se repita» de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP). Foto del autor (Ayacucho, 2015).

En el caso de María, una comunera de Contay (Viscashuamán, Ayacucho), la incertidumbre es aún mayor; pues, desde que los senderistas se llevaron a su hija de trece años, no ha tenido más noticias de ella: «Cuando sueña con ella, le dice que está bien, que está viviendo y trabajando en Lima, y María se pregunta si podría ser cierto que, en realidad, su hija haya construido verdaderamente una nueva vida en otro lugar y que no quiera regresar a Contay por el miedo de ser juzgada por su familia y los vecinos» (Cecconi, 2013, p. 170).

Esto se comprende mejor cuando se toma en cuenta el carácter real de las interacciones sociales que suceden en los sueños. Estas pueden ocurrir entre *animus*—o tal como es el uso predominante en Ayacucho: almas—de personas vivas o entre el de un soñador vivo y el de una persona muerta. De este modo, es totalmente factible que el alma¹⁷ del hijo residente en Lima interactúe en sueños con el alma de la señora que da su testimonio.

La tensión que emerge de no tener certidumbre de si el pariente está vivo o no hace que los familiares de las personas desaparecidas sufran constantemente y vivan un estado tanto de búsqueda como de duelo indefinidos. En las palabras de una socia de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP): «Todos los que tenemos desaparecidos andamos llorando como el *wayrunqu*» (Tamayo, 2003, p. 95), refiriéndose al zumbido permanente que hace este moscardón al volar.

En los casos en que los familiares están convencidos del fallecimiento de su familiar, pero no han encontrado su cuerpo, tampoco se ha podido cerrar adecuadamente el duelo. Dada la ausencia del cadáver, no se han llevado a cabo los pasos necesarios para despedirse apropiadamente y asegurar que tanto el cuerpo difunto deje de cohabitar con los vivos

¹⁷ Tal como mencioné en una nota previa, el término «alma» en estos testimonios no se refiere al cadáver, como en el quechua cusqueño (tal como lo usé en el acápite anterior), sino más bien al *animu*. En esta discusión sobre los desaparecidos en la que cito testimonios que provienen principalmente de Ayacucho y Huancavelica, alma debe entenderse de forma similar a lo que elaboré sobre el *animu* para Cusco.

—enterrándolo apropiadamente en un cementerio— como que su alma se desligue del cadáver y de los lugares en los que solía transitar cuando estaba vivo. Esto hace que, adicionalmente al dolor de la desaparición, se añada el no poder hacer nada para que el alma del pariente desaparecido siga atrapada en este mundo, imposibilitado de separarse totalmente de su cuerpo insepulto o sepultado inapropiadamente y, por ende, continuando su cohabitación con los vivos (ver Cecconi, 2013, pp. 169, 173).

Esto se puede apreciar claramente en los relatos de muchos sueños: «Soñaba todas las noches a mi hija, me seguía [y me decía], “no me dejes mamá, no me abandones, ¿por qué me dejas en este sitio?” [...] mi mamá me dice que estará penando» (testimonio CVR, 520208, citado en Cecconi, 2013, p. 168). En este testimonio, queda implícito cómo el alma de la hija sigue relacionada, unida a su cuerpo, tanto así que no puede dejar el sitio en el que está enterrada. Un escenario muy similar es el que se puede deducir en este otro fragmento: «En su sueño su esposo le silbó y le dijo: ustedes han pasado [por el lugar donde él estaba enterrado] y no me escuchan» (testimonio CVR, 310513, citado en Cecconi, 2013, p. 174). El alma, presente en el lugar donde se encuentra el cuerpo, intenta comunicarse con sus familiares e informarles del lugar donde se encuentra, tanto a través de silbidos que estos no escuchan como a través de los sueños. Esta imposibilidad de dejar este mundo puede tornarse inclusive en reclamos extremadamente violentos: «Yo sueño a mi esposo [...], mi esposo vuelve para golpearme, celoso, y me dice, “¿por qué tú ya no te acuerdas de mí? ¡Ni siquiera me envías una carta, nada, seguramente tienes tu otro amigo! Te voy a matar”. Hasta con arma me apunta para ponerme balas» (testimonio CVR, citado en Cecconi, 2013, pp. 176-177).

Dada esta situación que condena a las almas de los desaparecidos a estar atrapadas en este mundo, no debería llamar la atención que muchas veces, en estos sueños, insistentemente piden que se busque sus cuerpos dando información sobre dónde encontrarlos: «Algunos familiares, después de un sueño donde el hijo o la hija desaparecidos les indicaban el sitio donde estaba su cuerpo, decidieron ir allá en su búsqueda» (Cecconi,

2013, p. 173). Dada la realidad de estas interacciones que ocurren en los sueños, se entiende por qué estos movilizan a las personas haciéndoles buscar los cuerpos con la información proveída por las almas. Así, en relación a un testimonio dado a la CVR, se menciona, por ejemplo, que «[e]l 4 de agosto 1985, tras un sueño que tuvo, Eugenio fue a buscar a su hijo por los costados de la base militar y encontró el cadáver de Oscar, tirado en un barranco» (testimonio CVR, 310066, citado en Ceconi, 2013, p. 173). En otros testimonios, las almas en los sueños no solo dan información sobre el lugar donde se encuentra el cuerpo, sino también narran lo que les sucedió:

La testimoniante se quebró en llanto varias veces. Narró que su esposo en su sueño le dijo: «Me hicieron andar por el agua. Uno de mis zapatos quedó allá». Durante otro sueño le dijo: «Debes recoger mi casaca de mano de un amigo» [y, en efecto, dicho amigo tenía la prenda]. Durante otro sueño le dijo: «Ya no llores Olga, tú sabes que no te he dejado por otra mujer. Los terroristas son los que me llevaron. Estoy dentro de una mina, hasta los gusanos ya me comieron» (testimonio CVR, 300517, Castrovirreyna, Huancavelica, citado en Ceconi, 2013, p. 175).

Tal como se puede ver en estos testimonios, no siempre es fácil ubicar el lugar indicado por las almas de los desaparecidos. En algunos casos, la información es muy general; en otros, muy opaca; en otros, parece estar equivocada. Hay otros casos en los que las almas no dan esta información explícitamente, sino que se presentan asociadas a cierto lugar, de modo que el pariente interpreta estos eventos del sueño como un posible lugar donde podría estar el cuerpo (Ceconi, 2013, pp. 173-174), como en el siguiente fragmento de testimonio: «En una oportunidad soñó a su hijo que estaba en lo alto de su tienda, dentro de un cajón y desde allí la miraba. Este sueño trató de interpretar e inició la búsqueda de su hijo en el colegio que está frente a su tienda, donde estuvo la base militar de Lircay» (testimonio CVR, 300517, Castrovirreyna, Huancavelica, citado en Ceconi, 2013, p. 170).

Si bien hay casos en los que la información dada por las almas en los sueños no fue suficiente para encontrar el lugar de entierro, también existen casos —como el citado arriba de Eugenio encontrando a Oscar— en los cuales la información dada por el alma efectivamente fue crucial para encontrar el cuerpo (Cecconi, 2013, pp. 174-175).

Aun en los casos en los que los familiares saben dónde está ubicado el cuerpo de un pariente, pero este no ha sido enterrado apropiadamente, ni los primeros ni el segundo pueden realmente descansar hasta que se realiza un entierro adecuado. En la adaptación que Gisele Ortiz hace del testimonio de Alfredo García Chipana del anexo de Raccaya (Víctor Fajardo, Ayacucho), esto es muy claro: en 1984, miembros de Sendero Luminoso golpearon a su madre y asesinaron a su padre en las punas de Raccaya; algunos vecinos enterraron rápidamente a su padre allí mismo antes escapar con su madre. Alfredo migró con su madre a Lima donde empezaron una nueva vida, pero nunca pudo estar tranquilo habiendo dejado a su padre en la puna. Este se le presentaba en sueños de modo que Alfredo sabía que este no podía descansar: «Tengo que recuperar sus huesos y enterrarlos para que descanse». Luego de muchas gestiones burocráticas ante diferentes instituciones estatales, logró que se ordenara la exhumación de su padre el año 2009, veintiséis años después de su asesinato: «Te he venido a recoger, te voy a llevar con nosotros, ya no estarás de frío en esta puna. Ahora sí podrás descansar» (Ortiz, 2013, pp. 5-10).

Debido a las muertes violentas, a los entierros inadecuados o a la falta de estos, las almas no solo se encuentran atadas a sus cuerpos muertos, sino también sufriendo de hambre, de sed, de frío. Si los banquetes luego del entierro tienen como uno de sus propósitos darle al alma del difunto la fuerza suficiente para emprender el viaje a la sociedad de los muertos, las almas de los desaparecidos no han podido recibir este alimento y, atrapados en este mundo, se encuentran hambrientos y necesitados. La señora Ángela, socia de ANFASEP (Ayacucho), recuerda vívidamente un sueño con su hijo desaparecido en el que este está hambriento: «[M]e pidió comida, “dame algo de comer que tengo hambre”, y así cuando me preguntó por

la comida, le dije: “tengo solo estofado, porque no he cocinado otra cosa”, así le dije» (Cecconi, 2013, p. 170). En el testimonio de otra persona, lo que se subraya es la sed: «En su sueño, él reclamaba: “tengo mucha sed, ¿por qué no me alcanzas un poco de agua?”» (testimonio CVR, 300517, Castrovirreyra, Huancavelica, citado en Cecconi, 2013, p. 170). En el siguiente testimonio, en el que el alma brinda información sobre dónde puede estar, esta también se queja de hambre: «Lo sueño mucho a mi hijo, una vez me dice que del río había salido al parque porque tenía mucha hambre. Pienso, por eso, de repente lo han aventado al río. Otro día lo soñé que estaba viviendo por la base de Totoral» (testimonio CVR, 310024, citado en Cecconi, 2013, p. 173).

Si bien muchos de los testimonios muestran esta imposibilidad de desligarse del cuerpo y de cortar la cohabitación, no siempre este es el caso. Con el tiempo, para algunas personas esta cohabitación parece empezar a diluirse. Cecconi (2013, p. 178) encuentra que, para muchas mujeres, conforme pasa el tiempo, la frecuencia de los encuentros oníricos disminuye y/o el tipo de interacciones se transforma de unas en las que prima el sufrimiento y la desesperación a otras en las que los desaparecidos se muestran tranquilos e inclusive alegres, como en el siguiente testimonio: «Yo sueño mucho a mi hijo, siempre me dice que va a volver de su trabajo, siempre estaba triste; pero ahora lo sueño alegre, dice que se está riendo bastante» (testimonio CVR, 31008, Huancavelica, citado en Cecconi, 2013, p. 178). O en este otro fragmento, en el que se muestra claramente la tensión entre la continuación de la cohabitación y el anuncio de su progresiva disolución:

Cuando yo de noche dormía, yo soñaba que él venía y me decía: «no llores, no sufras tanto». Me decía: «tú sufres mucho, yo te puedo llevar». Me decía: «te puedo llevar, no te llevo, por mis hijos no te llevo, ¿quién va a ver a mis hijos?» [...] y me decía: «yo voy a venir, todos los días, voy a estar aquí, no te preocupes, yo voy a estar todos los días aquí, pero poco a poco voy a ir alejándome», decía (testimonio CVR, 425135, citado en Cecconi, 2013, pp. 178-179).

A diferencia del fin de la cohabitación fuertemente marcada por las prácticas funerarias, en estos casos el alma anuncia una progresiva disolución del vínculo, tal y como esta se puede producir entre parientes vivos: cuando las visitas se tornan más y más espaciadas y, por ende, se deja de compartir comida (Leinaweaver, 2010). Estos casos pueden ser entendidos también porque luego de la muerte el alma se va debilitando de forma progresiva, poco a poco, hasta finalmente desaparecer (Ricard, 2007). O podría entenderse también que, de algún modo, el alma habría logrado desprenderse del cuerpo y abandonar este mundo para integrarse a la sociedad de los muertos encontrando cierta paz. Estos muertos que se encuentran más tranquilos y serenos ayudan a sus familiares a afrontar y reconstruir su vida luego de tanta violencia (Cecconi, 2013, p. 179). Algunas almas, como el del esposo de Luisa —comunera de Sarhua (Ayacucho)—, del que se desconoce su lugar de entierro, llaman la atención a sus parientes y les piden que se sobrepongan y rehagan sus vidas. Luisa cuenta cómo su esposo, en varios de sus sueños, le reprendió por no cuidar de su apariencia: «¿Esa es tu manera de ser? ¿Toda sucia? ¡Anda, cámbiate!» (González, 2011, p. 156). Poco a poco, ella logró sobreponerse siguiendo estos consejos.

En este otro testimonio, durante un sueño, el alma de un desaparecido, al darle en los sueños la llave de su casa a la nueva pareja de su esposa, dio su consentimiento al nuevo matrimonio de la hasta entonces viuda: «A mi pareja actual, mi marido le dio la llave de mi casa». Cuando ella había contado su sueño a su madre, ella le había dicho: “yo también era viuda, y mi marido le dio la llave a mi pareja actual”, y concluyó, “sin duda te casarás” (testimonio CVR, 425135, citado en Cecconi, 2013, pp. 178-179). De este modo, en algunos casos, las almas de los desaparecidos participan activamente en promover que sus parientes vivos se repongan y reconstruyan su vida.

Así, en algunos casos, estas almas parecen encontrar algo de paz y con ellas también los vivos lo hacen. Tal como lo mencioné previamente, lo opuesto también es cierto. Así como los parientes vivos no pueden descansar

y están sufriendo permanentemente esta ambigüedad de búsqueda y duelo indefinidos, el alma del desaparecido tampoco puede descansar yéndose a empezar su nueva vida en el mundo de los muertos. Esta simetría, tanto en el sufrimiento como en el alcanzar algo de tranquilidad, muestra de forma patente lo que Marshall Sahlins afirma sobre el parentesco en el epígrafe de esta sección: los parientes son personas relacionadas por una «mutualidad del ser» (*mutuality of being*), en el caso andino construida a través de la cohabitación continua y de la consustancialidad de los cuerpos que comen la misma comida. Esto hace que las personas, literalmente, vivan como propias las vidas de sus parientes y que también mueran sus muertes (Sahlins, 2011). En el caso de los desaparecidos, los parientes viven y sufren permanentemente el estado indeterminado en el cual el desaparecido se encuentra, sin la certidumbre de su muerte, y sin haber realizado lo que es necesario para asegurar una despedida apropiada, si es que está muerto. Y así como siguen sufriendo los parientes, también sigue sufriendo el desaparecido.

3. CONDENADOS

Las narraciones de los condenados o *kukuchi* abundan en la región del Cusco como en todos los Andes. Los eventos a los que se refieren estas narraciones en muchos casos están enmarcados como cuentos; pero existen también aquellas que, al referirse a comunidades concretas y personas conocidas, no son solo ficciones¹⁸. Esta ambigüedad entre la ficción y eventos que realmente ocurren hacen del condenado o *kukuchi* un tipo de ser que es tanto fascinante como aterrador.

Los condenados son muertos que muestran algunos signos de vitalidad o parecen estar tan vivos como antes de la muerte. Estos cadáveres animados interactúan con seres humanos vivos y, al hacerlo, los matan,

¹⁸ Sobre la diferencia entre narraciones de ficción y aquellas que versan sobre eventos que efectivamente pasaron, ver el capítulo IV, en particular la sección «Perspectivismo amazónico y jerarquías entre lugares y humanos».

sobre todo a aquellos que no los reconocen como muertos vivientes y los tratan como si efectivamente estuvieran vivos. Parece que como todo *animu* de un muerto, el de un condenado no puede mantener al cuerpo con vida; pero, a diferencia de los muertos normales, tampoco puede desprenderse de él. El cadáver entonces está animado, pero al mismo tiempo se está descomponiendo de modo que, tal como Allen menciona, estos se encuentran «en constante dolor por su carne pútrida» (1982, p. 187).

Existe una gran diversidad en las narrativas de condenados (ver, por ejemplo, Fourtané, 2015). Es notable que en muchos casos la imposibilidad del condenado de dejar el mundo de los vivos es consecuencia de haber cometido graves transgresiones morales, destacándose el incesto de una manera marcada y recurrente (Allen, 2011; Arguedas, 1953; Casaverde, 1970; Fourtané, 2015; Itier, 2007; Lira, 1990; Morote, 1988; Mróz, 1992; Payne, 1984, entre otros). Otros graves abusos y arbitrariedades también vuelven a las personas en muertos vivientes, como lo muestran los casos de hacendados condenados (Roca, 1979) o de actores particularmente perversos en el conflicto armado interno que aun después de muertos siguen dañando a su comunidad (González, 2011).

Antes de discutir sobre el incesto, elaboraré sobre ciertos contextos que hacen que el muerto se vuelva un condenado y que tienen que ver con la conducta de alguien vivo y no principalmente con las transgresiones del muerto.

3.1. Tratar a un muerto como a un vivo

En su análisis sobre narrativas orales andinas, Mróz (1992) sostiene que un muerto se transforma en un condenado que ataca a un vivo debido a que este último trata al primero como si estuviera aún con vida. Un conjunto de narrativas que ilustran esto —y adicionalmente cómo la comida y la cohabitación median el parentesco— son las de «la amante del cura». Prestaré atención a dos versiones cusqueñas: «*Isicha Puytu*», narrada por Carmen Taripha a Jorge Lira en Sicuani en la década de los años cuarenta

(Lira, 1990, pp. 72-80); y «*Malikachamanta Curamantawan*», narrada y/o registrada por Apolinar López para Max Uhle entre 1904 y 1905 en la ciudad del Cusco (Uhle, 2003, pp. 175-199). Si bien Lira publicó la narración presentando al amante como un «curaca», considero que ya está claramente establecido que la modificó usando este personaje en reemplazo de un «cura»¹⁹.

En ambas versiones, las jóvenes solteras del pueblo y de las zonas rurales aledañas tienen que ir a servir por turnos semanales a la casa del cura. La protagonista, proveniente de un hogar campesino muy pobre, acude a la casa del cura y, una vez concluido su turno, este la retiene colmándola de ropa lujosa, joyas y atenciones. Isicha/Malikacha se queda viviendo con el cura convirtiéndose en su amante.

También en ambas, la familia campesina de la joven, ante la ruptura abrupta de la cohabitación, va a buscarla. En el caso de Isicha, primero la buscan sus hermanos, a quienes desprecia e insulta (*aka qhapaqkuna*, «ricos en excremento»; *khanka*, «mugriento»), arrojándoles la comida que su madre le había enviado; una segunda vez, la busca su padre, a quien también insulta (*machu alqu*, «perro viejo») y le arroja la comida que le ha traído; y en la tercera, a quien desprecia, insulta (*qhilli paya*, «vieja inmundada»; *asna warmi*, «mujer maloliente») y arroja la comida a su propia madre. En la versión de Malikacha, son los padres los que la buscan tres veces llevándole comida y son tres veces desconocidos, rechazados e insultados (*suphu indio*, «indio trinchudo»; *kharka india*,

¹⁹ Ya Arguedas (1969) había comentado —a propósito de la publicación de la compilación de Max Uhle y Apolinar López, en la que se incluyó «*Malikachamanta*»— sobre este asunto: «La sospecha de que el P. Lira había cometido una suplantación parece confirmada. No existía ninguna otra muestra que esta sospechosa ofrecida por Lira, acerca de que la población quechua tuviera información alguna sobre la palabra y la institución *curaca*. El inexplicable poder que en el cuento “*Isicha Puytu*” aparece detentado por un curaca lo ejerce en Malikachamanta, recogido por Uhle, un cura de pueblo, y tal poder corresponde al tradicional que, efectivamente, ejercieron hasta hace cuatro o cinco décadas los párrocos de las comunidades de indios» (Arguedas, 1969, p. 85). Ver también Mróz (1992, p. 53) y Fourtané (2015, p. 21).

«india mugrienta»). Las tres veces, Malikacha hace arrojar a los animales la comida que sus padres le han traído. En ambas versiones, se trata de platos característicamente campesinos y que la madre había preparado porque le gustaban mucho a Isicha/Malikacha.

En ambos relatos, el explícito y continuo rechazo a sus familiares que Isicha/Malikacha hace está marcadamente relacionado al rechazo de la comida que estos le traen. El quiebre final del parentesco, iniciado por el quiebre de la cohabitación, ocurre cuando en ambos casos la madre rechaza a Isicha/Malikacha como su hija y lo hace descubriéndose el seno y derramando su leche, a través de la parte de su cuerpo y la sustancia directamente involucrada en la alimentación de Isicha/Malikacha cuando era bebé. A través del quiebre de la cohabitación y el rechazo de la comida, la destrucción del vínculo de parentesco incluye también un violento quiebre y rechazo a las características étnico-raciales de sus hasta entonces parientes²⁰. Este violento quiebre del vínculo de parentesco provoca esa noche la muerte de Isicha/Malikacha.

En las dos versiones, la joven muere cuando el cura está ausente: en una versión es vestida y puesta sobre su cama para hacer creer al cura que recién ha muerto en la mañana; en la otra, es enterrada. Hasta ese momento de la narración, no hay indicios para dudar que simplemente ha muerto. Son las acciones del cura que no puede aceptar que Isicha/Malikacha esté

²⁰ En este rechazo de sus parientes, hay claramente un rechazo a ser «india». Isicha/Malikacha, proviniendo de un humilde hogar campesino, encuentra una vida de lujo en la casa del cura que se expresa en vestidos, joyas y servidumbre a sus órdenes. Los insultos con que trata a sus parientes giran alrededor del mal olor y la suciedad de estos en contraste a su nueva vida. Ella busca marcar su diferencia social de una manera tan brutal que les dice a sus padres que es imposible que gente como ellos («indios») pudieran ser sus padres. Esta diferencia está fuertemente recalcada por el tipo de comida que le traen sus parientes: platos como *sullu wayk'u* («feto sancochado»), *moraya phasi* («moraya al vapor»), *ch'uñu phasi* («chuño al vapor»), asociados a la dieta indígena. De este modo, la diferencia étnico-racial está marcada en el tipo de comida que Isicha/Malikacha rechaza y, al hacerlo, rechaza también a sus familiares. Sobre la comida usada como marcador de diferencia étnico-racial en los Andes, ver Weismantel (2001, p. 190) y Krögel (2009, p. 112).

muerta las que provocan que su cadáver empiece a tener signos de cierta vitalidad. En un caso, el cura la hace sentar sobre su lecho, la viste con ropas lujosas, le pide insistentemente que vuelva a la vida, que toque la quena. En la otra versión, el cura hace desenterrar a Malikacha, la baña, la viste, la besa, toca música para ella y le pide insistentemente que cante. En el caso de Isicha, frente a la insistencia del cura, ella empieza a tocar la quena; pero no se viste, no se peina y crucialmente no come, y cuando el cura intenta tener relaciones sexuales con ella, esta se transforma en un burro. En el otro caso, Malikacha, frente a la insistencia del cura, empieza a hablar y le pregunta: «¿Acaso no te asustas de la gente de la otra vida?» («¿*Manachu manchakunki huk vida runata?*»).

En un análisis similar de la narración de Isicha Puytu, Krögel (2009, pp. 111-115) señala que es el rechazo de la comida y la maldición de la leche de su madre los que convierten a Isicha en condenada. Si bien el rechazo de la familia es una ofensa grave y puede estar relacionada a su condenación, aquí sostengo más bien —con Mróz (1992)— que lo que la torna en cadáver viviente y luego en asno es la pasión enloquecida del cura que no puede aceptar que Isicha está muerta, tal como Isicha en el mismo texto confiesa:

Mi madre me maldijo exprimiéndose los pechos. Y esa misma noche me alcanzó la muerte. ¡Ya no podré alcanzar la salvación! Y cuando estuve muerta, este curaca intentó hacerme pecar; y por eso me convertí en bestia (*Maymaymi ñuñuwan ch'awaykuwarqan. Chay ch'awaykuwasqallanmantan, kasqan tuta wañuynin taripawan. Mañana kunanqa Qispiyta tarisagñachu —nispas nin—. Chaymanta, ña wañusqaña kashaqtiymi. Kay Kuraka, huchaman urmachiwayta munarqan*) (Lira, 1990, p. 80).

Tratar a una muerta como si estuviera viva es lo que hace que Isicha/Malikacha empiece a tener ciertos signos de vitalidad, quebrándose la separación entre vivos y muertos justamente en el periodo liminal en el cual su *animu* aún no ha partido al mundo de los muertos. Tal como

Mróz lo propone para otros casos, «no es la agresión del condenado la que inicia la secuencia de acontecimientos; es una persona viva que establece un contacto con el muerto, tratándolo como si estuviera vivo. En algunos casos es obvio que el muerto es el que se siente agredido» (1992, p. 25).

¿Qué sucede luego? En el caso de Isicha, cuando a pedido del cura un vecino empieza a herrarla, esta recobra su forma humana, muere nuevamente luego de confesarlo todo y es enterrada. El cura, incapaz de dejarla en paz, la desentierra, esta se levanta de la tumba y se van los dos juntos al mundo de los muertos llevados por el demonio en un carro de fuego. Así, el cura sale del mundo de los vivos y se transforma en un muerto, pudiendo continuar su cohabitación con Isicha. En el caso de Malikacha, cuando un carro de fuego viene para llevarla al mundo de los muertos, el cura, en una reacción de último momento, se abraza a un Jesús crucificado y solo así puede quedarse en el mundo de los vivos.

El intento de quebrar la separación entre vivos y muertos que está asociado al tratar de mantener una relación de cohabitación de pareja entre una persona viva y una muerta también puede ser ejemplificado por el relato «El juramento» (Payne, 1984, pp. 101-106). Dos jóvenes están muy enamorados y se hacen un juramento mutuo: «Si yo me muero primero, te llevaré conmigo» («*Nuqa wañusaq primeruta, pusapusayki*»). Frente a la abierta oposición de sus padres, los jóvenes deciden fugar juntos²¹. Cuando se encuentran en la puna para irse, se dan cuenta que tienen poca comida y dinero. Entonces, el joven decide ir a robar dinero a la casa de sus padres. En otras versiones, lo que intenta robar es comida (Morote, 1988). Cuando lo está haciendo de noche, su padre, tomándolo por un ladrón, lo mata. Desconsolada, la familia lo entierra. Mientras tanto, la joven lo espera angustiada extrañándolo mucho y al mismo tiempo intrigada porque a lo lejos observa un entierro que sale de la casa del joven. Este, saliendo de su tumba, vuelve donde ella cargado de comida

²¹ Si bien en esta versión estos jóvenes no están cometiendo incesto, hay otras versiones en que esto es explícito o está sugerido (ver Ansión 1987; Morote, 1988).

y le dice que inmediatamente tienen que hacer un viaje muy largo. No obstante que la joven le pregunta por el funeral en su casa, esta no sospecha que él está muerto y lo sigue tratando como si estuviera vivo. La joven sufre mucho al caminar interminablemente. Cuando en un anochecer llegan a la casa de una viuda que les ofrece alojamiento, el joven rehúsa entrar en la casa. La viuda se da cuenta que el joven es un condenado al verlo dormir echando fuego por la boca. Esta pone al tanto a la joven y, entregándole varios objetos, la ayuda a huir del condenado. La narración termina cuando en su larga huida la joven finalmente recibe la ayuda de unos arrieros que terminan haciendo pedazos al condenado y luego lo queman. De las cenizas sale una paloma blanca.

Inicialmente, el amor descontrolado de estos jóvenes se expresa en su juramento de cohabitación mutua ininterrumpida, inclusive más allá de la muerte. De forma similar que en la narración de Isicha/Malikacha, su amor descontrolado hace que ellos quiebren violentamente la cohabitación con sus respectivos padres. El intento del joven de robar a sus padres provoca su muerte. Todos estos elementos son hechos graves que repiten de otra forma lo que le sucede a Isicha/Malikacha: debido a la ruptura violenta de los vínculos de los padres —ruptura de la cohabitación y rechazo-robo de comida—, el transgresor muere. El tornarse en condenado, sin embargo, sucede no por esta ruptura, sino por el juramento de cohabitación ininterrumpida más allá de la muerte. Luego de lo mencionado sobre prácticas funerarias, resulta claro que el joven está emprendiendo el camino al mundo de los muertos cargado de la comida que sus parientes le han brindado en su funeral. La joven, que no se da cuenta que él está muerto a pesar de haber observado el funeral, lo sigue tratando como si estuviera vivo. Al tratarlo como tal, ella corre el riesgo de transformarse en muerta, al acompañarlo en su viaje yéndose con él a vivir en el mundo de los muertos. Es solo con la ayuda de terceros que le hacen dar cuenta de la situación, que ella puede quedarse en el mundo de los vivos y quebrar su cohabitación con un muerto.

Narraciones como las de «la joven y el cura» o las de «el juramento» no tratan de muertos que se tornan en predadores de seres humanos vivos —como se verá en el siguiente apartado—, sino más bien de amantes que enceguecidos por su pasión no respetan las normas sociales quebrando de manera violenta el parentesco con sus padres, lo que provoca la muerte de uno de los amantes. Una vez muerto uno de sus miembros, alguno de ellos —sea el vivo o el muerto— no puede aceptar la separación que impone la muerte. Al ser tan fuerte su voluntad por continuar la cohabitación, sea por la pasión del cura vivo (en «*Isicha Puytu*») o por la obligación que le impone su juramento al muerto (en «El juramento») y al tratarse como personas entre ellos, emerge una precaria interacción intersubjetiva como si el vivo y el muerto estuvieran en el mismo mundo. Ante la imposibilidad de que el muerto vuelva completamente al mundo de los vivos, se tienen dos escenarios: que el vivo termine muriendo —es decir, pase a «vivir» al mundo de los muertos junto con su amante—; o que, ayudada por terceros vivos, santos o vírgenes, la persona viva logre escapar del condenado o inclusive lo derrote haciendo que este, usualmente agradecido, pueda dejar el mundo de los vivos.

Tal como la narración de «El juramento» muestra, los muertos también pueden intentar comunicarse intersubjetivamente con los vivos. Sin embargo, cuando un muerto es ignorado por un vivo en sus intentos de entablar relaciones intersubjetivas, este último corre mucho menos peligro de morir o de ser atacado por el muerto. Un ejemplo de esto es un evento que ocurrió durante uno de mis viajes a Japu. Imprudentemente y ansioso por llegar a Japu para participar en el *phallchay* de las llamas hembras²², una noche de luna y de poco sueño decidí caminar solo y ligero de equipaje desde Coline, un grupo de casas al borde de la carretera entre Ocongate y Marcapata, a unos 4000 metros de altitud, hasta la casa donde solía quedarme en la comunidad, aproximadamente a 3800 metros de altitud. Normalmente, la caminata me tomaba unas cinco horas y suponía

²² Ver el siguiente capítulo para un análisis de esta celebración en Japu.

cruzar *Kinsauchaqasa* (el abra de las Tres Lagunas), aproximadamente a 4700 metros. Empecé a caminar alrededor de las 8 de la noche y, luego de un par de horas y estando ya próximo al abra, escuché claramente tres silbidos. En ese momento, pensé que se trataría de algún ave extraña que cantaba en medio de la noche. Algo sorprendido, simplemente seguí mi camino. Mi trayecto no tuvo más incidentes, salvo el susto que les di a mis compadres ante mi llegada en medio de la noche. Felizmente se encontraban despiertos y tomando como parte de la festividad para las llamas hembras que llevarían a cabo al día siguiente.

Días después, en un contexto en el que se venía comentando sobre una reciente y trágica muerte de un comunero de otro sector, les conté a mis compadres de los silbidos en la noche cerca del abra. Estos me aseguraron que no existía ningún pájaro que cantara en la noche y menos cerca del abra. Era claro para ellos que se había tratado de un *kukuchi*. La hora, el lugar, la muerte reciente en la comunidad, los rumores que circulaban sobre el fallecido como condenado, todo era consistente para un ataque de un *kukuchi*. ¿Por qué no me había pasado nada? Esta pregunta no planteó ningún misterio para mis compadres. Era obvio que el condenado no había podido hacerme nada porque yo no me había asustado. Al no haberlo hecho, no había interactuado con la fuente de los silbitos como si esta fuese un ser con subjetividad, no lo había reconocido como una persona. Dada esta falta de reconocimiento, el *kukuchi* no pudo relacionarse conmigo ni en términos intersubjetivos ni en términos de predador a víctima. Es más, dado que yo no me había asustado, mis compadres comentaron que posiblemente el *kukuchi* se había asustado y por eso no me había molestado más²³.

²³ Estas relaciones entre los mundos de los vivos y de los muertos, así como otros encuentros intersubjetivos entre personas que pertenecen a mundos diferentes, puede ser analizado desde algunos elementos del perspectivismo amazónico, tal como es propuesto por Viveiros de Castro (1998). Discutiré estos aspectos en el capítulo IV, en la sección «Perspectivismo amazónico y jerarquías entre lugares y humanos».

3.2. Incesto, comida y socialidad

En octubre de 2007, San Jerónimo de pronto se convirtió en el centro de una serie de narraciones alrededor de una joven que se había convertido en condenada. Las historias sobre esta condenada de San Jerónimo se propagaron primero a través de conversaciones que se reprodujeron y multiplicaron cuando llegaron al mercado —el más grande de la ciudad del Cusco— que funcionó como un gran amplificador del caso. De allí las versiones no tardaron en llegar a los radios y canales de televisión regionales. En los días en que estas historias cobraron mayor difusión y dada la cercanía del mercado al cementerio, era notorio el constante ir y venir de curiosos del mercado al cementerio a observar la tumba de la supuesta condenada.

La mayoría de versiones coincidía en que se trataba de una adolescente de San Jerónimo que se había suicidado y se había convertido en condenada. Viviana, una de mis caseras²⁴ del mercado de San Jerónimo, me contó lo que ella había estado escuchando:

V: Dicen que el caballero dice ha podido aprovecharse [sexualmente] en varias oportunidades dice de la hija [...] La chica se había conocido con un taxista que es casado, tuvo su bebé con el taxista, tuvo su bebé, [...] La guaguüita había nacido y [ella] la había entregado a su papá. [El] le había dicho [a ella] «tienes que terminar de estudiar», [...] y [ella] donde el curandero había ido a decirle «señor... quiero que me mires en coca, mi papá ha dicho, lo ha entregado mi bebé». ¿Qué le diría en curandero no? A la semana, ella misma se había ahorcado, la chica.

G: ¡Qué pena!

V: Después eso dicen lo han enterrado, y ahora dice en su tumba no hay, está cajón vacío. Han dicho que en la chacra había una chica vestida de blanco, con la cara negra y agarrando un libro negro y varios chicos la han molestando. Les había dicho «estoy buscando

²⁴ «Casero(a)» es un término que utilizan los vendedores para dirigirse a un cliente habitual y viceversa.

a mi papá, dile que le estoy buscando» (conversación con Viviana, vendedora del mercado de San Jerónimo, 2007).

De acuerdo a otras versiones, que concordaban con lo contado por Viviana, no solo el padre habría cometido incesto abusando de su hija, sino que también se habría interpuesto en la relación que esta había empezado con un hombre casado del cual había quedado embarazada. Adicionalmente, el padre le habría arrebatado a su bebé entregándolo a un tercero. Todo esto habría ocasionado el suicidio de la joven. Como las anteriores narraciones, este caso también está relacionado a la destrucción de los vínculos más cercanos de parentesco, aquellos entre padres e hijos, algo que es mucho más notable en el caso del incesto. Viviana mencionó que se comentaba que estudiantes de secundaria, comuneros que habían salido temprano a regar sus chacras y taxistas, se habían encontrado con ella en la madrugada ya convertida en condenada. Vestida de blanco, esta hacía declaraciones similares acerca de su padre y de pronto desaparecía dejando a las personas inconscientes y botando espuma por la boca.

El incesto, como lo teorizó Lévi-Strauss (1969), al ser la negación de la exogamia —la regla de casarse fuera del grupo—, es en última instancia la negación de la socialidad humana. El incesto, al potencialmente construir parejas dentro del grupo de parientes más cercanos, amenaza el establecimiento de parejas con personas al exterior de este grupo y, de este modo, amenaza la construcción de relaciones sociales más allá de este. Pero ello no solo pone en peligro el entramado social fuera del grupo de personas estrechamente emparentadas, sino que también altera de forma radical las relaciones entre estas personas. De esta forma, el incesto es una amenaza a la sociedad misma y por eso todas las sociedades humanas, no obstante la gran diversidad de sus arreglos de parentesco, comparten su prohibición (Lévi-Strauss, 1969). Vistos así, los incestuosos son agentes que amenazan los fundamentos mismos de la sociedad.

Son justamente los incestuosos, aun sean víctimas de abuso, como en el triste caso de la joven de San Jerónimo, quienes de manera recurrente

se convierten en condenados al morir. En estos casos, es debido a esta grave transgresión que el *animu* no puede abandonar el cadáver y este sale físicamente del cementerio.

En el caso de la condenada de San Jerónimo, los encuentros con ella se dan en la noche y en la madrugada. De forma similar, en muchas narraciones sobre condenados, estos llegan al pueblo o a la casa al anochecer. En otras narraciones, durante el día se encuentran en lugares muy altos, donde usualmente no transitan seres humanos; en otras se dice que los condenados habitan las nieves perpetuas de los glaciares (ver Allen, 1982, p. 187; y Núñez del Prado, 1970, p. 112). Durante el día, entonces, los condenados no cohabitan con los humanos vivos.

Es durante la noche y madrugada que bajan de los cerros y nevados o simplemente aparecen en los lugares habitados por los vivos. Los condenados pueden aparecer con atributos que los hacen reconocibles, como su apariencia pútrida y pestilente; en otros casos, pueden presentarse como animales (burros, cerdos, perros), e inclusive pueden hacerlo con su apariencia normal antes de morir (ver Allen, 1982, p. 187; Morote, 1988, p. 138; y Ricard, 2007, p. 125).

Cuando aparecen como personas normales, se hace más difícil reconocerlos. Notablemente, una forma recurrente de reconocerlos involucra su incapacidad de comer el alimento normal de los vivos y/o su rechazo a entrar en las casas a las que son invitados. Hay historias que, por ejemplo, mencionan un viajero o una pareja llegando de noche a una casa. En el caso de parejas, por lo general quien está vivo acepta entrar en la casa, mientras que el condenado se rehúsa a hacerlo; de esta forma, el condenado rechaza cohabitar con los vivos de forma normal. En otros casos, siguiendo las reglas más elementales de cómo tratar a extraños, después de hacer pasar al viajero a la casa, se le sirve algo de comer. En algunas narraciones, el condenado, dando excusas ridículas, se niega a comer; mientras que en otras, tiene un hueco en la garganta por donde toda la comida que ingiere sale de su cuerpo. Hay otras narraciones en las que el condenado finge estar comiendo, mientras bota la comida

debajo de la mesa; y en otros relatos, se menciona cómo el condenado aparentemente está comiendo, sin embargo la comida no disminuye en el plato²⁵. Esta imposibilidad de cohabitar y comer comida normal marca su imposibilidad de establecer relaciones sociales normales con los humanos vivos: el condenado no es capaz de cultivar la socialidad humana normal que está mediada por la comida y la cohabitación²⁶. Esta incapacidad para relacionarse normalmente con los vivos presagia los terribles peligros a los que se expone quien brinda cobijo a un condenado tratándolo como si estuviera vivo: cuando el anfitrión, que suele estar solo, ya se encuentra dormido, el condenado lo ataca y lo devora. De esta forma, el condenado no solo no puede cultivar una socialidad normal con los seres humanos, sino que literalmente los devora, los transforma en comida. Dado que el condenado no puede comer la comida de los seres humanos y, atrapado en este mundo, no puede ir al de los muertos y cultivar su propio alimento, se encuentra hambriento y solo puede saciarse devorando seres humanos, destruyendo directamente la sociedad humana. Viviana menciona también esto cuando habla sobre otras historias que ella escuchó para elaborar sobre qué es lo que la condenada haría en caso de encontrarse con su padre:

V: Una señora así también nos ha contado, pero de otra cosa, [...] el condenado había venido y quería llevarle [...] ¿Dónde está? Habían buscado y ya pues se habían ido y estaba amontonado su ropa. Se lo habrá comido el condenado.

G: ¿Qué, el condenado come, sabe comer a la gente?

²⁵ Ver, por ejemplo, Krögel (2009, p. 118) y Ricard (2007, p. 125) para el Cusco; así como Arguedas (1953) y Fourtané (2015, pp. 99 y 104) para otras regiones.

²⁶ Otra manera en que se señala esta imposibilidad de interactuar normalmente con los humanos vivos es que el condenado se rehúsa a dormir dentro de la casa, argumentando que tiene mucho calor. En esta forma, el condenado no puede, ni siquiera de forma momentánea, cohabitar con los humanos vivos de una manera formal. Ver Morote (1988, p. 137).

V: Claro, supongo. Así varias dicen así va a ocurrir, [la condenada] se lo va a comer a su papá, dicen (conversación con Viviana, vendedora del mercado de San Jerónimo, 2007).

Estos relatos que surgieron en San Jerónimo son consistentes con las historias de condenados que uno puede escuchar tanto en la ciudad como en pueblos y comunidades rurales. Por ejemplo, Michael Sallnow escribe lo siguiente en relación a los condenados en su etnografía de Ccamahuara a fines de la década de 1970:

Si una persona muere habiendo cometido un pecado grave, como el incesto... él o ella se vuelve un «condenado» o *kukuchi*, un ser que... está condenado a tener una existencia crepuscular en el *kaypacha*, la tierra de los vivos, atrapando a los incautos en lugares solitarios para alimentarse de su carne. Los condenados son muy temidos, particularmente por los parientes vivos de los muertos que se sospecha son tales, pues estos tienen preferencia por la carne de su propia familia (Sallnow, 1987, p. 128; traducción mía).

Tal como Michael Sallnow y Viviana mencionan, los condenados buscan preferentemente devorar a sus familiares cercanos, aunque también devoran a cualquier otro ser humano normal si es que pueden hacerlo (ver también Allen, 1982, p. 187; Fourtané, 2015, pp. 99 y 104; Morote, 1988, p. 137; Mróz, 1992, p. 19; Ricard, 2007, p. 125). Al devorar a sus parientes cercanos y en particular al pariente vivo con quien él o ella cometió incesto, al destruirlos transformándolos en comida, el condenado ejerce su capacidad para destruir la misma socialidad que ya había sido previamente amenazada y atacada por sus actos incestuosos cuando estaba vivo²⁷.

²⁷ En este sentido, «el canibalismo» del condenado no sería «una metáfora sexual», como afirma Allen (1982, p. 187), citando a Lévi-Strauss (1969, p. 296). Tanto el devorar a los parientes cercanos como el incesto están relacionados porque ambas prácticas en sí mismas amenazan a la sociedad de los humanos vivos. Para una discusión bastante distinta a la

4. *ÑAWPAMACHUKUNA*

Los cementerios donde se entierra a los muertos contemporáneos no son el único tipo que se encuentra en los paisajes rurales. La gran mayoría de comunidades tienen en sus territorios lugares que son considerados cementerios prehispánicos o de la colonia temprana por arqueólogos y, en general, desde visiones hispanohablantes dominantes. Sin embargo, la mayoría de comunidades contemporáneas —incluyendo Ccamahuara y Japu— tiende a referirse a esos cementerios y a los sitios arqueológicos asociados a estos como *ñawpallaqta* («pueblo antiguo») o *ñawpawasi* («casa antigua»). Estos pueblos o casas son de gente que perteneció a una humanidad anterior y diferente de la nuestra. El *ñawpamachu* («viejo antiguo») o la *ñawpapaya* («vieja antigua») son sobrevivientes de una humanidad distinta y previa que vivía bajo la luz de la Luna antes siquiera que existiera el Sol²⁸. Su civilización fue destruida justamente cuando este apareció. Intentando huir de la ardiente luz del sol, unos lograron escapar hacia el este buscando refugio bajo la sombra de los árboles de la Amazonía, otros se escondieron en cuevas y en pequeñas casas de piedra donde sus cuerpos se fueron lentamente secando, pero todavía están vivos y terriblemente hambrientos. Durante las noches de luna llena, piensan que han retornado a su tiempo y salen de sus antiguas casas (Casaverde, 1970, p. 155; Morote, 2005, p. 294; Núñez del Prado, 1957, pp. 4-5).

En muchas de estas narrativas, la salida del Sol se produce por voluntad de Dios, que decidió castigar el egoísmo y la insolencia de esa humanidad. La emergencia del Sol suele estar asociada al cristianismo y a los incas. Es por esto que, en muchas zonas, los *ñawpamachukuna* también son

que presento aquí sobre las relaciones entre el incesto y el apetito del condenado por sus parientes y seres humanos en general, ver Ricard (2007, pp. 126-130).

²⁸ Otros nombres para estos seres son: *suq'amachu*, *chullpa*, *machula*, *machula awlanchis*, si son masculinos; y *ñawpapaya*, *suq'apaya*, *awlay*, si son femeninos. En otros lugares de los Andes, también son conocidos como «gentiles».

llamados «gentiles», es decir, paganos (Allen, 1982; Fuenzalida, 1977; Mishkin, 1946, p. 469; Rivera, 2000).

El mundo de los *machukuna* es distinto al de los humanos vivos, pero de forma parecida a la diferencia entre el mundo de los vivos y el de los muertos, estos están siempre relacionados a través de conexiones parciales (De la Cadena, 2015; Strathern, 1991). Allen explica esto de una forma ilustrativa:

Los Machukuna ocupan un mundo sombrío. Normalmente, su mundo es paralelo al nuestro como en un espejo oscuro, pero en los sueños, a través del viento y a la luz de la Luna ambos se intersectan. Las chacras de los Machukuna están «justamente donde están las nuestras», sin embargo no son las mismas (Allen, 1988, p. 56; traducción mía).

Estos seres son —como aquellos de los que tratarán los siguientes capítulos— ambivalentes en su relación con los seres humanos. Las comunidades de humanos ciertamente obtienen beneficios de su presencia; pero, al mismo tiempo, son altamente peligrosos para ellos. Por ejemplo, la gente de Kuyo Grande en Písaq le contó a Casaverde (1970, pp. 154-155), a fines de la década de los años sesenta, distintas versiones de disputas de los *ñawpamachu* de diferentes comunidades que se robaban en pequeños atados las tierras fértiles de otras comunidades y cómo, desde entonces, esas comunidades tienen tierras pobres, mientras que las de los *ñawpamachu* ladrones son fértiles. Esta asociación con la fertilidad de las tierras tiene que ver también con la misma presencia de estos seres en la comunidad. Casaverde reporta, por ejemplo, cómo, ante la profanación de una «tumba» de un *ñawpamachu* gracias a la ayuda de un comunero de Kuyo, este se fue molesto de la comunidad cargando sus habas en un venado. Desde entonces, la calidad de las habas de Kuyo, usualmente muy buena, bajó notablemente (Casaverde, 1970, p. 157).

Sin embargo, estos beneficios están fuertemente asociados a riesgos y peligros. Allen, en su etnografía sobre Sonqo (Paucartambo), explica:

Sobrevivientes de una raza desplazada, los machukuna pueden dar enfermedad y desgracias a los humanos [...] [Sin embargo] su trabajo nocturno —nocturno para nosotros, diurno para ellos— hace que las papas crezcan grandes en las chacras de los seres humanos (*Runakuna*), y el viento de las *chullpas*, aunque puede enfermar a los humanos, es descrito como *wanu* (fertilizante) para las papas (Allen, 1988, p. 56; traducción mía).

De manera similar, Sallnow, en su etnografía sobre Ccamahuara, llevada a cabo en la segunda mitad de los años setenta, menciona que «el viento que sopla desde la puna al atardecer podría llevar consigo al *suq'amachu* [...] que puede causar enfermedades e incluso la muerte a quienes lo inhalen. Pero el *suq'amachu* también promueve la fertilidad de los cultivos» (1987, pp. 127-128; traducción mía).

Otros etnógrafos (Flores Ochoa, 1973; Gow & Condori, 1976, pp. 27-28; Ricard, 2007) reportan que estos seres son frecuentemente experimentados en sus aspectos negativos: malos y envidiosos, además de capaces de poner en serio peligro la vida humana. Durante mi propio trabajo de campo en la región, no escuché en Ccamahuara o en Japu referencias positivas a estos seres.

Elaborando sobre lo reportado por Casaverde, Allen y Sallnow, se puede ver que, si bien algunos aspectos del comportamiento de los *ñawpamachu* pueden beneficiar a los seres humanos, estos son comportamientos que no tienen esa intención. El cultivo de sus chacras no tiene como propósito que las chacras de los humanos sean más fértiles a pesar de que esto sucede. Este efecto positivo en la fertilidad de las chacras de los humanos es colateral de la actividad agrícola realizada para su propio beneficio. Sin embargo, cuando estos seres interactúan de manera intencional con los seres humanos o cuando estos últimos perturban sus casas y sus cuerpos, en la gran mayoría de los casos son los seres humanos quienes terminan gravemente enfermos pudiendo inclusive morir (aunque, como mostraré más adelante, en algunos casos son los *ñawpamachu* los que son perjudicados).

Una clara señal de que estos seres no pueden establecer relaciones sociales normales con los seres humanos es que, aunque se suele caracterizarlos como muy hambrientos, no pueden consumir comida humana. Tanto personas en Japu como en Ccamahuara, comentaron que los *machukuna* no comen la comida humana en especial porque esta incluye casi siempre sal, ajo y cebolla, que ellos encuentran particularmente desagradable (ver también Núñez del Prado, 1970, pp. 84-85, 86). Estos seres comen el producto de las plantas de papa silvestre y las equivalentes de otros tubérculos de altura que no son consumidos por los seres humanos (ver también Morote, 2005, p. 294). El único tubérculo de la puna que parecen consumir al igual que los seres humanos es el *añu* (*Tropaeolum tuberosum*). Al encontrar una planta de *añu* en medio de la chacra de papas que estábamos cosechando, Luis me dijo que la dejara para los *machu*. Al preguntarle por qué los *ñawpamachu* comen *añu*, su explicación tuvo que ver con su suavidad cuando es sancochado, asociándolo a la falta de dientes de los *machu* debido a su vejez. Más allá de esto, no hay otro producto que tanto seres humanos como *ñawpamachu* consuman por igual²⁹. Esta imposibilidad de consumir comida humana también está presente en la etnografía de Casaverde cuando reporta que le contaron cómo en Kuyo «hace muchos años» sucedió que «una pareja de jóvenes, ricamente ataviados, asistía a los paseos nocturnos que se realizan en los carnavales [...] pero no aceptaban las comidas ni bebidas que acostumbraban servirse en esas oportunidades [y] dejaban la fiesta mucho antes del alba» (1970, p. 156). Cuando los retuvieron hasta el amanecer para averiguar quiénes eran, vieron sorprendidos cómo estos se convirtieron en «un hacinamiento de huesos y cartílagos corroídos por el tiempo». Al igual que los condenados, la imposibilidad de los *ñawpamachu* de consumir comida humana marca su imposibilidad de mantener relaciones sociales normales con los seres humanos.

²⁹ Esto también lo menciona Morote (2005, p. 294), añadiendo que esta «es una planta extrañamente vinculada con todos los aspectos tenebrosos de las tradiciones populares».

Estos seres no solo son incapaces de establecer relaciones sociales normales con los seres humanos; sino que, cuando interactúan con estos, los dañan gravemente. El *ñawpamachu* devora a los seres humanos que deambulan irrespetuosamente por sus antiguas casas, sin saludarlos y sin ofrecerles hojas de coca, alcohol o cigarrillos³⁰. A diferencia de los condenados, los *ñawpamachu* no devoran directamente el cuerpo de su víctima, sino que parecen ir consumiendo lentamente su *animu*. Como consecuencia de esto, la víctima se va debilitando y secando lentamente. El *ñawpamachu* va consumiendo su vitalidad hasta finalmente matarla. Los *machu* también pueden atacar a bebés sin necesidad de que estos estén en la proximidad de sus *ñawpallaqta* o *ñawpawasi*, lo cual sucede cuando son dejados solos por mucho tiempo: el *machu* succiona su vitalidad «besándole en la boca» y causando su muerte (Casaverde, 1970, p. 158).

Parece haber una única manera de detener este tipo de enfermedad y consiste en invertir radicalmente la relación con la intervención de un *pampamisayuy* o un *altumisayuy*, quien tiene que detectar al *machu* causante de la enfermedad y dirigir el procedimiento. Por lo general, esto consiste en quemar los huesos del *ñawpamachu*, luego de lo cual el enfermo tiene que ingerir las cenizas (Lira, 1946; Núñez del Prado, 1970, p. 86). En otros casos, se hierven sus huesos, carne o cartílagos para luego ser consumidos por el enfermo (Casaverde, 1970, p. 164). De este modo, para evitar que el *ñawpamachu* devore a un humano hasta causarle la muerte, el humano debe devorar al *ñawpamachu*.

Cuando visité el Museo Inca del Cusco con Luis, uno de mis compadres de Japu, pudimos ver a los *ñawpamachu* que se encuentran allí. Están ubicados en un espacio de exhibición que está hecho para asemejarse a una cueva y los visitantes del museo los pueden ver desde una distancia de un par de metros a través de los vidrios de pequeñas ventanas de una pared de madera que separa el área de tránsito de los

³⁰ Ver Rivera (2000) para una narración de Junín que elabora sobre los gentiles de un modo similar.

visitantes de la cueva de los *ñawpamachu*. Como parte de los elementos asociados a la exhibición, estos tenían a sus pies platos con hojas de coca que ya estaban bastante amarillentas. Al terminar la visita, le pregunté a Luis sobre estos *ñawpamachu* y sobre si es que estos les podían o no hacer daño a los visitantes. Él me respondió afirmando que estos, allí donde estaban, no representaban ningún peligro para los seres humanos, pues se encontraban totalmente fuera de sus lugares, lejos de sus antiguas casas y de su comunidad. Además, estaban enfrentados a una constante presencia de una gran cantidad de seres humanos que pasaban rápidamente frente a ellos. Que el museo estuviera en medio de una ciudad tan densamente poblada por humanos, también hacía que estos estuvieran prácticamente indefensos allí. La cohabitación forzada con esta densa población humana seguro los haría sentir incómodos, confundidos e indefensos, constantemente expuestos al, para ellos, terrible olor del ajo y la cebolla de la comida humana.

Si bien los seres humanos que deambulan solos cerca de las casas de los *ñawpamachu* están expuestos al peligro de ser devorados por ellos, estos *ñawpamachu* prisioneros en el museo estarían neutralizados por la abrumadora presencia humana de la ciudad. La cohabitación forzada con los humanos los intimida. El olor de la comida, la sustancia que media la socialidad humana, se trasformaría en una tortura constante para ellos. De esta forma, las interacciones sociales entre los seres humanos y los *ñawpamachu* dañan a los primeros o a los segundos, dependiendo de las circunstancias.

Además, esto es evidente respecto a su comportamiento sexual. Los *ñawpamachu* y *ñawpapaya* parecen estar también hambrientos sexualmente y, cuando tienen la oportunidad, no dudan en tener relaciones sexuales con seres humanos. Logran hacer esto engañando a los seres humanos de distintas formas y en distintas circunstancias. Esto, por lo general, ocurre cuando la víctima del *ñawpamachu* o de la *ñawpapaya* está borracha o dormida. Sea en los sueños o cuando la víctima ebria se aleja de la fiesta a un lugar solitario, el *ñawpamachu* o la *ñawpapaya* toma la apariencia de la

pareja humana de la víctima y la seduce. De estas formas, una mujer puede quedar embarazada y dar a luz a un monstruoso feto muerto y morir dando a luz. En la noche, luego que es enterrado, este feto sale de su tumba y se une a la sociedad de los *ñawpa*. Cuando es un hombre el que embaraza a una *ñawpapaya*, poco a poco este se va secando durante nueve meses hasta que muere cuando nace el bebé de la *paya* (Allen, 1982; Casaverde, 1970; Flores Ochoa, 1973; Núñez del Prado, 1970, p. 86). Resulta claro que, mientras los *ñawpas* pueden reproducirse a través de tener relaciones sexuales con seres humanos, estos últimos siempre terminan dañados o destruidos por esta actividad.

Algunos etnógrafos se refieren a los *ñawpamachu* como ancestros míticos de las comunidades quechuas contemporáneas (Gow & Condori, 1976; Ricard, 2007; Sallnow, 1987); pero, por la descripción anterior de las relaciones entre ellos, queda claro que este no es el caso. Los *ñawpamachu* no son ancestros o ancestros míticos de los seres humanos, ya que existe una clara discontinuidad entre ellos³¹. ¿Por qué las comunidades quechuahablantes contemporáneas habrían roto sus lazos con los que muchos etnógrafos tienden a ver como sus antepasados prehispánicos?³². Hay que tener en cuenta que esta pregunta sobre la relación entre los

³¹ La única manera plausible de pensar a los *ñawpamachu* como ancestros de los humanos contemporáneos sería entenderlos como «antecesor», en el sentido de «anteriores en el tiempo». Ciertamente, los *ñawpamachu* precedieron en el tiempo a la humanidad actual, pero queda claro que ellos y los humanos no están relacionados por descendencia. Ver Ingold (2000a, p. 141) para una discusión sobre nociones de ancestralidad que no implican descendencia.

³² Según Gose (2008), la relación contemporánea de las comunidades quechuahablantes con los *ñawpamachu* es una consecuencia de su apropiación del catolicismo, especialmente a los cambios en los patrones de entierro que se fueron dando poco a poco a lo largo del siglo XVII (de los *mach'ay* [cuevas] donde las momias residían a los entierros en los pisos de las iglesias), así como con la lenta erosión de la legitimidad de los curacas durante el siglo XVIII. Ambos procesos están relacionados, pues la autoridad de los curacas estaba conectada a su relación con los cuerpos momificados de curacas previos. Esto explica por qué en las narraciones de los *ñawpamachu* el surgimiento del Sol tiende a asociarse con los incas que son asumidos como cristianos y que empezaron la humanidad contemporánea.

quechua hablantes contemporáneos y los *ñawpamachu* llama la atención solo cuando se asume la descendencia como la principal manera de entender la relación entre unos y otros. Esta relación entre los humanos contemporáneos y los *ñawpamachu* presentes en sus comunidades se hace más clara prestando atención a las formas como se articulan la cohabitación y la circulación de comida entre estos.

A nivel colectivo, se puede decir que los seres humanos y los *ñawpamachu* cohabitan dentro del mismo territorio y, asociado a esto, se puede explicar que el trabajo agrícola de los últimos incrementa la fertilidad de los campos de los primeros; puesto que, tal como lo expresó un comunero de Sonqo, «las chacras de los Machukuna están “justamente donde están las nuestras”, sin embargo no son las mismas» (Allen, 1988, p. 156). No obstante, es muy claro también que los seres humanos y los *ñawpamachu* viven en asentamientos alejados unos de otros. Los pueblos y las estancias de los humanos contemporáneos no son los mismos que los *ñawpallaqta*. Los humanos no cohabitan con los *ñawpamachu* porque eso normalmente destruye la socialidad humana. Los seres humanos más bien intentan deliberadamente evitar interacciones con ellos puesto que eso conlleva graves riesgos de enfermedad o muerte. Cuando el encuentro es inevitable o accidental, o cuando la gente necesita trabajar en un campo cercano a los pueblos y casas de los *ñawpamachu*, se les ofrece coca, alcohol y cigarrillos como actos elementales de respeto para apaciguar su hambre y evitar convertirse en sus víctimas. Estos actos de cortesía tienen el propósito de prevenir daños antes que establecer relaciones duraderas y cotidianas como las que construyen el parentesco humano. Dado que los humanos y los *ñawpamachu* no cohabitan los unos con los otros ni comen la misma comida, es fácil ver cómo no son parientes. Al no ser parientes mediante la comida y la cohabitación —y, además, al no haber ninguna relación

Entendido de esa forma, los *ñawpamachu* pertenecen a una humanidad pagana y no tienen que ver con los incas que ya eran cristianos.

de descendencia entre unos y otros—, es claro que los *ñawpamachu* no son ancestros de los seres humanos.

5. COMIDA, COHABITACIÓN Y ANCESTROS

Para alguien regularmente familiarizado con las sociedades cusqueñas contemporáneas, resulta claro que en estas solo se presta atención a los ascendientes de dos generaciones. A todos los ascendientes más remotos, se tiende a llamarlos colectivamente *awlanchis* que, como expliqué antes, no son precisamente «nuestros abuelos», sino más bien «nuestros antiguos parientes a quienes no conocimos personalmente». Solo en algunos contextos, se menciona a los incas y se los relaciona a los *awlanchis* en un pasado remoto o se habla de ellos como héroes civilizadores (ver Flores Galindo, 1986; Flores Ochoa, 2005; Morote, 2005; Ortiz, 2001; Pérez, 2004). Es claro que las relaciones que se entablan a través de la procreación —es decir, aquellas de descendencia—, ciertamente son importantes, pero se encuentran subsumidas en la lógica que se construye a través de la provisión de comida y los patrones de cohabitación. El fuerte rol que juegan las referencias a los ancestros en la etnografía, la etnohistoria y la arqueología andina es, en gran medida, producto de asumir que la procreación sexual es la forma esencial de la construcción de la relacionalidad humana y este presupuesto tiene que ser revisado para lograr entender mejor las lógicas propias de las sociedades andinas pasadas y presentes.

Las diferentes relaciones que tienen los quechuahablantes contemporáneos con lo que desde perspectivas no quechuahablantes se reconoce como humanos difuntos, pueden ser mejor entendidas desde enfoques en los que la socialidad quechua tiene que ver más con las formas de provisión de comida y los patrones de cohabitación que únicamente a través de supuestos sobre la universalidad de la procreación sexual como el núcleo universal del parentesco humano.

CAPÍTULO III

LOS RUWALES SON PARIENTES

En agosto de 2002, durante uno de mis viajes a Cusco, mi madre me contó que acababa de conocer a Juan de Dios, un curandero que vivía en San Jerónimo. Una tarde, mi madre y yo caminamos a la casa de Juan de Dios, donde atendía a sus pacientes. Lo visitamos en parte por mis intereses de investigación, pero también mi madre aprovechó para consultar sobre algo que le preocupaba sobre uno de sus nietos. De acuerdo a ella, este no estaba comiendo adecuadamente, parecía no tener suficiente hambre. Luego de una breve presentación, mi madre le preguntó sobre la salud de mi sobrino. Juan de Dios, viendo en las hojas de coca, se dio cuenta de la causa de sus problemas: el niño se había asustado en un lugar —uno que estaba hambriento— y este le estaba consumiendo su vitalidad. Juan de Dios nos dijo que no era grave y que para resolver este problema solo era necesario hacer un «despacho»¹, una ofrenda de comida para este lugar hambriento. Pocos días después, Juan de Dios llegó a la casa de mis padres para hacer el despacho. Luego de una larga preparación, salimos al jardín, donde hizo una pequeña fogata con leña y poco después colocó el despacho sobre el fuego:

¹ Este término, en el sentido de «encargo» o «comunicación urgente», se refiere a las ofrendas de comida que se preparan y brindan a los lugares. Otros nombres usados para este tipo de comida para los lugares es *haywarisqa* («lo que se entrega o da»), «alcanzo» (que corresponde a una traducción de *haywarisqa*), «pago» y su quechuízación *pagapu* (que implican una contraprestación, dar lo que se debe).

JD: A ver, vamos más allá.

G: ¿Tenemos que irnos un poco más lejitos?

JD: Para que entren a consumir pues.

G: O sea, ¿los parajes vienen desde allá a consumir?

JD: Ya entran inmediatamente.

G: Ya.

JD: Entran, beben, consumen pues.

G: O sea, ¿es como si estuvieran comiendo?

JD: Claro (momento de quemado de despacho con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002).

De acuerdo a Juan de Dios, la falta de apetito de mi sobrino se debía al hambre que tenía el lugar que estaba consumiendo la vitalidad de aquel y el remedio consistía en saciar el hambre del lugar dándole de comer apropiadamente. Todo el problema estaba relacionado a interrupciones y establecimientos de flujos de comida. El lector notará que, en esta conversación con Juan de Dios, él está afirmando categóricamente que los parajes entran a la fogata y consumen el despacho, mientras que mi última pregunta enmarca la situación en términos metafóricos («¿es como si estuvieran comiendo?»); pues, en mi entendimiento en aquel momento, me resultaba obvio que los parajes no podrían entrar y comer el despacho. En esa interacción, se puede apreciar claramente el desencuentro entre el mundo de Juan de Dios, en el que estos seres comen los despachos que les ofrecen los seres humanos, mientras que en el otro esto no es posible y solo podría entenderse como una operación metafórica o en términos de creencias.

En este capítulo, exploraré cómo en sociedades andinas, principalmente cusqueñas, nociones implícitas sobre la circulación de alimentos y la cohabitación están imbricadas en la construcción de relaciones sociales, no solo entre seres humanos —como ya elaboré previamente—, sino también entre estos y los lugares con los cuales interactúan de forma cotidiana. Mi argumento es simple: en estos mundos las relaciones entre los seres humanos y montañas, chacras, planicies, barrios, calles, casas y cualquier otra forma del relieve que tiene un nombre propio, emerge a

través de prácticas que cargan nociones de provisión de comida y formas de cohabitación. Es a través de dichas nociones que las personas atribuyen agencia e intencionalidad a todo ser social, entre estos a otros seres humanos y a seres como montañas, planicies o avenidas.

1. LUGARES Y *RUWALKUNA*

Los lugares hambrientos tienden a saciarse comiendo seres humanos, muchas veces niños, tal como nos explicó Juan de Dios con respecto a mi sobrino. Durante nuestras conversaciones, Juan de Dios se refirió a varios casos diferentes de lugares hambrientos que se comieron a seres humanos. Por ejemplo, hablando de su infancia en San Jerónimo, Juan de Dios me contó que él tuvo un mellizo del cual no tiene memoria más allá de las narraciones de su madre². Cuando los mellizos tenían apenas tres meses, *Kallaspuqyu* —un manantial especialmente malévolos cerca de la casa de sus padres— devoró a su pequeño hermano. La mamá de Juan de Dios le contó esta historia cuando él era ya mayor, cuando le explicó por qué sus padres decidieron que él debía vivir en otro lugar con su abuela.

En San Jerónimo, Ccamahuara, Japu, en los mundos andinos, la capacidad de estos seres de tener hambre y de devorar seres humanos está directamente relacionada a otras características más bien indispensables no solo para el bienestar, sino para la misma existencia de los seres humanos. Existe una amplia literatura etnográfica que ha registrado cómo en los mundos andinos hay una serie de prácticas que se realizan para relacionarse con seres como el que estaba tomando la vitalidad de mi sobrino o el que se comió al mellizo de Juan de Dios, que incluyen a los *apus* y las *pachamamas*, a los que me refiero de forma general como «lugares».

En Japu, se usan dos nombres genéricos para referirse a estos seres localizados en el paisaje. Por un lado, *ruwalkuna*, que es un hispanismo proveniente de «lugar» y el sufijo pluralizador *-kuna*. La traducción de

² El ser mellizo hace que Juan de Dios tenga desde ya predisposición para ser una persona con talentos particulares en las relaciones con los cerros y planicies.

ruwalkuna sería entonces «lugares» y esta es la misma categoría que Allen (1988) privilegia en su etnografía de Sonqo (Paucartambo)³. Hay buenas razones para usar esta categoría para referirse a estos seres, tal como lo he hecho previamente (Salas, 2009, 2012b). Particularmente, las discusiones de Casey (1996) y Basso (1996) sobre el lugar son útiles para hablar al respecto.

Casey (1996) entiende al lugar como un evento continuo que, en tanto tal, involucra cuestiones espaciales y temporales. Solo se puede conocer un lugar por estar en él durante un lapso determinado. Antes que algo claramente definido, un lugar toma las cualidades de sus ocupantes, personas y cosas, las que integra en su propia constitución que siempre tiene fronteras porosas. En este proceso, el lugar va aglutinando o agrupando continuamente cosas y personas, experiencias e historias, lenguajes y pensamientos; además, va configurando esos elementos de modo que, por un lado, el lugar está cambiando continuamente, pero por otro, la forma en que estos elementos están configurados le dan estabilidad y continuidad. Es por esto que se puede volver a un lugar y también que, cuando uno lo hace, usualmente se confronta con cambios. Debido a este carácter procesual, un lugar obliga a experimentarlo y entenderlo constantemente de forma renovada.

Las configuraciones que constituyen el lugar emergen del proceso de interacción entre las personas y la materialidad del mundo. De este modo, por ejemplo, los recuerdos que emergen cuando uno vuelve a un lugar están tanto en las mentes de las personas como en los lugares. Las personas, a través de sus cuerpos, son necesarias para la emergencia de los lugares, así como los lugares son indispensables para la existencia misma de las personas. Para poder ser una persona, se necesita estar en un lugar. Este

³ Casaverde (1970) reporta un uso similar para la comunidad de Kuyo (Pisac). Oscar Núñez del Prado (1957) —para Q'ero (Paucartambo)— y Juan Víctor Núñez del Prado (1970) —para Qotobamba (Pisac)— reportan el uso de «roal» en singular y caracterizándolo como un espíritu creador y supremo. En mi trabajo de campo en Japu (Paucartambo), siempre escuché el término *ruwalkuna* (en plural) en referencia a montañas, colinas, pastizales, lagunas, valles y todo lugar que tiene nombre propio, en tanto seres con materialidad, agencia e intencionalidad.

proceso puede ser ilustrado por la forma en que Basso (1996) analiza las prácticas apaches de «prestar atención» al paisaje, cómo los lugares animan las ideas, así como los sentimientos de las personas que los observan, y cómo esas ideas y sentimientos animan a los lugares que son observados. Este proceso hace que los lugares y los cuerpos-sujetos estén en la práctica integrados y sean mutuamente constitutivos. Esto es consistente con elaboraciones sobre el rol central, e inclusive previo a lo lingüístico, que tienen las cosas materiales en general (objetos, arquitectura, paisaje, etc.) en la emergencia de todo sujeto (Miller, 1987). Las personas y los lugares no solo son mutuamente constitutivos, sino que inclusive «la porosidad de la piel de un cuerpo orgánico converge [...] con la apertura de las fronteras de los lugares; hay una estructura compartida *quasi* orgánica en una común “carne del mundo”» (Casey, 1996, p. 23; traducción mía).

Ciertamente, los *ruwales* de Japu y seres similares en los Andes pueden ser vistos compartiendo las características que estos autores elaboran para los «lugares»; pero claramente los exceden en la práctica y experiencia de las familias de Japu. A diferencia de los lugares, la gente interactúa con los *ruwales* no en tanto objetos, sino como sujetos en sí mismos que tienen personalidad, agencia e intencionalidad (De la Cadena, 2015). A pesar de esto, es interesante anotar que Juan de Dios, a diferencia de mis amigos de Japu, se refiere a los cerros, las tierras o los manantiales con el genérico «parajes». Derivado del verbo «parar» y asociado a viajes y posadas, dicho término es ciertamente un sinónimo de «lugar»; aunque, en el uso de Juan de Dios, un «paraje» es claramente una persona.

Aunque con menos frecuencia, en Japu también se usa otro genérico para referirse a estos seres: *Tirakuna*, que también es un hispanismo proveniente de la unión de «tierra» y el sufijo *-kuna*, el cual se puede traducir como «tierras». Partiendo de este término, De la Cadena (2015) construye en inglés la categoría *earth beings* («seres tierra» o «seres de tierras»). No privilegio el uso de «tierras» para referirme genéricamente a todos estos seres porque, en castellano, esta palabra está relacionada a las actividades que los seres humanos hacen en estas —como en «tierra

agrícola», «tierra eriaza»— y es difícil pensar en las montañas, un grupo muy importante de estos seres, con este término. Sin embargo, la ventaja que tiene «tierra» frente a «lugar» es que carga más claramente cierta noción de materialidad que tienen estos seres.

Llama la atención que tanto *ruwalkuna* como *tirakuna* sean hispanismos. Al parecer, no existe en quechua un nombre genérico para referirse a estos seres, aunque sí existen, como elaboraré a continuación, «títulos honoríficos» asociados a tipos de estos seres. En lo que sigue, para referirme a ellos de forma genérica, usaré tanto «lugares» y *ruwales*, como «tierras» de forma indistinta. Debe quedar claro, entonces, que el uso que hago de «lugares» en este libro debe ser entendido como refiriéndose a los seres materiales que constituyen el paisaje, que tienen nombre propio y que tienen agencia e intencionalidad en los mundos andinos; es decir, los *ruwales*. Lo mismo aplica para las «tierras».

2. RUWALES PARIENTES

Tal como mencioné antes, el que los *ruwales* se tornen hambrientos y por ende peligrosos para los seres humanos está relacionado a una serie de prácticas que consisten en compartir y darles comida con cierta regularidad. Los mundos andinos, de los cuales forman parte los *ruwales*, no emergen a través de ideas abstractas accesibles a través de discurso metapragmático⁴, sino a través de un conjunto de prácticas que cargan presuposiciones. Al llevarse estas a cabo, al performarse, las presuposiciones se actualizan y participan activamente en la permanente emergencia y construcción de estos mundos.

Tal como elaboré en la introducción, las presuposiciones son supuestos tácitos que están presentes en enunciados o acciones. Constituyen lo que se asume como dado en una acción. Cuando las personas hablan

⁴ Con «discurso metapragmático» me refiero a un discurso interpretativo de la práctica social. Sobre la ausencia de una tradición socialmente regimentada de discurso metalingüístico y metapragmático en el quechua sur peruano, ver Mannheim (1986).

entre sí, tienden a validar mutuamente las presuposiciones que cargan sus enunciados y esta validación ocurre, por lo general, más allá de un nivel consciente entre aquellos que interactúan de forma cotidiana (ver Goffman, 1983; Gumperz, 1979; Harding, 1987). Es importante mencionar que, si bien este tipo de análisis ha emergido en el estudio de la performance lingüística, las presuposiciones están presentes en todo tipo de práctica semiótica.

Las presuposiciones acerca de la circulación de alimentos y de la cohabitación se refuerzan y replican a través de diferentes prácticas por medio de iconicidad diagramática. Este tipo de iconicidad peirceana está construida a través de semejanza o replicación de las relaciones internas de los elementos que constituyen un signo y aquellas de los elementos de sus objetos (ver Mannheim, 2000; Peirce, 1955[1902]). Un ejemplo de ícono diagramático es un mapa político donde la diferencia entre colores replica las diferencias en jurisdicciones políticas en el mundo o un gráfico de barras de las exportaciones de un país, donde las relaciones proporcionales de las barras replican las proporciones entre el valor en millones de dólares de los distintos tipos de exportaciones. Nótese que, a diferencia de los íconos imagen cuya similitud es directa (un retrato se parece a la persona retratada), los íconos diagramáticos relacionan diferentes dominios semióticos, como la representación visual de un mapa con la jurisdicción geográfica política en el terreno, o la visualidad del gráfico de barras con la comparación numérica entre montos de exportaciones. A través de formas de iconicidad diagramática se produce una reiterativa replicación de presuposiciones que es fundamental para incorporar estas nociones en el habitus de las personas. Integradas en este, las certidumbres que forman la replicación de presuposiciones se ubican en el nivel que Bourdieu (1977) identifica como *doxa*; son autoevidentes a tal punto que usualmente ni siquiera pueden ser mencionadas. Cargadas de presuposiciones, las nociones sobre el mundo y lo que existe en él se encuentran inscritas en las prácticas en sí mismas —y no desasociadas de estas como ideas abstractas— que es donde estos mundos emergen y se reproducen (ver Mol, 2003).

En lo que sigue, presentaré brevemente un análisis de las presuposiciones presentes en distintas prácticas que se llevan a cabo en Japu y en Ccamahuara que, al estar contenidas unas dentro de otras, replican no solo sus propias presuposiciones, sino también aquellas de las prácticas que incluyen. Esta constante replicación está asociada a la emergencia de una serie de instancias de iconicidad diagramática entre los seres humanos y las tierras o *ruwales* sobre la que se elaborará más adelante.



Foto 22. Ofrecimiento de un *kintu* en Ccamahuara. A diferencia de, por ejemplo, Japu, donde los *kintus* son armados solamente con tres hojas y en forma de abanico, en Ccamahuara se hacen con tres o más hojas impares (siete en este caso) y organizándolas por tamaño, unas detrás de otras. Este detalle muestra que, si bien existen ciertos patrones que parecen ser homogéneos en grandes áreas de los Andes, la heterogeneidad es la regla cuando se analizan las prácticas con mayor atención al detalle. En otras palabras, los mundos andinos —así como aquellos de Papúa Nueva Guinea discutidos por Strathern (1991)— también son muchos y están relacionados unos con otros, así como con los mundos dominantes, por conexiones parciales. Foto del autor (Ccamahuara, 2009).

La práctica de masticar coca (*hallpay*) es relativamente simple y, por esto, así como por estar incluida en muchas otras prácticas más complejas, es adecuada para empezar este tipo de análisis. La mayoría de comuneros de Japu, con la excepción de aquellos que se convirtieron a la iglesia evangélica Maranata, suelen masticar coca durante las pausas en el trabajo agrícola, cuando descansan en una larga caminata o luego del almuerzo. La práctica del *hallpay* está ritualizada; es decir, sigue una etiqueta o una secuencia establecida de acciones y supone intercambios entre las personas que participan⁵. Muchas veces es llevada a cabo sin demasiado cuidado, sobre todo en contextos rutinarios de la vida diaria.



Foto 23. Luis Machacca con algunas de sus llamas cargadas con la cosecha de papa a ser transportada a la casa familiar, que está ubicada a una altitud seiscientos metros superior. Foto del autor (Japu, 2008).

⁵ Para más elaboración sobre ritualización, ver Bell (2009) y Goffman (1982).

En otros contextos, por ejemplo, durante la preparación de un despacho, la etiqueta del *hallpay* es seguida con atención y cuidado. Normalmente toda persona mayor tiene su pequeña bolsa tejida (*wayaqa*) en la que lleva su coca dentro de una bolsa de plástico. Al empezar el *hallpay*, cada quien saca su *wayaqa* y, escogiendo de la coca que uno tiene, elige al menos tres hojas que no estén maltratadas y las acomoda formando un pequeño abanico (*k'intu*)⁶. Agarrando el *k'intu* con los haces de las hojas hacia uno, se pronuncian los nombres de montañas y tierras a los que se está invitando a consumirlo conjuntamente.



Foto 24. Papas sancochadas que se depositan en una *unkhuña* para poder ser compartidas en el almuerzo durante la cosecha de papas. La *unkhuña* también es usada para transportar papas y otros tubérculos sancochados a la zona de trabajo. Foto del autor (Japu, 2008).

⁶ Las maneras de hacer *k'intus* no son homogéneas en la región del Cusco (ver foto 22 y su leyenda).

Por lo general estos son los *ruwales* en los que se encuentran las personas y aquellos que están alrededor, aunque también se suelen mencionar montañas importantes más lejanas, usualmente nevados. En seguida, se menciona un deseo o pedido que típicamente está relacionado a la actividad que se está llevando a cabo o que se va a realizar en el futuro cercano (por ejemplo, «que tengamos buena cosecha», «que no siga lloviendo» o «que el alcalde acepte nuestra solicitud»). Por último, se sopla el *k'intu* en las distintas direcciones de las montañas y tierras que se han nombrado. Una vez hecho esto, se empieza a masticar ese *k'intu*. Inmediatamente después, se hace un segundo *k'intu* que se ofrece a una persona con quien uno participa, diciéndole «*hallpasunchis*» («masquemos coca juntos»). La persona lo recibe y es usual que responda «*urpiysunquy*» («mi paloma mi corazón», una expresión que se suele usar para agradecer), luego realiza toda la secuencia mencionada antes de masticar el *k'intu*. Por lo general, se recitan los nombres de los lugares y se manifiesta los deseos con el primer *k'intu*. El primer intercambio de *k'intus* suele seguir con cuidado todos los detalles y de allí en adelante los intercambios y el soplado hacia los lugares se realiza despreocupadamente, sin mayor ceremonia, o se omite del todo⁷.

Esta relativamente sencilla secuencia formal carga una serie de presuposiciones importantes: los *ruwales* mencionados son seres capaces de consumir algo contenido en las hojas de coca y tienen la capacidad de escuchar los pedidos y deseos de los seres humanos. Tal como Allen (1988, p. 132) menciona, mediante los soplos sobre el *k'intu* dirigido hacia una montaña o tierra en particular, se le envía a ella parte del *sami* —esencia que nutre o anima, similar al *animu*— de las hojas de coca impregnadas con el propio *animu*. De igual forma, está implícito que los seres humanos y los lugares tienen relaciones de reciprocidad asimétrica en las que los humanos ocupan una posición subordinada y dependiente, en tanto les piden que sean favorables en sus actividades.

⁷ Ver Allen (1988) para una descripción de una etiqueta similar en Sonqo (Paucartambo) y Sallnow (1987) para una descripción en Ccamahuara (Calca).



Foto 25. Luis preparando un despacho en lana de vicuña sobre una pequeña *unkhuña*, usada exclusivamente para este fin, acomodada sobre un costal para transportar la cosecha. El solo uso de una *unkhuña* ya indica que aquello que está en ella es comida. Foto del autor (Japu, 2008).

Estas presuposiciones no solo están presentes en el *hallpay*, sino también en prácticas algo menos cotidianas y más complejas como, por ejemplo, el *lluqipaña despacho* (el «despacho izquierda-derecha»), que es uno de los tipos de despacho que se hacen en Japu. Cuando estaba viviendo en la casa de mi compadre Luis, pude participar en esta práctica. Durante la noche y dentro de la casa, en un ambiente más bien relajado y celebratorio, la familia se reunió sentándose en el piso cubierto de paja seca, cada uno sobre un pellejo de oveja, alrededor de dos pequeñas piezas de tejido (*unkhuña*) colocadas encima de un saco de lana de llama tejido que sirve para transportar la cosecha. Luis utiliza estas pequeñas *unkhuñas* exclusivamente para preparar despachos. Estas tienen el mismo nombre y diseño que otras más grandes que se utilizan para llevar las papas o chuño sancochado cuando se va a trabajar a una chacra lo suficientemente lejana como para no volver a almorzar o cuando se asiste a una asamblea comunal que ya se sabe durará casi todo el día. El uso mismo de estas *unkhuñas* en la preparación de los despachos

indica que estos son comida. Esto se reitera con otros elementos, como el pequeño atado donde se tienen los ingredientes para hacer despachos que es llamado *apuq harmun* («la merienda del señor [montaña]»).

Luis y Martina, quienes eran la pareja mayor de la casa, empezaron a preparar el *lluq'ipaña despacho*, sentados frente a ambas pequeñas *unkhuñas*, Martina a la izquierda de Luis. El preparado de la izquierda lo fue armando Martina sobre una hoja de papel blanco colocada encima de la *unkhuña*, el cual estaba dedicado a la casa a la que llamaban *kawilru* (quechuización de «cabildo»), al lugar más amplio donde está ubicada, a las diferentes chacras y las praderas donde pastan las ovejas, vacas y llamas de la familia. Este preparado se va dedicando a todas estas tierras, cuyos nombres se van mencionando en el proceso y a los que se antepone el honorífico *pachamama* (que se suele traducir por «madre tierra»). Paralelamente, Luis, sentado a la derecha de Martina, fue preparando la parte derecha del despacho sobre una pequeña porción de lana de vicuña⁸, al tiempo que iba mencionando y haciendo pedidos a una serie de montañas, aquellas que se encontraban alrededor nuestro y otras presentes en Japu e inclusive más allá de la comunidad, cuyos altos picos no son habitados por los seres humanos, no tienen chacras y donde las personas no suelen transitar. Luis mencionó los nombres de estas montañas siempre precedidos por el honorífico *apu* (cuya traducción generalmente es «señor»)⁹. Durante

⁸ Nótese que este camélido no doméstico vive en zonas más altas que los domésticos, cerca de las partes más altas de las montañas de Japu.

⁹ Si bien en el siglo XVI (e inclusive en el XVII), *apu* era un honorífico usado para marcar el estatus de la nobleza indígena, este uso actualmente ha sido dejado de lado en la región del Cusco. En la actualidad, *apu* sigue siendo un honorífico, pero se usa casi exclusivamente para dirigirse a montañas. En varias sociedades amazónicas, es usado para referirse a sus jefes. *Apu* también se sigue usando como honorífico para referirse a Cristo o a Dios en el marco de himnos barrocos del sur andino (ver Arguedas, 1955, pp. 178, 183, 193 y 195); este uso, sin embargo, se restringe a la performance de estos himnos. Ver Gose (2008) para un argumento histórico sobre el desplazamiento del poder del curaca a lo que él llama «espíritus de las montañas», conforme la institución del curacazgo se fue deslegitimando a lo largo del siglo XVIII.

esta preparación, tanto Martina como Luis fueron también pidiendo, a tierras y *ruwales*, salud, buena producción y bienestar para los miembros de la familia. Nótese que tanto los nombres de las tierras habitadas como de las altas montañas son cruciales para poder dedicarles los despachos.

Ambas ofrendas tenían en común una serie de ingredientes, como los *k'intus* de coca, grasa de llama, pétalos de claveles rojos y blancos, fragmentos de estrellas de mar y diferentes tipos de caramelos. Sin embargo, el preparado de la izquierda tenía una clara preponderancia de azúcar y caramelos; mientras que el de la derecha tenía más bien abundancia de hierbas y granos, como *wiraquya*, quinua y *kañiwa*, más bien asociados a las punas. Todos los participantes prepararon y dedicaron *k'intus* tanto a las montañas como a las tierras, soplando sobre las hojas en dirección a estos lugares antes de colocarlos ya sea en el despacho de la derecha o de la izquierda.



Foto 26. *Lluq'ipaña despacho* en proceso de preparación por Martina y Luis. Notesé la clara diferencia entre los ingredientes entre ambos paquetes. Este despacho está preparado con ingredientes comprados en el mercado de la ciudad del Cusco y al estilo de la ciudad. Debido a esto, es notablemente más grande e incluye muchos más ingredientes que los que se preparan en Japu. Foto del autor (San Jerónimo, 2008).

Luego de un largo proceso de preparación y de que todos los participantes pusieron *k'intus* en uno y otro despacho, Martina y Luis los cerraron recubriéndolos ella con el papel y él con la lana de vicuña, amarrando el paquete con hilos para luego envolver cada uno en una de las pequeñas *unkhuñas*. Martina y Luis entonces fueron pasando ambos envoltorios por la cabeza, la espalda y el pecho de cada uno de los presentes. Luego de pasar los paquetes por el cuerpo de una persona, se los entregaban, el izquierdo a la mano izquierda y el derecho a la mano derecha, y las personas nuevamente los dedicaban a una serie de tierras y montañas, repitiendo sus peticiones para finalizar dando tres fuertes exhalaciones sobre ambos paquetes. Una vez que todos terminaron con estas últimas dedicaciones, Luis y Martina salieron de la casa para depositar ambas preparaciones en una pequeña fogata que había sido preparada con anticipación. Martina, a la izquierda, puso el *lluq'i* (izquierdo) y Luis, a la derecha, el *pañá* (derecho). Si bien me dejaron acompañarlos para poder observar este momento, el resto de los participantes se quedaron dentro de la casa hablando, cantando, «hallpando» y bebiendo alcohol durante un par de horas más.

La preparación del *lluq'ipaña despacho*, al incluir el *hallpay* y el consumo de alcohol, reproduce las presuposiciones que están presentes en estas prácticas. Ambas tienen presuposiciones compartidas, tal como Allen sostiene para Sonqo: «Tomar alcohol o mascar coca es precedido por ofrendas a estos seres: derramar o esparcir alcohol y soplar a través de las hojas de coca. Esta ofrenda es descrita como el *samiy*, o la esencia nutritiva de la sustancia ofrecida» (1982, p. 188; traducción mía).

Pero estas prácticas también tienen presuposiciones particulares a ellas. El consumo de alcohol, por ejemplo, marca diferencias entre las tierras habitadas/cultivadas y las cumbres de las montañas. Ambos tipos de lugares reciben alcohol, pero de distintas maneras: el lugar donde habita la gente recibe las gotas de alcohol provenientes directamente del vaso, mientras que las montañas lo reciben haciendo salpicar con los dedos algunas gotas

en dirección a ellas (*t'inkay*)¹⁰. El proceso de preparación en sí conlleva presuposiciones adicionales: si bien en el *hallpay* ya se propone que los lugares consumen algo de las hojas, la preparación del despacho y su quemado carga mucho más fuertemente la presuposición que los lugares tienen la capacidad de comer este alimento que se les prepara. Asimismo, este supone que los lugares escuchan los pedidos de los seres humanos y tienen la capacidad de hacer que estos sucedan; es decir, tienen algún tipo de agencia sobre lo que puede suceder a los seres humanos. Tanto la etiqueta del beber alcohol como aquella del proceso de preparación del *lluq'ipaña despacho* implican orden social organizado a través del género que es mutuamente icónico entre seres humanos y lugares, como se resume en la siguiente tabla:

Izquierda	Derecha
<i>Pachamama</i> (madre tierra)	<i>Apu</i> (señor)
Bajo	Alto
Tierras cultivadas y habitadas	Cumbres inhabitadas
Sobre papel	Sobre lana de vicuña
Preponderancia de azúcar y caramelos	Preponderancia de hierbas y granos de alturas
Femenino	Masculino
Mujeres	Hombres

¹⁰ Ver Allen (1988) para una descripción de la etiqueta de consumo del alcohol en Sonqo (Paucartambo).



Foto 27. Llamas hembras en el *mullukancha* familiar. Foto del autor (Japu, 2008).

El masticar coca, consumir alcohol y brindar comida a los lugares —con todas las presuposiciones que suponen— están incluidos en celebraciones más complejas como, por ejemplo, las que celebran las familias de Japu para sus animales¹¹. A continuación, hago un breve resumen del *phallchay*, la celebración para las llamas hembras durante la estación de las lluvias que tiene lugar antes de su apareamiento anual (llevado a cabo por la familia de Luis), en la que pude participar. *Phallchay* deriva de *phalcha* (*Gentiana luteomarginata*), una genciana cuyas flores rojas aparecen durante la época de lluvias en lugares altos bastante cercanos a las cumbres de las montañas¹².

La noche previa a la celebración, Luis y Martina prepararon un *lluqipaña despacho* y lo quemaron en el *mullukancha* (de *mullu*, «concha marina»; y *kancha*, «espacio cerrado»), un espacio circular cercado con

¹¹ Existe una extensa literatura sobre estas prácticas en otras comunidades quechua (por ejemplo, Cuba, 1971; Flores Ochoa, 1979; Fuenzalida, 1980; Sallnow, 1987, pp. 132-136; Vivanco, 1971).

¹² Ver Wissler (2009) para una descripción del *phallchay* en la comunidad de Hatun Q'ero.

pircas utilizado para estas celebraciones y para el apareamiento de las llamas de la familia. A la mañana siguiente, reunieron a todas las llamas hembras en este recinto y allí realizaron las *t'inkas*: cada miembro de la familia ofreció un vaso de *aqha* (chicha de maíz) a los pastizales que proveen el alimento diario de las llamas, así como a las montañas de los alrededores. Luego, cada uno salpicó un poco sobre el *mullukancha* y sobre las llamas. Pasamos un par de horas intercambiando *k'intus*, bebiendo, cantando y bailando en el *mullukancha*. El momento culminante llegó cuando cada miembro de la familia arrojó flores de *phalcha* sobre las llamas hembras para luego arrodillarse frente a ellas y al paisaje, mientras estas abandonaban el *mullukancha* y se iban hacia los pastos, cerro arriba.

Esta celebración, al incorporar las prácticas del mascado de coca, de tomar alcohol y el despacho, reproduce las presuposiciones presentes en cada una de ellas. También supone presuposiciones propias, como el que las montañas de los alrededores y los pastizales con nombre propio donde pastan las llamas son la fuente del bienestar y de las capacidades reproductivas de estos animales. Este principio está implícito en las peticiones que les hacen a los lugares —mediante las hojas de coca, el alcohol y la comida— para propiciar la fertilidad de las llamas. Las flores de genciana, que crecen en espacios cercanos a las altas cumbres, emergen como un índice de las cadenas causales que conectan la agencia de las montañas con la reproducción de las llamas.

Más allá de mis notas sobre Japu, existe un gran número de trabajos etnográficos en el Cusco que reportan que los *apus* (las montañas) son considerados los dueños últimos de los rebaños de llamas, alpacas y demás animales domésticos y la *pachamama*, la proveedora de la fertilidad para todo tipo de cultivo (ver Allen, 1988; Casaverde, 1970; Flores Ochoa, 1979; Gow & Condori, 1976; Morote, 1956; Núñez del Prado, 1970; Ricard, 2007). Más allá del Cusco, se puede decir lo mismo de los *wamani*, los *hircas* o los *achachilas* (ver, por ejemplo, Arguedas, 1975; Earls, 1973; Fernández, 1997; Gose, 1994; Olivia Harris, 1980; Isbell, 1978; Martínez, 1983; Morissette & Racine, 1973).



Foto 28. Despacho para llamar al *animu* de las llamas. Este es un despacho complementario al *lluq'ipaña* que consiste en un único preparado y que Luis coloca en bosta seca previamente prendida que es utilizada para que sea consumido por los *ruwales*. Foto del autor (Japu, 2008).

La provisión de comida que los seres humanos realizan a través de estas distintas prácticas a las tierras está entonces íntimamente relacionada con lo que en última instancia es la dependencia que ellos tienen de estos seres, que son la fuente primaria de toda forma de alimento, los dueños últimos de los cultivos y los animales, así como de los mismos humanos. Brindar comida, a través de distintas prácticas, constituye el principal medio por el cual los seres humanos pueden construir relaciones sociales positivas con «tierras» y *ruwales*. En este sentido, el nombre de «pago» o *pagapu*, que también se usa para referirse al «despacho», cobra un sentido más claro: brindar comida a los *ruwales* es reconocer que a estos se les debe retribución. Y ello es así porque, sin la generosidad de las «tierras» y *ruwales*, no solo el trabajo humano es inútil, sino que la vida misma es imposible.

Entonces, son las montañas y tierras los proveedores primarios de todo tipo de alimentos para las personas, comida que a su vez es la sustancia de sus cuerpos y también de sus relaciones sociales. Los seres humanos emergen como tales no solo a través de la interacción y cohabitación continua con otros humanos, sino necesariamente también con un conjunto de *ruwales* que son indispensables para, en primer lugar, tener donde vivir y, en segundo lugar, poder alimentarse. Así es como, a través de una constante cohabitación y provisión de comida, ciertos *ruwales* emergen como parientes de seres humanos particulares.

Debo subrayar que la provisión de comida de las tierras a los humanos es posible solamente porque esta se da en el contexto de un proceso de cohabitación continua. En este sentido, las familias de Japu no viven en lugares, sino con lugares o, como mencionaré más adelante, son consustanciales a estos. En términos en los que Casey elabora para lugares: «Vivir es vivir localmente y conocer es antes que nada conocer los lugares en los que uno está [...] Esto significa que no solo estamos *en* lugares, sino que somos *de* estos. Los seres humanos —como otras entidades sobre la tierra— están ineluctablemente ligados a lugares» (1996, pp. 18 y 19; traducción mía). Es a través de esta constante interacción con un conjunto de lugares que emerge lo que Basso (1996) denomina «sentidos de lugar»: «Los lugares familiares se experimentan como inherentemente significativos, encontrándose que su importancia y valor radican en (y pareciera que emanan de) la forma y disposición de sus características observables» (Basso, 1996, p. 108; traducción mía)¹³. Esto, en los mundos andinos como los de Japu, se traduce en una continua cohabitación entre *ruwales* y seres humanos en tanto seres con agencia e intencionalidad. Es solo a través de esta cohabitación que pueden construir sus casas —que también emergen como personas—, cultivar tierras y criar animales. La provisión de comida de los *ruwales* a las personas es parte de este proceso

¹³ Una elaboración relativamente similar se puede encontrar en el concepto de «destrezas del habitar» (*dwelling skills*) (Ingold, 2000b).

más amplio de cohabitación continua. Es a través de prácticas como las descritas previamente —asociadas a las capacidades de cohabitar, proveer comida, comer, escuchar, entre otras— que los *ruwales* emergen como seres con agencia e intencionalidad y como padres y madres de los seres humanos. Como dice Allen, «cualquier aspecto de la topografía lo suficientemente distintivo [...] tiene un nombre y una identidad específica e individual» (1988, p. 41; traducción mía). Este es el mismo proceso a través del cual emerge el *ayllu*, tal como Allen elabora para Sonqo:

Un *ayllu* existe a través de las relaciones personales e íntimas que constituyen a las personas y al lugar en una misma unidad. Solo cuando los *Runakuna* [seres humanos] establecen una relación con un lugar al construir casas con su tierra, vivir allí, y darle ofrendas de coca y alcohol es que un *ayllu* es establecido [...] Los sonqueños experimentan esta localización en términos de una relación personal con el lugar —el lugar que, en sus términos es *uywaqinichis* («quien nos nutre») (Allen, 1988, pp. 106 y 107; traducción mía).

El *ayllu* no es pues una sociedad humana definida por coresidencia, sino una sociedad de humanos y *ruwales* construida a través de cohabitación y provisión de comida. Tal como lo explica Allen y está ampliamente documentado, debido a que hay diferentes esferas de cohabitación entre *ruwales* y humanos, unas más grandes que otras, *ayllu* es una categoría que se aplica a diferentes niveles de complejidad social: un sector o toda la comunidad, el distrito o incluso una nación entera. La elaboración de Justo Oxa, funcionario de ONG y profesor de un colegio de Sicuani, es consistente con esto: «[E]l *ayllu* no solo es una circunscripción territorial donde vive un grupo de personas. Es más que eso, es un espacio dinámico donde vive toda la comunidad de seres que existen en el mundo y que incluye a los humanos, las plantas, los animales, los cerros, los ríos, la lluvia, etc., que están unidos por vínculos de parentesco, son familia» (2005, p. 239).

En diálogo con Allen y con Oxa, De la Cadena (2015, pp. 100-103) subraya que las relaciones de las cuales emerge el *ayllu* no presuponen

entidades preexistentes —los seres humanos y los *ruwales*—, sino que estos seres emergen en la relación misma, sin precederla. Usando la noción de «intra-acción» de Strathern, De la Cadena sostiene que:

Intra-acción no asume la existencia de agencias individuales distintas precediendo la relación —esto sería una interacción. Las prácticas de intra-acción en-ayllu son conocidas como *uyway*, una palabra Quechua que se traduce generalmente como «criar, nutrir» o «cuidar» (un niño por ejemplo). Concebido como intra-acción, *uyway* es siempre cuidado mutuo [...] del cual los seres (*runakuna*, *tirakuna*, plantas, animales) crecen dentro de redes que componen el ayllu (De la Cadena, 2015, pp. 102-103; traducción mía).

Como menciona, esto está presente en la elaboración de Oxa:

La crianza o el *uyway* es un «concepto» que tiñe a toda la vivencia andina. La *Pachamama* nos cría, los *apus* nos crían, nos cuidan. Como dicen nuestros mayores, la *Pachamama* y los *apus* nos «están cuidando para que no nos pase nada». Por eso dicen «Tierra Madre que me crías». Y nosotros criamos a nuestros hijos y ellos nos criarán cuando seamos viejos. Nosotros criamos a las semillas y los animales y las plantas y ellos también nos crían (Oxa, 2005, pp. 240-241).

Este es un constante proceso que puede incluir tanto la constitución de nuevas relaciones como la dilución de otras. Esto sucede, por ejemplo, cuando las personas migran y en cierto momento dejan de volver a su comunidad, dejan de visitar a sus parientes y, poco a poco, dejan de ser parte de ese *ayllu*. Entonces, en estos procesos de reconfiguración de relaciones, hay claramente espacio para formas de agencia individual más allá que, sin la red de relaciones previas entre seres humanos y *ruwales*, dicha individualidad sea imposible de existir. Esto es coherente con análisis que muestran cómo la agencia no puede emerger sino de relaciones intersubjetivas (ver, por ejemplo, Keane, 1997).

Tomando esto en cuenta, como elaboraré más adelante, tiene sentido sostener que «la gente y la montaña son parte del mismo cuerpo; juntos

conforman el *ayllu*» (Allen, 1982, p. 192; traducción mía) y que hay una consustancialidad entre personas y *ruwales* construida a través de la cohabitación y la comida. Los cuerpos de las personas son producidos con las sustancias de las plantas y animales, cuya sustancia a su vez proviene de los *ruwales*. Por esto mismo, se entiende que Justo Oxa sostenga que «en mi caso yo soy Huantura, yo no soy de Huantura. Así, los que han nacido en Lima, son Lima, no son de Lima» (2005, p. 239); algo que De la Cadena también menciona al decir que Mariano Turpo sostenía: «Soy Pacchanta [Pacchanta kani] desde mis antiguos abuelos, soy este lugar» (2015, p. 100; traducción mía). De forma similar, durante mi estada en Japu, las personas se referían a sí mismas como *hapuruna*; es decir, «ser humano Japu», que no es lo mismo que «ser humano de Japu». Un uso similar se hace en Ccamahuara. Es también a través de estas prácticas, por medio de las cuales coemergen tanto seres humanos como *ruwales*, que los primeros pueden ir conociendo la personalidad de *ruwales* particulares con los cuales cohabitan y de los cuales se nutren.

3. ENVARADOS EN CARNAVAL

Durante el tiempo que estuve en Japu, se venía dando un conflicto entre dos sectores de la comunidad. Las familias de Yanaruma se reconocían como católicas y, en tanto tales, seguían activamente cultivando las prácticas relativas a los *ruwales*. Aquellas de Quchamarca, convertidas al evangelismo, no negaban la existencia de los *ruwales*; pero, al asociarlos con el demonio, condenaban las prácticas de brindar comida a estos. Como parte de este conflicto, los rituales comunales como los carnavales o la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i dejaron de hacerse a nivel comunal y se centraron en Yanaruma. El tercer sector, en el cual yo vivía, Raqch'i, contaba tanto con familias evangélicas como católicas y, si bien estas últimas deseaban continuar las prácticas comunales, la decisión de Yanaruma de llevarlas a cabo solamente en su sector las dejó aisladas e imposibilitadas de llevarlas a cabo. Entonces, no solo se dieron conflictos entre evangélicos y católicos, sino también entre los católicos

de Yanaruma y de Raqch'i. Debido a todo esto, durante mi estadía en Japu, las celebraciones comunales no se llevaron a cabo, salvo aquellas en Yanaruma en las que, por mi particular ubicación dentro de la comunidad, solo pude participar parcialmente¹⁴.



Foto 29. Alcaldes vara de Ccamahuara en la casa de uno de ellos, recibiendo a los miembros de la comunidad que los habían acompañado en las celebraciones de carnaval. Luego de recibirlos, el dueño de casa ofreció comida y bebida a todos los asistentes como parte de mostrar su agradecimiento. Foto del autor (Ccamahuara, 2009).

En contraste, durante mi estadía en Ccamahuara, se llevaron a cabo las celebraciones comunales sin mayor conflicto intracomunal. En las siguientes líneas, me concentraré en algunos aspectos de las celebraciones del carnaval de 2009 para hablar sobre cómo las prácticas involucradas en estas celebraciones comunales reproducen nociones de cohabitación y provisión de comida entre *ruwales* y humanos. Cabe mencionar que en Ccamahuara se mascan hojas de coca con una etiqueta similar aunque no

¹⁴ Sobre estos conflictos, ver Salas (2010 y 2012b).

idéntica a la de Japu, aunque esta no es seguida con mucha atención salvo en contextos como las celebraciones para los distintos animales o en las prácticas del carnaval. La etiqueta del consumo de alcohol es similar a la de Japu y a la de otras comunidades de la región (Allen, 1988; Castillo, 2015).

Tal como mencioné en el primer capítulo, las celebraciones comunales están caracterizadas por banquetes excesivos en los que la comunidad, en tanto conjunto de seres humanos, se reproduce a sí misma, adicionalmente a prácticas de música y danza, a través de performances de provisión excesiva de comida y bebida. A continuación, añado cómo es que las prácticas del carnaval están relacionadas no solo a esta provisión excesiva que reproduce la comunidad de humanos, sino también a prácticas que hacen énfasis en la cohabitación y provisión de comida con los *ruuales* que constituyen el territorio comunal y los humanos que viven en este.

Como en muchas otras comunidades campesinas de la región, en Ccamahuara las celebraciones de carnaval en la época de lluvias caen bajo la responsabilidad de los envarados (*varayuq*, «el que tiene la vara»), cuyos mandatos anuales se inician cada enero. En 2009, en Ccamahuara había tres «alcaldes», uno de los cuales era el principal. Los alcaldes son personas adultas casadas entre los treinta y cuarenta años. Cada uno de estos tiene dos «regidores» que son niños de unos diez años. Los regidores, además de una pequeña vara, llevan trompetas de conchas marinas (*pututu*). Los envarados, a diferencia de la junta directiva de la comunidad, no representan formalmente a esta ante las instituciones del Estado ni participan como tales en las asambleas comunales, la principal arena de la política comunal. A lo largo del año, una de las principales actividades a cargo de los envarados es representar a la comunidad en las ceremonias públicas, sea dentro de ella —como, por ejemplo, cuando llega de visita una autoridad para la inauguración de alguna obra— o cuando la comunidad tiene que participar en alguna ceremonia en la capital del distrito. Para estas ocasiones, los envarados visten ropa festiva marcada étnicamente y llevan la vara de mando (ver Pérez, 2004 respecto a envarados de las comunidades de Písaq, distrito vecino a San Salvador).

Los envarados son nombrados por la comunidad, pero su investidura involucra a las autoridades del Estado y a la Iglesia. Las varas les son entregadas en una ceremonia en el pueblo de San Salvador por la gobernadora del distrito y, luego de esto, las varas escuchan misa y son rociadas con agua bendita. Una vez que su puesto ha sido legitimado por el Estado, los envarados vuelven a la comunidad y son recibidos festivamente. Casi inmediatamente después de su retorno a la comunidad como envarados, se inicia bajo su coordinación el ciclo de celebraciones del carnaval. A continuación, me centraré en las prácticas que involucran varias maneras de interactuar con las tierras y los linderos comunales, así como ofrecer banquetes a los *ruwales* y a los seres humanos. Me referiré brevemente a tres prácticas que tuvieron lugar durante las celebraciones de carnaval de 2009.

La primera consiste en que los envarados visitan las casas de los comuneros. En estas visitas, llevan alcohol y coca que comparten con los dueños de casa. Al consumir tanto el alcohol como la coca, estos son primero compartidos con las *pachamamas* locales —la casa y las tierras cercanas— y con los *apus*, desde aquellos que circundan la casa pasando por los de la comunidad y los más altos nevados que tienen autoridad sobre la región. Luego de este breve recibimiento, la gran mayoría de las familias invitan una pequeña comida a los envarados. De este modo, no solamente los envarados ofrecen su cariño en alcohol y coca a las familias comuneras, sino que también reciben comida de cada una de estas. Estas visitas, aunque breves, implican también interacciones físicas entre las nuevas autoridades y la gran mayoría de *pachamamas* —las tierras directamente habitadas— de la comunidad, así como la provisión de comida a estas al consumir hojas de coca y alcohol en cada una de las casas visitadas.

Una segunda práctica liderada por los envarados, pero en la que participan todos los comuneros bajo lista del padrón, es el *muhunmuyuy*¹⁵

¹⁵ *Muhun*, del castellano «mojón», «hito»; *muyuy*, quechua para «rodear», «circular». Así, *muhunmuyuy* significaría «el dar vuelta por los hitos».

o «linderaje», que consiste en caminar recorriendo los límites de la comunidad (ver Allen, 1988; Borea, 2001; Pérez, 2004; Radcliffe, 1990, para descripciones de linderajes en otras comunidades de la región). Dada la gran extensión de los linderos comunales, no se suele recorrer todos y se privilegia aquellos segmentos en los cuales hay algún conflicto o aquellos que no se hayan recorrido en los años recientes. El año 2009, los envarados empezaron a recorrer la parte este de los linderos de la comunidad alrededor de las 10 de la mañana, empezando desde la antigua casa hacienda de Wallwa, que ahora es parte de la comunidad y que se ubica cerca del piso de valle, a unos 3000 metros de altitud. De allí comenzaron a seguir el lindero del este que sigue el divorcio de aguas, lo que significa subir aproximadamente a 4200 metros de altitud y continuar a lo largo de cumbres.

La comunidad recorre el lindero en una larga fila de uno en fondo. La primera persona lleva una bandera peruana y le siguen los comuneros. La fila está idealmente cerrada por los envarados. Tal como siempre lo hacen cuando se desplazan, primero van los regidores y detrás el «alcalde». Si bien este es el orden ideal, no siempre los envarados eran los últimos en caminar. La caminata sigue sin mayor ceremonia hasta llegar a uno de los hitos que son los marcadores del lindero de la comunidad. Estos suelen ser amontonamientos de piedras de forma cilíndrica de un metro y medio de alto y un metro de diámetro, aproximadamente. Una vez que se llega al mojón, se pone la bandera peruana en este y, quienes van llegando, van rodeándolo. Al llegar los envarados, los «regidores» tocan sus *pututus* y luego todos lo envarados clavan sus varas alrededor del hito, que después empiezan a adornar con una cruz de flores para luego brindarle alcohol y coca tanto al mojón como a los *ruwales* circundantes. Luego de esto, se descansa un momento y se prosigue la caminata rumbo al siguiente hito. El linderaje culmina en el último hito a visitar bien entrada la tarde y luego envarados y comuneros retornan al centro poblado llegando ya entrada la noche.

En el linderaje, a través de los envarados, la comunidad visita los hitos que marcan los bordes de su territorio, que al mismo tiempo son *ruwales*, y los celebran, brindándoles coca, alcohol y adornándolos con cruces de flores. Estas visitas a los hitos, para celebrarlos y alimentarlos, se hace llevando la bandera nacional que indica la legitimidad del territorio comunal avalada por los títulos de propiedad inscritos en los registros estatales. Esta práctica inscribe los derechos sobre la tierra que otorgan los títulos comunales en la experiencia corporal concreta de conocer e interactuar intersubjetivamente con los hitos y demás *ruwales* involucrados en los linderos comunales. De esta forma, el linderaje articula la sociedad de humanos y *ruwales* de Ccamahuara con los mundos estatales que se fundan en la dicotomía naturaleza-sociedad. Aquí el *muhun/mojón* emerge como un equívoco articulando estos mundos. Si bien en ambos es un índice del lindero comunal, en uno es un ser vivo, un *ruwal*, mientras que en otro es solo un marcador geográfico, un lugar.

Una siguiente práctica relacionada a la anterior es el *comadres tinkuy* («encuentro [en el jueves de] comadres») que se llevó a cabo el jueves inmediatamente anterior al domingo de carnaval y en el que nuevamente los envarados tienen un rol importante, pero que también incluye a «sargentos», danzantes varones que idealmente son solteros y que tienen asociados elementos que los caracterizan como *waq'ar* o garzas (*Ardea alba*) —en particular las largas telas blancas en las mangas y las garzas disecadas cuyas alas sobresalen en la montera de los danzantes—. Como las garzas, estos jóvenes danzantes solteros están asociados a la puna, la que a su vez se asocia al enamoramiento y a encuentros sexuales permisivos en el carnaval. Durante el ciclo del carnaval, los sargentos y las jóvenes solteras (*pasña*) —vestidas con sus mejores trajes— salen varios domingos en la noche en paseos a lugares prominentes de la comunidad donde toman y bailan, en un ambiente cargado de insinuaciones sexuales y cortejo juvenil¹⁶.

¹⁶ Ver Casaverde, Sánchez y Cevallos (1966) para una descripción de estos paseos en comunidades del vecino distrito de Písaq en los años sesenta; y Sallnow (1987) para Ccamahuara en los años setenta.

Alrededor de las ocho de la mañana, los envarados, los sargentos, las *pasñas* y quienes querían ir a ver el *comadres tinkuy* se reunieron en la capilla de Ccamahuara. Para estos días centrales del carnaval, muchos ccamahuarinos que vivían en el Cusco, en Lima y algunos en São Paulo (Brasil) habían llegado a la comunidad. Un buen número de jóvenes que estaban de visita por carnavales bailaron como sargentos y *pasñas* en el *comadres tinkuy*. Dado que todos se vestían de manera similar, durante sus performances como sargentos y *pasñas* las diferencia entre los jóvenes visitantes de aquellos que viven en la zona solo podía notarse en algunos detalles, como unas zapatillas nuevas o relojes llamativos.



Foto 30. Envarados y sargentos de Ccamahuara y Umachurco (Umachurku) en el *muhun* (hito) de Pukaq'asa que marca el límite entre las dos comunidades. Foto del autor (*comadres tinkuy*, Ccamahuara, 2009).

Luego de una breve oración a la virgen patrona de Ccamahuara en la capilla, los envarados ordenaron la partida hacia el *muhun* de Pukaq'asa (Abra Roja), donde se llevó a cabo el *tinkuy* (encuentro) con los envarados

y sargentos de la vecina comunidad de Umachurco (Umachurku). Acompañados de música de *lawatas* (flautas) y tambores, los sargentos se desplazaron hacia el abra bailando en dos columnas, con los músicos al centro, seguidos por los envarados.



Foto 31. Alcalde vara de Ccamahuara brindando alcohol al hito de Pukaq'asa luego de haber puesto cruces de flores en él. Foto del autor (*comadres tinkuy*, Ccamahuara, 2009).

Llegados al abra, se encontraron con los sargentos y alcaldes de Umachurco. En el *muhun*, colocaron sendas banderas peruanas y cruces de flores sobre el hito Pukaq'asa, ubicado justo en el abra y que divide los territorios de

Ccamahuara y Umachurco, derramaron pétalos de otras flores sobre el hito y ofrecieron coca y alcohol a este y a los *ruwales* circundantes. En seguida, los envarados de ambas comunidades se dieron «parabienes»: besaron la cruz que cada uno de ellos llevaba colgada del cuello, esparcieron flores y pica pica sobre la cabeza de la autoridad de la otra comunidad y luego se abrazaron. Esto lo repitieron el capitán de los sargentos de cada comunidad y luego cada uno de los sargentos.



Foto 32. Capitán de los sargentos de Ccamahuara brindando alcohol a los *ruwales* circundantes a Pukaq'asa. Foto del autor (*comadres tinkuy*, Ccamahuara, 2009).

Terminado esto, los sargentos de ambas comunidades descendieron a *Tinkunapampa* («la planicie del encuentro») y allí los capitanes volvieron a dedicar alcohol a los *ruwales* y los presidentes de las comunidades ofrecieron un brindis también y dirigieron unas palabras a los asistentes. Después, los sargentos bailaron en dos filas manteniendo una oposición entre Ccamahuara y Umachurco y, luego de unos veinte minutos, las *pasñas* de ambas comunidades se integraron al baile que se transformó en uno de pajeras y prosiguió así por una media hora¹⁷.



Foto 33. Sargentos de Ccamahuara y Umachurco bailando unos frente a otros en las inmediaciones del hito de Pukaq'asa. Al costado de la bandera están plantadas las varas y los envarados presiden el baile. Foto del autor (*comadres tinkuy*, Ccamahuara, 2009).

¹⁷ Ver Casaverde, Sánchez y Cevallos (1966) para una descripción del *comadres tinkuy* en comunidades del vecino distrito de Písaq en los años sesenta; y Sallnow (1987, pp. 136-139) para Ccamahuara en los años setenta. Ver también Pérez (2004) para un análisis de la misma celebración en la vecina comunidad de Chahuaytiri (Chawayriti, Písaq).

Luego de esto, todos retornaron a su respectiva comunidad. A la llegada a Ccamahuara, los danzantes y acompañantes empezaron a visitar las casas de cada uno de los envarados y del «capitán» de los sargentos. Al llegar a cada casa, todos eran recibidos con alcohol (que en unos casos era vino y, en otros, chicha) que se tomaba dedicándolo primero a los *ruwales*. Después los anfitriones servían a todos un plato de *t'impu* —plato de tubérculos sancochados, verduras y carne, típico de carnavales—. Luego de terminar el plato, empezaba un periodo de baile de una media hora, para luego ir a la siguiente casa y repetir todo nuevamente. El último de estos banquetes terminó ya al anochecer. El día anterior al miércoles de ceniza, el *martes suyú*, los envarados y el capitán de los sargentos nuevamente dieron un banquete similar en cada una de sus casas a todos los que acudían acompañando a los sargentos en su última danza. Estas visitas empezaron al mediodía en la primera casa y el último banquete terminó alrededor del anochecer.

Tanto la serie de banquetes del *comadres tinkuy* como los *martes suyú* son excesivos en tanto, luego del segundo o tercero, dependiendo de las personas, es muy difícil seguir comiendo plato tras plato. Ante esta imposibilidad, la estrategia de las personas por lo general es comer un poco del plato y el resto darlo a uno de sus hijos pequeños que, provisto de una bolsa, guarda la comida y la lleva a casa. De este modo —tal como lo mencioné en el primer capítulo—, estos banquetes, a través de la experiencia corporal, articulan una forma de celebrar a la comunidad como un grupo de personas relacionadas que se alimenta y se cuida mutuamente y que de forma colectiva es capaz de satisfacer por completo e incluso excesivamente a todos sus miembros.

Es plausible interpretar todas estas prácticas de celebración de la comunidad, siguiendo a Durkheim (1982[1912]), como formas de reproducir la solidaridad social y los derechos territoriales mediante la intensidad ritual. Las distintas formas de recorrer el territorio, asociadas a la celebración colectiva que incluye baile y consumo de alcohol, reproducen la solidaridad dentro de la comunidad como colectivo al tiempo que

sus miembros más jóvenes poco a poco pueden conocer los linderos del territorio comunal ligados al reconocimiento que el Estado tiene de estos o a los conflictos sobre los mismos que existen con comunidades vecinas.



Foto 34. Sargentos y *pasñas* (solteras) de Ccamahuara y Umachurco bailando juntos. Al fondo se ve el *muhun* de Pukaq'asa. Foto del autor (*comadres tinkuy*, Ccamahuara, 2009)

Lo que hay que añadir es que, desde la lógica de las prácticas locales, esta comunidad que se reproduce no consiste solamente en una de seres humanos, sino que incluye además a los *ruwales* que constituyen conjuntamente Ccamahuara. Tal como Paulson (2006) elabora para una comunidad boliviana, los banquetes comunales, de forma similar a como ocurre en Ccamahuara, son contextos en los que se construye consustancialidad entre habitantes de la comunidad, parientes que vienen a visitar durante la fiesta, «productos, lugares y fuerzas espirituales».

naturales»¹⁸. Es a través de estos banquetes comunales que se construye y reproduce un nivel de consustancialidad entre los cuerpos de los humanos y entre estos y los *ruwales* de toda la comunidad.

Es en estas prácticas que involucran a la gran mayoría de las familias de la comunidad y a otras prácticas más claramente asociadas a la esfera de la política, como las asambleas comunales y los procesos burocráticos con instituciones estatales, en las cuales emerge la comunidad como un colectivo. Si bien desde la mirada de las instituciones estatales y de la sociedad dominante y en las prácticas de interacción de las autoridades de la junta directiva comunal con representantes de instituciones estatales, estas comunidades están restringidas a los humanos, en las prácticas como el *muhunmuyu*, el *comadres tinkuy* o el *martes suyu*, el colectivo que se celebra y reproduce supone la participación tanto de los seres humanos como de los *ruwales*.

4. DESPACHOS URBANOS

Esta dependencia humana en la generosidad de los lugares no es algo exclusivo o relegado a áreas rurales. Las prácticas de relacionamiento con *apus* y *pachamamas*, o «ángeles», «parajes» y «tierras», como Juan de Dios suele llamarlos, no son ajenas a la vida en la ciudad. Debido a la asociación de algunas prácticas de relacionamiento con los *tirakuna* con ser «indio» —y sus asociaciones con la ignorancia, pobreza y extrema subalternidad (De la Cadena, 2004)—, estas cargan una fuerte estigmatización. Ello hace que, a pesar de la fuerte y muy larga presencia permanente o temporal de quechuablantes de origen rural en la ciudad, estas prácticas tiendan a invisibilizarse o no practicarse. Esto es claro para ciertas prácticas cotidianas

¹⁸ Debido a que Paulson (2006), por un lado, enfoca su atención exclusivamente en las comidas comunales y, por otro, disocia los «lugares» de las «fuerzas espirituales-naturales», su texto no muestra cómo este proceso de consustanciación comunal replica procesos similares que están ocurriendo en todos los niveles de la vida social, incluido el de la construcción de las relaciones de parentesco más cercanas tanto entre humanos como con *ruwales*.

como el *hallpay* («mascado de coca»), pero no sucede lo mismo con otras como las etiquetas de consumo de alcohol e inclusive las bebidas gaseosas. Si bien se realizan sin gran ceremonia, estas están ampliamente presentes en muchos sectores sociales de la ciudad. Basta asistir a una chichería de las muchas que existen en la ciudad para ver cómo, antes de empezar a tomar el primer vaso de chicha, las personas derraman unas gotas en el suelo. Esto no está restringido a las chicherías y se puede ver también en las innumerables fiestas patronales que se celebran continuamente en la ciudad.



Foto 35. Juan de Dios Huilca en las fases iniciales de preparación de un despacho. Los *k'intus* que prepara los hace uniendo tres hojas de coca en forma de abanico, con un pétalo blanco y uno rojo de clavel. El conjunto queda unido con grasa de llama. Ver foto 22 en relación a la diversidad de formas de preparar los *k'intus* en la región. Durante las preparaciones de despachos de Juan de Dios, no se intercambia coca entre él y sus pacientes. Foto del autor (San Jerónimo, 2003).

Pero la práctica de relacionamiento con *apus* y *pachamamas* que está más afianzada en la ciudad y que cruza con mayor claridad casi todos los estratos socioculturales —con una clara heterogeneidad en las formas de relacionarse y entenderla— es la preparación de despachos.

Esto es muy evidente, por ejemplo, en la abrumadora presencia de «picapica» amarilla en las fachadas de casas y negocios en toda la ciudad todos los 1 de agosto. Esto indica que la familia o los dueños del negocio han realizado el despacho de ese día, cuando la *pachamama* está particularmente hambrienta y receptiva a las ofrendas luego de terminar un ciclo agrícola y antes de empezar otro. Otros elementos que indican de forma clara la demanda de despachos —no solo en agosto— dentro de la ciudad son, por un lado, la gran cantidad de curanderos que están asentados en la ciudad o llegan periódicamente a ella (Rozas, 1992) y, por otro, la permanente oferta de paquetes de ingredientes listos para armar despachos en puestos conocidos del mercado de San Pedro. Existen paquetes de ingredientes para distintos propósitos y de una gran variedad de precios dependiendo de la seriedad del caso y de las posibilidades monetarias del interesado. Conversando con *paqu*¹⁹ de distintas comunidades rurales como Japu, Ocoruro (comunidad vecina a Ccamahuara, Calca) y Q'ewe (Canas), resulta claro que hay gran diversidad de formas de preparación de despachos y que, dentro de esta, existen configuraciones de ingredientes y de formas de preparar que son característicamente urbanas.

Típicamente, el despacho urbano incluye muchos más ingredientes que aquellos que se realizan en comunidades rurales. La profusión de ellos está asociada a una pretensión de mayor sofisticación que los curanderos urbanos reclaman frente a sus contrapartes de comunidades rurales (ver Fernández, 1997 para La Paz, Bolivia; y Tomoeda, 1992 para el Cusco urbano). Mientras los curanderos urbanos incluyen dentro de sus prácticas

¹⁹ Un *paqu* es una persona conocedora de las formas de mediar las relaciones entre los seres humanos y los *ruwales*, especialmente de la preparación de ofrendas de comida de acuerdo a los peculiares gustos de estos seres. Un *paqu*, sin embargo, no es necesariamente escogido por los lugares para ser su servidor. Este es el caso solo de los *pampamisayuy* y los *altumisayuy*.

términos provenientes tanto de la biomedicina como del esoterismo *new age* y buscan ser asociados a nociones de literacidad, estudio formal y mayor sofisticación frente a sus clientes de clases populares urbanas, estos mismos elementos resultan indicadores de charlatanería y de falta de autenticidad indígena entre personas de clase media vinculadas a la actividad turística. Estos últimos, al buscar autenticidad indígena, prefieren a *paqus* rurales que a «curanderos» urbanos. La emergencia de un turismo místico está claramente presente desde los años noventa y ha creado oportunidades de trabajo para *paqus* rurales. Esto ya lo reporta Tomoeda a principios de los años noventa: «Hay la creencia de que los “runa” acarrear “más fuerza”, que va pareja con su sencillez o primitivismo, lo que atrae a cierta clientela de las capas altas de la sociedad cusqueña» (1992, p. 227). Estos, a través de su vestimenta, su limitada competencia del castellano y sus formas de preparación de despachos, performan una autenticidad indígena que calza con las demandas de turistas místicos y clase media urbana (Flores Ochoa, 1996; Salas, 2012b). De modo similar a cómo Nazario Turpo encontró una fuente de ingresos monetarios brindando sus servicios de *yachaq*²⁰ a turistas extranjeros con la mediación de agencias de turismo (De la Cadena, 2015), yo conocí a Luis durante una de sus estancias en la ciudad de Cusco donde él acude anualmente durante julio y agosto para brindar sus servicios de *paqu*, principalmente a familias de clase media.

Aunque las prácticas de brindar comida a los *ruwales* están fuertemente relacionadas a contextos agropecuarios, no se debe asumir que estas han sido ajenas a la ciudad. Debido al papel central de las actividades y producción agropecuaria en la vida urbana, el Cusco, a lo largo de su historia, ha tenido y sigue teniendo una muy fuerte relación con su entorno rural. La presencia de pobladores provenientes de comunidades rurales que acuden a la ciudad para trabajar estacionalmente, para visitar familiares, para llevar a cabo trámites burocráticos o para intentar afincarse en esta, tiene una historia bastante larga.

²⁰ *Yachaq* (quechua), «conocedor». De la Cadena (2015) reporta que Nazario Turpo no se reconocía como *paqu*, sino más bien como *yachaq*.



Foto 36. Luis Machacca en la plaza de armas de Cusco. Él acudió a la ciudad para brindar sus servicios como *paqu* a algunas agencias de turismo y familias de clase media que ya conoce en la ciudad. Foto del autor (Cusco, 2008).

Debe estar claro entonces que las prácticas a través de las cuales se brinda comida a los *ruwales* no son una presencia reciente en la ciudad. Estas, sin embargo, no ocupaban el lugar que actualmente ocupan en la esfera pública urbana. El brindar despachos a los *ruwales* era mandado a hacer por muchas familias urbanas, pero esto se llevaba a cabo en la privacidad del hogar.



Foto 37. Detalle de un despacho urbano en proceso de preparación por Luis. Se puede ver coca, un fragmento de feto de llama, maíz, dulces, arroz y galletas. Foto del autor (San Jerónimo, 2009).

Por ejemplo, sé por relatos familiares que a principios del siglo pasado mis bisabuelos maternos que vivían en el centro de la ciudad contrataron los servicios de un *paqu* de Paruro cuando una de sus pequeñas hijas empezó a debilitarse sin que los médicos a los que acudieron inicialmente pudieran curarla. Este *paqu* explicó que en la casa habitaba un *machu* que estaba consumiéndolo a la niña y que era necesario hacer despachos para detener esto con la mediación de la casa. Asociada a esta historia sobre esta tía abuela, mi madre me contó que, cuando éramos niños, en la década de los años setenta, cuando mi familia vivía aún en esa casa, mi madre contrató a otros *paqus* para que hicieran despachos en nombre de cada uno de mis hermanos, «por si acaso», para evitar desgracias similares asociadas a esa presencia.

En 1992, cuando aún no había un fuerte desarrollo del turismo místico, Tomoeda afirmaba: «Acudir al curandero es una práctica muy difundida en el Cusco. Es probable que casi todos los cusqueños, a despecho de su educación o condición económica, lo hayan hecho. Esto

explicaría el considerable número de especialistas que existe: alrededor de tres mil para una población que apenas sobrepasa lo doscientos mil» (1992, pp. 223-224).

Durante las dos últimas décadas y debido a la creciente importancia del turismo, los despachos se han vuelto más visibles, tanto en contextos privados como públicos. Las primeras veces en que los despachos empezaron a ser asociados a eventos públicos —como en la inauguración de la Plaza del Tricentenario— fue durante la alcaldía de Daniel Estrada Pérez, quien fue una figura central liderando un neoincanismo regionalista cusqueño en el contexto posterior a la caída del muro de Berlín y del conflicto armado interno —cuando la retórica de izquierda estaba desprestigiada— y en pleno quinto centenario de la llegada de Colón (Nieto, 1995; Tomoeda & Flores Ochoa, 1992, p. 87). A lo largo de la década de los años noventa, esto se fue afianzando conforme también fue creciendo el turismo místico y, en el nuevo siglo, estas prácticas empezaron a ser notorias en la esfera pública nacional. Un ejemplo claro de esto fue la inauguración presidencial del año 2001 que se llevó a cabo en Machu Picchu: durante la ceremonia, en la que se incluyó un despacho a cargo de Nazario Turpo y Aurelio Carmona, el presidente agradeció por «la fuerza y el coraje que me dieron los Apus y la tierra» (*The New York Times*, 2001, traducción mía; De la Cadena 2015, p. 181).

Si bien aproximadamente hasta fines de los años ochenta mandar hacer despachos podría haber constituido signos de indianidad y superstición —razones por las que estas prácticas se mantenían en privado—, actualmente estas han adquirido no solo notoriedad, sino además cierto prestigio que está asociado a una versión renovada del regionalismo cusqueño: un neoincanismo teñido de misticismo y ecologismo (Flores Ochoa, 1996; Salas, 2012b). Actualmente, las prácticas de «curanderos» urbanos, como Juan de Dios, que trabajan permanentemente en la ciudad, se dan paralelamente a aquellas de *paqu* rurales, como Luis, que acuden a la ciudad en los momentos del año cuando hay más demanda de la clase media urbana o en los casos en los que las agencias de turismo los

convocan, generalmente por radio de onda corta, para brindar sus servicios a turistas interesados en el «misticismo andino».

Es claro que las formas de practicar el despacho en la ciudad son muy heterogéneas dada la creciente población de reciente origen rural asentada en la ciudad, la influencia del turismo y el entusiasmo con el que las clases medias relacionadas a este vienen abrazando el «misticismo andino». El mismo hecho de practicarse en la ciudad supone transformaciones importantes en las mismas lógicas de estas prácticas. Si bien tanto en la ciudad como en el campo la cohabitación entre humanos y *ruwales* es inescapable, no es tan claro el paralelo respecto a la provisión de comida. En el campo, es obvio cómo los *ruwales* brindan comida directamente a los seres humanos a través de la agricultura y la ganadería. En la ciudad donde mucho está mediado por el intercambio monetario, no sucede lo mismo. Sin embargo, los *ruwales*, las tierras, son cruciales para que el trabajo en la ciudad pueda lograr adecuada retribución monetaria. Sin los adecuados despachos, una tienda comercial de cualquier rubro corre el riesgo de no tener éxito, de no atraer clientes, de no conseguir proveedores y situaciones similares. En todos estos aspectos, la tienda, el local comercial, la calle, el barrio, así como los *apus* de la ciudad, pueden afectar positiva o negativamente el éxito comercial. Cuestiones equivalentes suceden en relación a cualquier tipo de trabajo retribuido monetariamente que se lleva a cabo, de manera inevitable, interactuando con tierras. Es a través de permitir una adecuada retribución monetaria por el trabajo que los lugares en la ciudad participan de forma activa no solo de la alimentación de los humanos, sino de la satisfacción de todas las necesidades urbanas mediadas por dinero.

Resulta obvio que lo desarrollado en el párrafo previo no es exhaustivo de todas las formas en las que la práctica del despacho puede ser experimentada y entendida en la heterogeneidad social presente en una ciudad como Cusco; sin embargo, basta para los propósitos de este texto.

5. PADRES GENEROSOS/CASTIGADORES INCLEMENTES

En consecuencia, cuando un particular grupo de seres humanos cohabita sostenidamente con diversos lugares intercambiando comida con ellos de forma regular, no debería sorprender que se utilicen términos de parentesco para referirse a ellos. La gente de Japu se refiere a los *apus* colectivamente como *taytakuna* —es decir, padres—, uso que también es reportado por Allen (1988) en Sonqo. Juan de Dios utiliza consistentemente el término «papacito» antes de dirigirse a cualquiera de ellos, donde el diminutivo funciona como un marcador de intimidad y afecto. El considerar padres a las montañas es una práctica ampliamente difundida en los Andes mucho más allá del Cusco. Por ejemplo, en los años cincuenta, Morote (1956, p. 292) registró el uso de *tayta urqu* en Ayacucho y *yaya hirca* en Huánuco; ambas expresiones se pueden traducir como «padre montaña».

Es muy similar lo que sucede con el término *pachamama*. *Pacha* hace referencia a las nociones de tierra, universo, espacio habitable, así como a un período de tiempo; y *mama*, a madre. Por lo general, tiende a asumir que *pachamama* se refiere a la tierra o a una noción de unidad total de mundo de vida y ciertamente este término es usado así también en Japu. Sin embargo, en Japu, en Ceamahuara y en la práctica de Juan de Dios, este también es usado como un honorífico para dirigirse a las tierras agrícolas, los pastos, los barrios, plazas o calles particulares en los que habita la gente (ver también Gose, 1994, pp. 199-200; Roel, 1966, p. 28). La poca frecuente mención de la multiplicidad de las *pachamamas* puede deberse a que normalmente no se usa en su forma pluralizada (*pachamamakuna*). Esto se debe a que, por un lado, el uso del sufijo pluralizador es hasta cierto punto opcional en la práctica cotidiana y, por otro, porque al usarse como honorífico tiende a estar conectado al nombre de una de ellas en particular. Su carácter múltiple emerge del uso en singular asociado a distintas tierras claramente diferenciadas porque tienen nombres distintos. La *pachamama*, única y múltiple al mismo tiempo (ver Mol, 2003), emerge en una de mis conversaciones con Luis en una de sus visitas a la casa de mis padres en San Jerónimo:

- G: *Huqlla icha ashka pachamama.* G: [Es] pachamama solo una o [son] muchas?
- L: *Ch'ullalla pachamama.* L: Pachamama [es] solo una.
- G: *Ch'ullalla.* G: Solo una.
- L: *Riki, llipin mundontimpi pachamama llipinchispaqmi huqlla.* L: Así es. Pachamama es solo una para todos nosotros en el mundo entero.
- G: *Huqlla... mana ashkachu.* G: Solo una... no muchas.
- L: *Mana ashka [...] pero pachatira pachamamapas kan maypipas, ashkallataqya kallantaq, riki. Sutyuyq sutyuyq kashan, riki. Mana yachanchischu, pero ch'ullalla tira ninchis riki ch'ullallata.* L: No [son] muchas [...] pero *pachatira*, también *pachamama* existe en todo lugar. Y hay muchas, ¿no es cierto? Hay con nombres y nombres, ¿no es cierto? No sabemos, pero decimos [hay] solo una tierra –¿no?– solo una.
- G: *Ch'ullalla.* G: Solo una.
- L: *Huqllata huqllata, pero kashan ashka, sutyuyq kashanku paykunapas, riki, claro.* L: Una sola, una sola, pero hay muchas. Ellas también son con sus nombres, ¿verdad? Claro.

(Fragmento de conversación con Luis, San Jerónimo, 2007).

* El término *pachatira* está compuesto por *pacha* («mundo de vida») y *tira* (del castellano «tierra»).

Siempre hay una *pachamama* local donde uno está necesariamente ubicado. Las *pachamamas* locales acogen a sus hijos humanos y los alimentan directamente, igual como hacen las madres humanas con los suyos. Los *apus* trabajan por el bienestar de sus hijos y los protegen, de forma similar como los padres humanos trabajan en el campo para proveer lo necesario para la familia. Así pues, las interacciones de los *apus* como de los padres humanos con sus hijos(as) humanos(as) no tienen la cercanía corporal de aquellas que se dan tanto entre las *pachamamas* como las madres humanas con sus hijos(as) humanos(as). De formas similares, las relaciones de género

humanas y sus jerarquías están subsumidas dentro de un orden de género más amplio que involucra también las relaciones entre *apus* y *pachamamas*.

Como en el caso de los humanos, el parentesco entre estos y montañas y tierras tiene un carácter procesual y necesita ser cultivado permanentemente para emerger y mantenerse. Esta relación empieza desde el nacimiento de un bebé. Por ejemplo, como me explicó Luis en una de nuestras conversaciones en Japu, cuando un bebé nace, los *apus* de los alrededores deciden, no sin problemas, de quién será ese bebé. Aquel *apu* que lo escoge es la *istrilla* (del castellano «estrella») del bebé y suele ser benévolo y cariñoso con él a lo largo de su vida. Una persona siempre podrá acudir a su *istrilla* para pedirle ayuda. En última instancia, el bebé debe su vida a este *apu* (Ricard, 2007, p. 67)²¹. Sin embargo, uno también puede construir relaciones fuertes con otros *apus* y *pachamamas* cuando viaja con frecuencia a ciertos lugares o termina viviendo en otro lugar, siempre y cuando se interactúe respetuosa y cotidianamente con ellos. Tal como sucede con la circulación de niños(as), la nueva relación con *apus* y *pachamamas*, de seguir un curso respetuoso y apropiado, puede tornarse en cercana y cálida, de modo que estos se convierten en padres de esta persona a través de la provisión de comida y de la cohabitación permanente.

Muchos de los puntos expuestos hasta ahora están sucinta y claramente explicados por Justo Oxa:

Y el *apu* principal de la comunidad es nuestro padre y nuestra madre además de la madre humana que tenemos, es la *Pachamama* del lugar. Vuestra madre de ustedes es *Lima Pachamama*. Existe una expresión en quechua que nos puede ayudar a entender mejor este concepto y que es *aylluchakusun*, que para nosotros significa «hagámonos familia», y por tanto ser familia, ser *ayllu*, no necesariamente quiere

²¹ En Phinaya, sin embargo, este *apu* no es llamado *istrilla*, sino «cabildo» (Ricard, 2007, p. 67); mientras que en Chumbivilcas es llamado *hap'iqi* («el que agarra o retiene»). Los *apus* a veces pelean entre ellos disputándose a un recién nacido para ser su *hap'iqi* (comunicación personal con Bruce Mannheim).

decir vínculos de consanguinidad, sino también vínculos de respeto y cariño (Oxa, 2005, p. 239).

A riesgo de ser reiterativo, aquí el respeto y el cariño, lejos de ser valores abstractos, se refieren a formas concretas de atención y cuidado mediadas por la materialidad, entre las cuales figura prominentemente la provisión de comida.

Sin embargo, las relaciones entre humanos y *apus* o *pachamamas* no deben asumirse como esencialmente armoniosas. Como elaboró Van Vleet (2008) para el caso de Sullk'ata (Bolivia), la comida no solo construye las relaciones de parentesco, sino también la jerarquía al interior de la familia. La circulación de comida dentro de la familia no es un intercambio recíproco y menos simétrico. Esta es más bien una provisión unidireccional de padres a hijos: los niños dependen de sus padres para poder alimentarse. Si bien los niños desde aproximadamente los seis años contribuyen con su trabajo a la producción de los alimentos, no son lo suficientemente maduros como para producirlos sin la intervención de sus padres. Al llegar a ser adultos, poco a poco se va transformando esta jerarquía hasta invertirse: idealmente, el hogar de uno de los hijos adultos asumirá la responsabilidad de proveer de comida a los padres ya ancianos. Estas relaciones entre padres humanos y sus hijos son ligeramente diferentes a las relaciones entre los *ruwales* y los seres humanos: mientras los niños humanos nunca alimentan a sus padres, los humanos sí tienen que alimentar a los *ruwales* con cierta regularidad. Los lugares constantemente demandan comida de sus hijos humanos y, si no son atendidos, esto puede tener serias consecuencias. El mero hecho de tomar bebidas alcohólicas o comer sin brindarles respeto antes, resiente a las tierras, tal como Juan de Dios explica: «Eso no vale pues, ese rigor que tiene la madre tierra a la persona, al humano, es por faltarle pues ese respeto, por no tenerle con aprecio. Hay muchos a veces consumen o toman, se lo tiran ¿no? Sin decir gracias a la madre tierra, sin decir gracias a los ángeles. Entonces también se resienten» (conversación con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002).

Este tipo de resentimiento, que puede causar serios problemas, se torna en algo mucho más peligroso cuando los *ruwales*, debido a una falta prolongada en alimentarlos, se tornan hambrientos y empiezan a comer seres humanos, tal como Kallaspuquyu devoró al mellizo de Juan de Dios. Los seres humanos se encuentran a la merced de los *ruwales* hambrientos y son más vulnerables cuando han descuidado el brindar comida a aquellos que son conocidos y cuando interactúan con unos poco conocidos o desconocidos (Allen, 1988; Núñez del Prado, 1970). Este tipo de escenario estuvo presente en el origen de la falta de apetito de mi sobrino y en el ulterior despacho preparado por Juan de Dios, en la casa de mis padres. Al prepararlo, él fue dedicando *k'intus* a cada una de las tierras con las que mi sobrino solía interactuar: la casa donde vivía, la casa de sus padres, la casa de los padres de su madre, las calles y avenidas por las que más frecuentemente transitaba, el lugar de su guardería, el de sus chequeos médicos y así sucesivamente:

JD: *Aqumuqu* está donde está San Juan de Dios ¿no es cierto?

M (madre del autor): Sí.

JD: El nombre de la pampa donde está el seguro social, ¿qué es?

M: ¡Qué se llamará!

JD: Pampa de la pólvora. Ya pues. *Chayllawanmi haywaqtikupas chakiwanku* [Con ese (nombre) nomás, cuando alcanzamos nos reciben]. Después de Chachacomayoc, la Universidad, Mariscal Gamarra, por ahí siempre pasan, ¿no? Cachimayo, ¿está en el mismo sitio, en el mismo pueblo?

M: Un poco más abajo de donde está el almacén de la coca, sobre la pista.

JD: Ah ya... también Avenida de la Cultura es *Pumaqchupan*. *Pumaqchupallawan haywasunchis chayqa* [Entonces alcanzaremos solamente con Cola del Puma].

(Preparación de despacho con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002).

Alguna de estas tierras estaba hambrienta porque evidentemente no había sido tratada con el debido respeto y cariño, consistente en brindarle comida. Las tierras hambrientas, al alimentarse de seres humanos, les provocan enfermedades, desdicha y, en algunos casos, muerte²².

Las hijas o hijos humanos desagradecidos pueden poco a poco diluir las relaciones con sus padres humanos cuando dejan de visitarlos y, por consiguiente, se quiebra todo tipo de provisión de comida o de comensalidad (Leinaweaver, 2010). No sucede lo mismo en la relación entre los seres humanos y los *ruwales* donde crecieron. Aunque los seres humanos pueden dejar de cohabitar con ciertos *apus* y *pachamamas* porque migran, por lo general siguen considerándolos en sus ofrendas de comida. Esto me llamó la atención cuando le pedí a Juan de Dios hacer un despacho para empezar bien el año 2007. En esa ocasión, preparó dos banquetes: un *despacho alcanzo* para los *apus*, a quienes también llama «ángeles»; y un *despacho tierra* para las *pachamamas*²³. Para hacer ambos, me pidió recordar cuidadosamente las montañas y las tierras más importantes con quienes había vivido hasta entonces. Esto supuso un ejercicio de repasar mi biografía a través de una lista de montañas y colinas, en el caso del *despacho alcanzo*; y una mucha más larga de ciudades, pueblos, barrios, colegios, universidades, casas, calles, plazas, parques y demás, que fueran significativos en mi vida. Juan de Dios insistió en que debía tomarme el tiempo necesario para recordarlos todos, independientemente de cuán lejos estuvieran. Los olvidados se ofenderían y, por lo tanto, podrían ocasionarme algún daño en el futuro. Mientras los recordaba, estaba dedicado a preparar los *k'intus* que Juan de Dios iba dedicando poco a poco a cada una de estas montañas y tierras pidiéndoles con humildad que me cuidaran, me dieran trabajo, salud y que no me faltara nada. Después

²² Rozas (1992, p. 216) elabora sobre esto también para el Cusco urbano y Fernández (1997, p. 75), para comunidades aymaras bolivianas.

²³ Aunque ambos despachos los hizo él y de forma secuencial, el lector notará que conjuntamente cargan presuposiciones similares sobre diferencias de género entre *apus* y *pachamamas* presentes en el *lluq'ipaña despacho* de Japu.

de una larga lista de peticiones en la que más y más tierras venían a mi memoria, Juan de Dios finalmente agregó un gran puñado de hojas de coca al final de la preparación del *despacho alcanzo* y el *despacho tierra* dedicándoselas a las montañas y tierras que yo pudiera haber olvidado.

De esta cuidadosa atención a todos los parajes en los que uno ha vivido, se sigue que, aun cuando uno migre y por consiguiente se interrumpa la cohabitación directa con ciertas tierras y montañas, estos seres esperan seguir recibiendo cariño y respeto; es decir, esperan seguir recibiendo comida. Alguien que deja de brindar comida a los *apus* y *pachamamas* donde vive o ha vivido a lo largo de su vida puede esperar que le sucedan serias desgracias.

Incluso cuando uno brinda despachos para los lugares, puede ocurrir que, debido a la calidad de los ingredientes, a la habilidad del curandero o *paqu*, o al particular mal humor de algún *ruwal* en ese momento, este no guste del despacho y no lo consuma con gusto. Esto puede también, dependiendo de las distintas personalidades de los *ruwales*, causar problemas. Debido a ello, luego del quemado de un despacho, se suele verificar en el color y configuración final de las cenizas para saber si es que los *ruwales* lo han consumido con agrado o si lo han rechazado. Algunos índices del agrado con el que consumen los lugares también pueden ocurrir durante el quemado del despacho, cuando las tierras lo están consumiendo, como por ejemplo en este fragmento de conversación con Cayetano Hanawiri, *paqu* de la comunidad Huinchiri (Winchiri, Canas) que suele también visitar el Cusco durante julio y agosto:

C: *Chaskikuwanchis sumaqta.*
Chaskiykuwanchis allinta sumaq tira.
 Gracias. Agradeci^q*amuwanchis.*
 Nos ha agradecido bastante. ¿Por qué digo nos ha agradecido bastante?

C: Nos ha recibido muy bonito.
 La linda tierra nos ha recibido muy bien. *Gracias.* Nos ha *agradecido.*
Nos ha agradecido bastante. ¿Por qué digo nos ha agradecido bastante?

[Revienta un grano de maíz]

C: ¡Sí! ¡Ahí está! *Ari nimunmi.*

C: ¡Sí! ¡Ahí está! ¡Sí! Ha dicho.

G: ¿Ahí?

G: ¿Ahí?

C: O sea, *kayladoman chuqahatamusun qanman kushqa mibuyusun nispa.*

C: *O sea*, hacia este lado ha botado, hacia ti, diciendo comeremos juntos.

(Conversación con Cayetano Hanawiri, paqu de la comunidad de Winchiri, Canas. San Jerónimo, 2006).

Este tipo de índices en el momento en que las tierras están consumiéndose el despacho están asociados a verificar que estas lo estén haciendo con agrado, de modo que los pedidos asociados al despacho tengan más posibilidades que puedan concretarse exitosamente.

Todos estos elementos están relacionados a una fuerte jerarquía existente entre los seres humanos y los *ruwales* en la cual los primeros se encuentran dependientes de la buena voluntad de los segundos. Dado este escenario, no sorprende que los seres humanos sean cuidadosos y busquen mantener buenas relaciones con los *ruwales*. Esta fuerte asimetría no solo se expresa en la obligación de alimentar regularmente a los *ruwales*, sino también en lo oscuro e impredecible que puede resultar su comportamiento (ver Earls, 1973; Harvey, 1991; Morote, 1956, p. 290)²⁴. Aun cuando uno se esfuerce por satisfacer a todas las tierras, es probable que alguna se ofenda por algún detalle en el pasado o que no le apetezca el despacho que se le ha ofrecido o que tenga una personalidad caprichosa y arbitraria sobre la cual no se tiene, en última instancia, mayor influencia. Aun con la ayuda de *paqu* como Luis o curanderos como Juan de Dios, es difícil saber con claridad qué lugar puede estar ofendido y por qué.

²⁴ En el siguiente capítulo, elaboraré más sobre el asunto de la opacidad del comportamiento de los *ruwales* para los seres humanos dialogando con algunas ideas propuestas por Viveiros de Castro (1998).

6. DESCENDENCIA, MATERIALIDAD, SACRALIDAD

Esta forma de entender las relaciones entre seres humanos y *ruwales* supone tres puntos que quiero enfatizar. El primero es que las relaciones de paternidad que tienen los *ruwales* y tierras respecto a los seres humanos que viven y reciben alimentos de ellos no están construidas a través de nociones de descendencia, como se ha tendido a asumir. Traducir esta relación de parentesco a través de una metáfora de descendencia confunde antes que ayuda a entender estos mundos andinos. Por ejemplo, Harvey (1991, pp. 5 y 6) menciona que en Ocongate las personas construyen su relación con la localidad a través de relaciones de descendencia con los *awkis* («espíritus de montañas asociados con lugares particulares que tienen nombre propio»). De forma similar, Earls (1973, pp. 398 y 402) y Favre (1967, p. 137) consideran que los *wamani* en Ayacucho y Huancavelica son considerados ancestros de linaje. Similares afirmaciones son realizadas por Gose (1994, p. 223), así como por Morissette y Racine (1973, pp. 170 y 174)²⁵. Gose (2008) ha propuesto que los «espíritus de las montañas» fueron sustituyendo históricamente el papel que cumplían los ancestros momificados prehispánicos en su rol de vincular la comunidad de seres humanos con el territorio que ocupan. Sin embargo, el autor no explica cómo se construiría, en la práctica, esta relación de descendencia entre los «espíritus de las montañas» y los seres humanos en la actualidad.

²⁵ Mientras que, para los tiempos prehispánicos y coloniales tempranos, las *paqarinas* («donde emerge», lugares de donde surgieron seres humanos primordiales) están relacionadas a los ancestros y, por lo tanto, conectan la localidad con la descendencia; esta relación está ausente en las sociedades quechua contemporáneas del Cusco. Adicionalmente, es posible que, debido a la centralidad de la reproducción sexual y la consanguinidad tanto en las teorías de parentesco clásicas como en las ideologías de parentesco de los cronistas coloniales, se haya sobredimensionado el rol de los ancestros y la descendencia en las formas de entender la socialidad prehispánica y colonial temprana en los Andes. Es necesario reexaminar las interpretaciones de los mundos prehispánicos y coloniales cuestionando la centralidad de la descendencia.

Cuando se asume que la procreación es esencial para la construcción del parentesco humano, se desprende que los enunciados que colocan a los *apus*, *wamanis* o *pachamamas* como padres y madres de los seres humanos no pueden ser sino solo metáforas del parentesco humano. Esto está implícito, por ejemplo, en la siguiente afirmación de Marzal: «El apu tiene que velar por los comuneros *como si* fueran sus hijos» (1971, p. 251; énfasis añadido). Sin embargo, este parentesco entre seres humanos y *apus* se torna claro y evidente cuando se lo entiende a través de nociones de cohabitación y provisión de comida. Los *ruwales* y tierras que constantemente están interactuando, dando cobijo y alimentando a un grupo de seres humanos son sus padres y madres, tan igual como los son sus padres y madres humanos²⁶. Estos campos semióticos relacionales involucran necesariamente la materialidad tanto de *ruwales* como humanos y solo a través de esta emergen como mundos vividos y concretos más allá de construcciones ideales y abstractas. Como señala Allen (1988), criticando enfoques como el de Bastien (1985) que privilegian la metáfora entendida dentro de una concepción inmaterial de los signos, en los mundos andinos las relaciones de parentesco entre seres humanos y *ruwales* son tan reales como aquellas entre seres humanos. Estos y los *ruwales* construyen sus relaciones sociales de forma similar a todos los seres que tienen agencia intencional: a través de patrones de provisión de comida y cohabitación. Si bien es obvio que en las relaciones de parentesco entre seres humanos la procreación sexual es fundamental para el nacimiento de nuevos seres humanos, esta no es indispensable para la construcción de relaciones de paternidad y maternidad. Esto explica por qué las nociones de descendencia no están presentes en la construcción de relaciones entre *ruwales*, tierras y seres humanos.

²⁶ Ingold (2000a, p. 141) presenta un argumento similar citando la etnografía de Hallowell (1992) sobre los Ojibwa, en la que los espíritus que habitan el paisaje son sus padres y abuelos sin necesidad de recurrir al lenguaje de la descendencia.

En segundo lugar, los *ruwales* son seres materiales. En ese sentido, traducirlos como espíritus inmateriales es problemático. No obstante, en la región del Cusco y en los Andes en general existe una gran cantidad de etnografías en las que se traduce a *apus* o a seres similares como «espíritu de la montaña» o como «espíritu que habita en la montaña» (ver, por ejemplo, Gose, 1994 y 2008; Isbell, 1978; Martínez, 1983; Marzal, 1971; Morote, 1956; Núñez del Prado, 1970; Sallnow, 1987; Sánchez Garrafa, 2014)²⁷. A través del enfoque aquí propuesto, es fácil entender por qué estos seres, tal como observa Allen para Sonqo, «no son espíritus que habitan en los lugares, sino los Lugares en sí mismos» (1988, p. 41; traducción mía); o, como Arguedas lo reportó para Puquio: «Wamaniqa orqom», afirmó categóricamente el auki mayor de Chaupi: “El wamani es la montaña» (1975, p. 46)²⁸. Esto es fundamental para comprender las relaciones de parentesco entre los seres humanos y los *ruwales*. Solo a través de su materialidad es como estos seres pueden brindar a los humanos un lugar donde vivir, proveer pastos para sus animales, hacer productivas sus semillas, alimentarlos sostenidamente. Tal como se puede apreciar en las descripciones de las prácticas en Japu, la gente brinda comida y se relaciona con estos seres porque viven con ellos de manera permanente, reciben alimentos de forma sostenida e interactúan con ellos de forma cotidiana. Juan de Dios me responde de la siguiente manera cuando le pregunto sobre estos temas:

²⁷ Fuenzalida (1980, p. 161) y Morote (1956) son relativamente excepcionales en sus descripciones en las que reportan —el primero más claramente que el segundo— ambivalencia en la caracterización local de estos seres, en unos casos como espíritus y en otros como las montañas en sí mismas.

²⁸ Algunos investigadores, citando a Allen o por ellos mismos, explícita o implícitamente siguen una interpretación o una idea similar (ver, por ejemplo, La Riva, 2005; Mannheim, 1991b; Pérez, 2004; Van Vleet, 2008). Más recientemente, De la Cadena (2015) tiene un elaborado análisis en el cual estos seres (*earth beings*, «seres tierra») son claramente materiales.

G: Pero, ¿el *apu* mismo es el sitio mismo, el cerro mismo? O ¿es un espíritu que vive dentro del cerro?

JD: Cerro mismo es, en ahí está pues con ese nombre.

G: O sea es el cerro mismo.

JD: Cerro mismo es pues.

(Conversación con Juan de Dios, San Jerónimo, 2003).

Aquí Juan de Dios no solo enfatiza directamente que el *apu* es la montaña misma, sino también y crucialmente menciona los nombres de las montañas como parte de esta argumentación. Esto mismo sucede en conversaciones en quechua con Luis, como este fragmento que cité previamente en la discusión sobre la unicidad y multiplicidad de la *pachamama*:

L: *Sutiyuq sutiyuq kashan, riki. Mana yachanchischu, pero ch'ullalla tira ninchis, riki, ch'ullallata.*

G: *Ch'ullalla.*

L: *Huqllata huqllata, pero kashan ashka, sutiyuq kashanku paykunapas, riki, claro.*

(Fragmento de conversación con Luis, San Jerónimo, 2007).

L: Hay teniendo nombre y nombre, ¿cierto? No sabemos, pero decimos [hay] solo una tierra ¿no? Solo una.

G: Solo una.

L: Una sola, una sola, pero hay muchas. Ellas también existen teniendo nombres, ¿verdad? Claro.

Los nombres de estos seres son fundamentales para sus capacidades sociales y son consustanciales a su corporalidad. De esta manera, los nombres de *ruwales* y tierras emergen claramente como «palabras [que] son consustanciales con sus objetos» (Mannheim, 1991b, p. 184; traducción mía). Tal como De la Cadena (2015) elabora, el nombre de la montaña es inseparable de esta y es el *apu* mismo. De ahí que Juan de Dios mencione el nombre para enfatizar la materialidad del *apu* («en ahí está pues con ese

nombre») y el que Luis mencionó los nombres de las tierras para indicar la multiplicidad de la *pachamama* («*sutiuyuq kashanku paykunapas*» / «ellas también existen teniendo nombres»)²⁹. La materialidad del cerro, su subjetividad y su nombre son consustanciales. Es solo a través del nombre —que es el cerro mismo— que los humanos pueden dirigirse a estos seres.

La materialidad de los lugares está viva de manera similar al cuerpo humano. Así como los seres humanos vivientes tienen *animu* —una fuerza individual que los anima y les permite moverse, ver, oír y en general hacer cosas—, los lugares tienen los suyos³⁰. Don Sebastián, un *kuraq*³¹ de Japu, se sorprendió por lo absurdo de mi pregunta sobre si las montañas tenían *animu*. Su respuesta fue: «*Animuyuqpuniyá. Imayna paykuna uyariwayku mana kaqtinqachu*» («Definitivamente tienen *animu*. ¿Cómo nos escucharían si no fuera así?»). Más aún, el *animu* de un *apu* poderoso es la fuente de los *animus* de otros seres. Ellos le proporcionan esta fuerza de vida a las plantas, los animales y los seres humanos. Asegurar que las montañas y praderas brindaran generosamente su *animu* a las llamas era lo que estaba precisamente en juego en el *phallchay* que describí anteriormente³². Aun cuando «*animu*» proviene de una palabra en español

²⁹ Arguedas, para Puquio (Ayacucho), reporta una insistencia parecida alrededor del nombre cuando los comuneros de Pichqachuri le explicaban sobre los *wamani*: «Allpaqa sutiyoqmi, noqanchik hina, wamaninmi [...]» (La tierra tiene nombre, como nosotros, es *wamani* [...])» (1975, p. 46).

³⁰ No solo los seres humanos y los *ruuales* tienen *animu*. Como lo expliqué anteriormente, los animales, las plantas y los alimentos también lo tienen (ver capítulo II). Solo faltaría agregar que los artefactos —desde un *pitu* (una flauta traversa) hasta un tractor o una computadora— también tienen *animu*. Cualquier cosa manufacturada por un ser humano tiene *animu* porque toda materia proviene de la tierra animada o de animales o vegetales que también están animados. A este se agrega el *animu* de quien hace el artefacto, que le infunde parte del suyo en el mismo proceso de fabricarlo (Allen, 1982, p. 193).

³¹ El *kuraq* (quechua) es una persona mayor respetada porque ya ha cumplido con una serie de cargos en servicio de su comunidad.

³² Arguedas reporta algo muy similar afirmado por un comunero de Puquio: «Paymi (Wamani) terra kachkan, dios hina, animalninchik kausa. Todo paymanta. Paymantan dios bendissionnin lloqsimuchkan, vena, aguay unu, diospavenan» (Él —el *wamani*— es

que puede traducirse como «espíritu», no debe ser confundida con una entidad puramente inmaterial. Tal como «*ruwal*» no corresponde con el valor lingüístico de «lugar», «*animu*» tampoco corresponde con el de «ánima» o «ánimo». Tal como me explicó don Sebastián, cuando se soplan las hojas de coca con dirección a las montañas o cuando se exhala enérgicamente sobre una ofrenda de comida, uno está incorporando parte de su propio *animu* en ellos. La materialidad del *animu* se manifiesta en lo cálido de nuestro aliento. Es el *animu* del *apu* y no el *apu* en sí mismo el que se puede encontrar con el *animu* de los seres humanos durante los sueños. Es también el *animu* del *apu* el que adopta la forma de un cóndor o se deja ver como por un solitario viajero, como un terrateniente rico cabalgando en la puna³³.

En tercer lugar, no existen lugares sagrados ni lugares profanos³⁴. Los *ruwales* tienen una cualidad fractal. Es posible encontrar más y más *ruwales*-nombres adentro de un *ruwal*-nombre dado, tal como aprendí en las largas caminatas que hice con Luis en Japu y cómo en el transcurso de estas la percepción del relieve circundante cambia continuamente y de maneras radicales debido a la limitada visión que tenemos del paisaje más amplio cuando vamos por caminos montañosos. Un *ruwal* puede contener muchos *ruwales* y estos contener aún más. Esto depende del contexto social en el que se encuentren las personas respecto a los *ruwales*; es decir, a su ubicación en estos. De forma similar, se puede decir que todo *ruwal* tiene una esfera de influencia que está subsumida a uno más amplio y poderoso. Esta fractalidad de los *ruwales* también está asociada

la tierra, como si fuera Dios, el ser de nuestros animales. Todo viene de él. De él brota la bendición de Dios, la vena, el agua, vena de Dios» (1975, p. 46).

³³ En el siguiente capítulo, elaboré más extensamente sobre estas formas que adquieren los *animus* de los *apus*.

³⁴ Salvo que la sacralidad equivalga al poder político del más alto nivel, en cuyo caso el presidente de la República, por ejemplo, debería ser considerado persona sagrada igual que las altas montañas.

a lo borroso o poroso —como diría Casey (1996, p. 42), respecto a los lugares— que son sus bordes o límites.

Dada estas relaciones entre *ruwales*, se sigue que existen *ruwales* poderosos —inmensamente más poderosos que los seres humanos normales— y, debido a ello, estos últimos cuidan sus relaciones con los primeros de una manera atenta y esmerada. De forma similar, existen otros *ruwales* que no tienen gran poder y que, por consiguiente, no reciben mayor atención de los seres humanos. Por lo general, mientras más alta sea una montaña o un nevado, tiene más poder y mayor área de influencia. Observa, vigila y controla la vida desde su alta cumbre (Allen, 1988; Ricard, 2007). Es bien conocido que el *apu* Ausangate, el nevado más alto de Cusco, tiene poder y autoridad sobre toda la región³⁵. Tanto Luis como Juan de Dios siempre lo mencionan primero durante la preparación y entrega de despachos y siempre han sido explícitos con respecto a su poder e importancia. Debido a que estos altos nevados vigilan la vida e intervienen en el bienestar de sus hijos, no debería sorprender que estos intervengan o que se les pida que lo hagan en las esferas de la política cotidiana y la política formal, tal como De la Cadena (2010 y 2015) lo ha mostrado y como elaboraré también en los siguientes capítulos.

En este punto, debería ser obvio para el lector por qué el hambre y, en general, la agencia intencional de los *ruwales* excede la naturaleza entendida en términos modernos. Tampoco los *ruwales* pueden reducirse al ámbito de las creencias inmateriales, dado que el relacionamiento con estos seres presupone su materialidad. Siendo formaciones geológicas animadas que tienen agencia e intencionalidad, estos seres no emergen de mundos fundados en la división entre naturaleza y cultura; por lo

³⁵ Este tipo de relación entre altitud y área de poder está ampliamente documentada para distintas áreas de los Andes. Por ejemplo, Isbell, inscribiendo su descripción en una clara separación entre natural/supernatural y materialidad/inmaterialidad, dice: «Chuschi está dominada físicamente y supernaturalmente por el pico montañoso Comanawi (también llamado Humankiklla) y por la poderosa deidad montaña o Wamani que se cree reside allí» (1978, p. 51; traducción mía).

mismo, exceden también a la categoría de lo «sobrenatural». Dado que los lugares con nombre están presentes constantemente, incluso en los contextos más «mundanos» imaginables, tampoco es posible reducirlos a una esfera de lo «sagrado». Estos seres, tal como son experimentados y vividos en sociedades andinas, exceden claramente lo que Latour (1993) ha llamado la «constitución moderna».

CAPÍTULO IV MONTAÑAS, HACENDADOS, ESTADO

Tal como mencioné en el capítulo previo, las formas de provisión de comida no solo crean relaciones de parentesco, sino que también jerarquías. Las jerarquías presentes entre *ruwales* poderosos y seres humanos son muy grandes debido a que estos últimos dependen totalmente de la buena voluntad de los primeros para poder tener un lugar donde vivir, tener alimento y, en última instancia, estar vivos. En este capítulo, exploro cómo, en los mundos andinos del siglo XX, los *ruwales* poderosos, en particular las montañas, habrían estado relacionados con los hacendados y con las instituciones del Estado antes y después de la reforma agraria. Escojo dicho momento histórico como un parteaguas principalmente por estar asociado a una serie de cambios democratizadores que, si bien no se dieron exactamente al mismo tiempo, estuvieron próximos o fueron paralelos a este: me refiero al fin de la servidumbre en las haciendas andinas, a la instauración del voto universal, a la elección de autoridades municipales, procesos todos paralelos también a los efectos democratizadores del proceso de migración. Para llevar a cabo esta discusión a partir del archivo etnográfico del siglo XX y mis conversaciones con Juan de Dios, el capítulo empieza con una discusión sobre la utilidad del perspectivismo amazónico en el análisis de los mundos andinos y, en particular, de las jerarquías entre lugares y humanos.

1. PERSPECTIVISMO AMAZÓNICO Y JERARQUÍAS ENTRE *RUWALES* Y HUMANOS

Algunos elementos del «perspectivismo amazónico» pueden ser útiles para entender algunos aspectos de las relaciones entre seres humanos y *ruwales*, en particular cuestiones relativas a sus jerarquías. Un tema con el que se puede empezar a hablar sobre estos asuntos es por qué durante los sueños —y excepcionalmente en otros contextos— los humanos pueden ver a las montañas y las tierras como seres humanos, tal como es reportado en muchas etnografías andinas (ver Casaverde, 1970, pp. 214-216; Earls, 1973, p. 399; Gose, 2008, p. 296; Isbell, 1978, p. 152; Morote, 1956, p. 290; Tomoeda, 1992, p. 229). Por ejemplo, Juan de Dios, comentando sobre cómo percibe a algunos *apus* importantes durante sus sueños, menciona:

JD: [...] Lo que aparece es papito Pachatusan nomás como padre.

G: ¿Como cura?

JD: Como cura.

G: ¿Así?

JD: Tanto después el papito Urusaywa es médico. A veces viene con ropa de médico, a veces viene con ropa de militar, así.

(Conversación con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002).

Esto no sucede solamente con curanderos como Juan de Dios. Cuestiones semejantes están presentes, por ejemplo, en conversaciones sobre el conflicto armado interno que Cecconi tuvo en la comunidad de Contay (Vilcashuamán, Ayacucho), como lo ilustra el siguiente fragmento: «El *apu* [...] en tu sueño te aparece con arma, y te apunta con sus armas [...] y en eso cuando te despiertas tienes que cuidarte, es que el *apu* te revela [...]» (2013, p. 167). Aspectos similares pueden encontrarse también en este otro testimonio: «Cada vez que voy a ese sitio, sueño militares que están echados, o que están caminando, o que están haciendo reventar sus armas [...] es un lugar feo. [...] te revela como militar» (2013, p. 167).

Tal como lo presenta Viveiros de Castro (1998 y 2010) a partir de material etnográfico de algunas sociedades amazónicas, el perspectivismo es una traducción antropológica de una teoría indígena sobre la traducción. En esta, todos los seres que tienen subjetividad se perciben a sí mismos como nosotros nos percibimos a nosotros mismos, como seres humanos. Dado que todos los seres que tienen subjetividad —animales predadores de los seres humanos como presas de estos, espíritus dueños de los animales, muertos, entre otros— comparten esta cualidad, Viveiros de Castro propone no ver estas subjetividades simplemente como una proyección de cualidades humanas a otros seres, sino más bien como una teoría-práctica que concibe al ser humano como un ser más entre muchos otros seres con subjetividad. En esta teoría, el ser humano no es un ser radicalmente diferente del resto de la «naturaleza». Dicho de otro modo, ser persona no es algo exclusivo a los seres humanos.

Todos los seres con subjetividad comparten una cultura similar: todos toman masato, viven en malocas, tienen flechas, etc. Lo que diferencia a estos seres es su cuerpo y la perspectiva que emerge a través de este. Al estar estos diferentes seres interactuando unos con otros, estas diferentes perspectivas inevitablemente están interrelacionadas y copresentes. Un clásico ejemplo es el del jaguar tomando masato. Desde la perspectiva del jaguar, el masato no es otra cosa que eso; pero, desde nuestra perspectiva, es sangre humana. Otro ejemplo ilustrativo es el de las sachavacas: lo que estas experimentan como una gran maloca, nosotros los humanos lo experimentamos como un gran charco de barro. Es importante aclarar que en esta teoría, estas perspectivas variadas, no son diferentes percepciones simbólicas de una misma realidad que las precede (es decir, no son diferentes culturas), sino que son mundos reales que se viven a través de los cuerpos de estos seres. Dado que en el perspectivismo amazónico existe una sola cultura, pero muchos mundos o naturalezas, este es un mundo multinaturalista.

Viveiros de Castro insiste en que estos seres subjetivos no son necesariamente todos los animales. Si bien en potencia cualquier animal

podría serlo, por lo general se sabe de la subjetividad de los animales que son predadores de los seres humanos (que experimentan a estos últimos como presas) y las de aquellos que son presas de los seres humanos. De este modo, estas teorías-prácticas amazónicas están muy relacionadas a nociones de predación.

Las sociedades andinas, siendo principalmente agropecuarias, están lejos de articularse a través de nociones de predación¹. La comida es mediada no por la caza, sino por el cultivo de alimentos y la cría de animales domésticos. La socialidad andina está constituida por patrones de provisión de comida y cohabitación que están asociados al criar. El criar (*uyway*) —tanto hijos como animales domésticos— solo es posible a través de proveer alimento y cuidar cotidianamente, lo que implica cohabitar. La agricultura y la ganadería necesitan del trabajo de los seres humanos, pero son imposibles sin la participación de las montañas y tierras.

Dada la poca importancia del cazar en las sociedades andinas, no sorprende que por lo general no se atribuya subjetividad a los animales salvajes. Ciertamente, en muchas narrativas, el zorro, el cóndor, el oso o la *wallata* hablan y actúan como seres humanos. En muchos de esos relatos, de forma similar a narrativas amazónicas, estos animales salvajes toman forma humana y seducen a mujeres u hombres y se los llevan a vivir con ellos (por ejemplo, Allen, 1983; Itier, 2007; Lira, 1990; Payne, 1984).

Sin embargo, es necesario mencionar que este tipo de narraciones son, por lo general, caracterizadas como *kwintu* (del castellano «cuento») en oposición a las narraciones caracterizadas como *chiquaq* («verdaderas»), *sut'ipi* («evidentes», «transparentes») y *kunan* («actuales», «del presente») (Allen, 1993). Si bien esta oposición podría entenderse como narraciones ficticias *versus* reales, Allen muestra que esta traducción pierde de vista que en quechua las diferencias entre *kwintu* y las otras nociones mencionadas

¹ Sin embargo, ver el trabajo de Charlier Zeineddine (2015) para una monografía sobre los Andes bolivianos que propone un argumento contrario. Lamentablemente, conocí de la existencia de este trabajo solo en las revisiones finales de este libro, lo que no me permitió integrarlo.

implican criterios de temporalidad. La característica que define los *kwintus* es que pertenecen a un tiempo-mundo radicalmente diferente, a un pasado tan remoto que no interfiere con el presente humano (Allen, 1993, p. 92). Dado el aislamiento del plano en el que suceden las aventuras del zorro y el ratón, o aquel en el que el cóndor seduce a una doncella, con el propio de los humanos del presente, es claro que estos no encajan en un modelo de mundos interrelacionados y copresentes similar al del perspectivismo amazónico.

En oposición a los *kwintus*, las narrativas *chiquaq* se refieren a eventos que han pasado en el presente cercano, que han sido vistos por el narrador o por alguien a quien le contaron que fueron vistos recientemente. Estas narrativas entonces están ancladas en el mismo plano del presente o pasado directamente vinculado con los humanos contemporáneos. Este es el caso de las narrativas que se refieren a las montañas y tierras que son conocidas en la comunidad, así como a aquellas sobre montañas importantes de la región, aunque estén relativamente lejanas a la localidad. Estas narraciones están ancladas en el presente de seres humanos, en la misma era y plano de interacción social (Allen, 1993). Las narrativas sobre los *apus* y las *pachamamas* son *chiquaq* porque, a pesar de que muchas veces estas pasaron en un tiempo remoto —como las desventuras del *qulla*² Mariano Inkilli quien, luego de casarse con la hija del Ausangate, Tomasa Saq'apuma, comete errores y es expulsado y perseguido por el Ausangate y sus hijos (Valderrama & Escalante, 1975)—, esos sucesos tienen consecuencias concretas en el presente de los seres humanos moldeando las características y ubicación del Ausangate, su hija Tomasa Saq'apuma y el *qulla* Mariano Inkilli, que son tres grandes montañas con quienes cualquier ser humano puede interactuar en el presente. Este mismo evento tuvo como consecuencia también la distribución de animales y granos entre el altiplano del Collao y los valles cusqueños. No solamente se trata de montañas que se encuentran allí, a la vista de todos, sino que también:

² *Qulla* (quechua): persona del altiplano que rodea el lago Titicaca.

Kunankamapas, Rayapi, t'inkapaq aqha aqhasqhan puqusallanmi urqu phanchimpi, kuskas q'illu aqha, kuskan frutillada. Chay aqhataqa ruwasqa Tomasa Saq'apuma makin mañananpaq. Hasta ahora, en la Raya la chicha que preparó para la *t'inka* sigue fermentando sobre el cráter, mitad chicha amarilla y mitad frutillada. Esta chicha había preparado para pedir la mano de Tomasa Saq'apuma.

Mikhuykuna apasqanpas, Ch'ilkamayu qhatapin rumiman tukusqa kashan. También los víveres que llevaba, están botados en la ladera del Ch'ilkamayo, convertidos en piedras.

Qulqa pampapitaqmi kashan hatunkankaray cerco, uywa t'aqaskanku, kashallantaqmi Mariano Inkilliq wachu kuskisqan, sara t'inkanapaq. En la pampa de Qolqa, en cambio, esta un gran cerco; donde separaron el ganado y también las huellas de los surcos que había arado Mariano Inkilli para la *t'inka* del maíz.

Kunankaman kashan. Hasta ahora está.

(Valderrama & Escalante, 1975, p. 184. He realizado pequeños cambios a esta cita adaptándola al alfabeto trivocálico y resaltado los préstamos del castellano).

Las narrativas *chiqaq* se caracterizan por estar ancladas en el paisaje conocido, haciendo referencias a *ruwales* que los miembros de la comunidad conocen. Estas referencias «a lugares concretos da a estas narraciones una cualidad objetiva que van más allá de asociaciones intelectuales abstractas» (Mannheim, 1991a, p. 59, traducción mía). Tal como Rosaleen Howard-Malverde (1988) elabora, las narraciones de sucesos sobre el pasado remoto ocurridos en lugares conocidos por el hablante o narrados en ese mismo lugar incluyen marcadores de evidencialidad que indican certidumbre en el conocimiento. El hablar de esos sucesos en presencia de ese mismo ser —en/con ese mismo cerro, planicie o laguna— es garantía de lo que se dice de él o ella; teniéndolo como testigo, es algo que efectivamente sucedió. Se trata de sucesos de los cuales el narrador está seguro que han sucedido.

Las narraciones sobre condenados y *kukuchis* en muchos casos suelen ser consideradas *kwintus*; sin embargo, estas pueden también ser *chiquaq* cuando narran sucesos que han ocurrido a personas conocidas recientemente y, además, en lugares conocidos. Lo mismo se aplica a las narraciones sobre los *ñawpamachus*, cuyas casas y cuevas están ubicadas también en lugares conocidos. Si bien no siempre interactúan con los seres humanos de una manera clara (*sut'ipi*) —por ejemplo, cuando tienen relaciones sexuales con humanos en sueños—, eso no hace a las narraciones menos *chiquaq* ni a las enfermedades que provocan menos graves (Allen, 1993).

En contraste con los animales salvajes, cuyas aventuras son por lo general *kwintus*, los *ruwales* sí se encuentran en planos en los que interactúan cotidianamente con los seres humanos y sus acciones son narradas en términos fácticos. Es para el caso de los *ruwales* donde es relativamente útil aplicar algunas ideas del perspectivismo.

Tal como Juan de Dios me lo mencionó, cuando los despachos se quemán, los lugares se reúnen alrededor de ellos y comen juntos tal como los humanos lo hacen:

JD: [...] entre ellos se invitan pues ¿no te digo? Puede ser, por decir, que ahorita uno le esté alcanzando a papito Saqsaywaman. Entonces papito Saqsaywaman pues nunca va a entrar solo. Llama a Wayna Khurkhur, a Mama Simona, a Wanakawri, a Pikul, Titiqaqa. Puede venir Pachatusan, José Manuel Pinto, así pues todos van a venir a consumir.

A: O sea siempre llaman, aunque tú dediques a uno nomás.

JD: Así tú dediques a uno, siempre entran todos pues, por algo ellos como hermanos viven.

(Conversación con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002).

Así, al igual que los hermanos y hermanas comen juntos y colaboran entre ellos, la vinculación que se establece a través de comer la misma comida está presente también cuando los lugares comen. Ellos no comen

solos, sino juntos como una familia debería hacerlo normalmente. Esto da indicios de cómo tienen un mundo social muy similar al de los seres humanos, lo que es fácil de corroborar para muchos otros aspectos narrados sobre el comportamiento de estos seres. Tal como la narración sobre el Ausangate y Mariano Inkilli muestra, los lugares tienen relaciones de parentesco, amistades, animosidades y romances entre ellos. De forma similar a los humanos ellos también tienen animales domésticos como mulas, gallinas y gatos que nosotros experimentamos como vicuñas, cóndores y pumas (Gow & Condori, 1976; Morote, 1956; Roel, 1966). Esto último tiene un paralelo muy similar a los ejemplos mencionados sobre la articulación de distintos mundos en el perspectivismo. Los animales que son pumas para nosotros, son gatos para los *ruwales*. De esta serie de aspectos de la sociedad de los *ruwales*, se tiene que ellos se autoperciben como nosotros nos percibimos; es decir, como todo ser subjetivo se autopercibe. Nótese que lo mismo se puede decir de un conjunto de narraciones sobre cómo viven los muertos: en una sociedad y cultura muy parecida a la de los humanos, cultivando sus chacras y criando sus animales.

Es por esto que durante los sueños los seres humanos pueden encontrarse con los lugares y verlos en forma humana. Como lo mencioné previamente, a diferencia de la teoría sobre el soñar del psicoanálisis, los sueños andinos no emergen de la individualidad de la persona, sino que ocurren en un mundo exterior a esta (Mannheim, 1991a). Numerosas etnografías reportan cómo durante el sueño el *animu* de la persona sale del cuerpo y tiene interacciones sociales en otro plano de realidad (La Riva, 2005; Ricard 2007). En estos contextos, el *animu* del soñador interactúa con los *animus* de *apus* y *pachamamas* que también han salido de sus cuerpos e interactúan entre *animus*³. Es en este plano en el que los seres humanos pueden interactuar con los *ruwales* en un contexto

³ Como ya elaboré previamente, en los sueños también se puede interactuar con *animus* de otros humanos vivos, de muertos, de *ñawpamachus* y *ñawpapayas*, así como de santos, vírgenes y cristos. Para Ayacucho, Ceconi afirma: «Los sueños y las visitas de las almas o de las diferentes entidades como el *Apu* [...], la *Pacha* [...] y los *Gentiles* [...], así como la

intersubjetivo, desprovistos del «ropaje» de sus cuerpos que determinan el mundo en que viven. En los sueños, los *ruwales* tienen fenotipos, vestimentas y atributos humanos, tal como Juan de Dios menciona en el fragmento de conversación citado arriba. En estos contextos, los lugares dan recomendaciones, reclamos o reprimendas a los seres humanos.

Muy excepcionalmente, cuando alguien está viajando solo por lugares muy altos y aislados, o cuando se ha perdido y debe continuar caminando por punas inhóspitas en medio de la noche, un humano puede ver a los *animus* de los lugares en su apariencia humana —muchas veces cabalgando en un hermoso y lujoso caballo— o se les puede escuchar hablando entre ellos (Earls, 1973; Gose, 1994; Morote, 1956). Estos encuentros en los cuales los seres humanos pueden ver o escuchar a los lugares desde la perspectiva de los lugares mismos suponen un gran peligro para los primeros. De ser descubiertos por los lugares, pueden morir en ese momento, devorados por estos, encolerizados al ser perturbados. Esta situación tiene un paralelismo con lo elaborado por Viveiros de Castro para el perspectivismo amazónico, cuando se da:

[...] un encuentro en el bosque entre un hombre —siempre solo— y un ser que es visto inicialmente como un animal o una persona, y luego se revela como un espíritu o un muerto y habla al hombre [...] Estos encuentros pueden ser letales para el interlocutor, quien, avasallado por la subjetividad no-humana, pasa al otro lado, transformándose en un ser de la misma especie del hablante: muerto, espíritu o animal. El que responde a un «tú» hablado por un no-humano acepta la condición de ser su «segunda persona», y cuando asume el turno de la posición de «yo» lo hace ya como no-humano (Viveiros de Castro, 1998, p. 483; traducción mía).

Esto está en cuestión, por ejemplo, en la discusión del capítulo II sobre los condenados y, en particular, a cómo el tratar a un muerto como vivo y

virgen o los santos, no son descritas solo como visiones sino, más bien como experiencias que dejan huellas en los cuerpos» (2013, p. 167).

ponerse en posición de la segunda persona del muerto —muchas veces ante la reticencia de este— hace que el vivo se transforme en muerto, sea porque se va con este a su mundo —como en la narración de Isicha Puytu— o porque el muerto condenado mata al vivo al devorarlo. Justamente, en la anécdota sobre los silbidos en medio de la noche cerca del abra, de acuerdo a mis compadres de Japu, el condenado no pudo hacerme nada porque no lo consideré una subjetividad, no me puse en posición de su segunda persona, y esto ocasionó que más bien este huyera atemorizado⁴.

Este encuentro intersubjetivo entre humanos y *ruwales* está presente también en narrativas sobre el origen de ciertos santuarios de peregrinación, como por ejemplo Qoyllurit'i. Aquí solo mencionaré unos pocos motivos presentes en la mayoría de las versiones campesinas. Marianito, un niño campesino, muy triste por haber sido abandonado por su hermano al cuidado de las alpacas familiares en unos pastos cerca del nevado Qulqipunku, se encuentra con un niño misti de su misma edad vestido con telas que solo se usan para vestir santos. Los niños se hacen amigos y, mientras se dedican a jugar, las alpacas se van incrementando milagrosamente. Enterados el sacerdote y las autoridades del pueblo, se dirigen a estos pastos para averiguar sobre el misterioso niño. Cuando los vecinos se le acercan, este se transforma en una luz enceguecedora que luego se introduce en la gran roca donde ahora se encuentra la imagen del Señor de Qoyllurit'i, mientras Marianito cae muerto —luego habría sido enterrado en la base de la roca—⁵. Aquí hay que subrayar que el encuentro intersubjetivo entre Marianito y este niño milagroso se da sin problemas

⁴ Ver la sección 3 del capítulo II sobre condenados.

⁵ Las narraciones oficiales subrayan que la luz enceguecedora se transformó en un Cristo crucificado en un árbol de tayanka que sería el origen de la imagen móvil del Señor de Qoyllurit'i y no da mayor importancia a la roca más allá de ser la tumba de Marianito. Sin embargo, las versiones campesinas no se refieren al árbol de tayanka, sino a cómo la luz ingresa en la roca. Para una discusión del porqué de estas diferencias en relación a la historia de la peregrinación y su complejo conjunto de procesiones, ver Salas (2006). Para acceder a distintas versiones del origen del santuario, ver Sallnow (1987), Gow (1976), Ramírez (1996), Flores Lizana (1997).

solamente cuando estos se encuentran solos. Una vez que otros humanos intentar acercarse, ese contexto intersubjetivo extraordinario entre un niño humano y un ser no-humano se quiebra: el niño misti vuelve a su cuerpo no-humano y Marianito, al haber estado como segunda persona de un ser tan poderoso, ya no puede seguir siendo humano como antes y muere. Este tipo de encuentro también sucede cuando un hombre, típicamente de noche y medio borracho, se deja seducir por una sirena —que aquí podemos entenderla como el *animu* de una *pakcha* («catarata») o de una *qucha* («laguna») — que se lo lleva a vivir con ella. El hombre desaparece o aparece ahogado en el río o la laguna. En ambos casos, Marianito o el hombre ahogado, al establecer una relación dialógica y tratar al no-humano como un ser subjetivo, ya no puede continuar siendo humano como antes y muere como tal para pasar a vivir al plano de ese ser no-humano: el *animu* de Marianito estaría viviendo junto con el niño misti incorporado en la piedra que ahora se encuentra detrás del altar mayor en el santuario y el *animu* del hombre ahogado, incorporado en el agua viviendo con la sirena.

Cuando un ser humano ordinario extraviado en las punas solitarias se topa sin darse cuenta con *ruwales* en su apariencia humana, ha entrado en el mundo de estos tal como es experimentado desde sus cuerpos. En estos contextos, la diferencia entre ellos y el humano queda suspendida momentáneamente. En la gran mayoría de las narrativas, esto provoca la ira de los lugares, pues supone un cuestionamiento a la jerarquía entre *ruwales* y humanos. Una comparación con casos amazónicos es útil aquí. En términos del perspectivismo, en algunas sociedades amazónicas, las jerarquías entre diferentes seres no solo se traducen en quién ve al otro como presa o como predador. La superioridad también se expresa a través de niveles desiguales de transparencia entre las perspectivas diferentes: los seres más poderosos pueden acceder con cierta facilidad a los mundos de los seres inferiores, pero no sucede lo opuesto. El análisis de Kohn (2007) en su etnografía de una comunidad quichua en la amazonía ecuatoriana muestra cómo, de igual modo que los chamanes humanos necesitan usar alucinógenos para poder interactuar con los poderosos espíritus dueños

de los animales, igualmente los seres humanos les dan alucinógenos a sus perros para que estos últimos puedan entenderlos cuando se les reprende para corregir su mal comportamiento. Los perros solo pueden entender las instrucciones de sus amos bajo los efectos de los alucinógenos. Tal como los alucinógenos permiten a los chamanes comunicarse, hacer pedidos y entender las instrucciones de seres superiores y poderosos (los espíritus dueños de los animales), estos también permiten a los perros entender las instrucciones humanas.

Crucialmente, cuando los seres humanos les dan instrucciones a sus perros bajo efecto de alucinógenos, siempre les hablan en tercera persona y no en segunda. De esta forma, explica Kohn (2007), los seres humanos no corren el riesgo que el perro responda poniendo al humano en su segunda persona; es decir, que el humano corra riesgo de perder su humanidad quedando su subjetividad atrapada en el mundo canino.

De una manera relativamente similar, la jerarquía entre seres humanos y *ruwales* también supone una gran asimetría de transparencia entre el mundo de los *ruwales* y el de los humanos. Los *ruwales* pueden observar, entender e intervenir en el plano de los humanos con gran facilidad y transparencia, juzgando moralmente, premiando y castigando a los humanos (ver, Allen, 1988). Sin embargo, cotidianamente los seres humanos solo pueden experimentar a los *ruwales* como formaciones de roca, tierra y agua que, si bien les dan sus alimentos y les permiten cohabitar con ellos, no pueden escuchar lo que dicen o conversar con ellos. Estos planos subjetivos de los *ruwales* normalmente son inaccesibles y misteriosos para la gran mayoría de los seres humanos. Es muy difícil saber cuáles son sus intenciones, cuál de ellos está molesto o resentido con uno y por qué. Las intenciones de los lugares tienden a ser opacas para los humanos. La agencia e intencionalidad de estos seres es pues *chiqaq* (verdadera) y *kunan* (contemporánea, copresente), pero muy pocas veces *sut'ipi* (transparente, clara).

Por esto son necesarios los conocedores de las prácticas que median las relaciones con los *ruwales*. A diferencia de las personas que pueden asumir

el rol de *paqus*, los *pampamisayuy*, los «poseedores de *misa*⁶ de planicie» son elegidos por los *ruwales*, quienes les entregan una mesa para que sean sus servidores. Los *pampamisayuy* pueden entender los deseos, preferencias y voluntad de los lugares a través de interpretar las configuraciones de las hojas de coca, a lo que en castellano se suele llamar «leer la coca» y, en quechua, *kuka qhaway* («ver la coca»). Propiamente, son los mismos *ruwales*, al llamarlos ofreciéndoles el *sami* de la coca e impregnando esta con el aliento (*animu*) de quien solicita consultar cierto asunto con estos, los que configuran las hojas de coca cuando el *pampamisayuy* las arroja sobre una *unkhuña*. Los *pampamisayuy*, a través de la lectura de la coca, de los revelos que los *ruwales* les hacen en sueños y, por medio de su experiencia de ensayo y error en la preparación de despachos, van conociendo los gustos, personalidades e inclinaciones de *ruwales* poderosos y estos van conociendo a los *pampamisayuy*. Es a través de esta historia de conocimiento mutuo que los *pampamisayuy* logran ganarse la buena voluntad de algunos *ruwales* en particular, de modo que pueden mediar eficazmente entre estos y los seres humanos normales.

Mientras que los *pampamisayuy* pueden comunicarse con los *ruwales* de estos modos, los *altumisayuy* (los «poseedores de *misa* alta») adicionalmente pueden comunicarse de manera directa con los *ruwales*, hablar con ellos. A diferencia de los primeros, estos últimos reciben su mesa directamente de los *ruwales* en el momento en que estos los escogen al alcanzarlos con un rayo. Juan de Dios me explicó como sucedió esto en su caso:

JD: [...] Lo que yo recuerdo es que yo estaba parado en el sitio donde reventó el trueno, en la pampita del corral antiguo. Encima y último aparecí en la loma. Ahí me habían encontrado dos personas que habían ido a recoger setas. No sé cómo así se darían la vuelta y ahí me habían encontrado. Total cernidor mi polito. Toda mi ropa cernidor, cernidor.

⁶ Aquí «*misa*» proviene del castellano «mesa», pero se refiere a un atado en el que el *pampamisayuy* guarda una serie de piedras y otros objetos —que también son sujetos— que ciertos *apus* y *pachamamas* le han entregado para que pueda servirles.

G: ¿Usted estaba inconsciente?

JD: Inconsciente estaba. Ellos me habían traído a eso de las cuatro o cinco de la tarde. El ganado se había ido total a su antojado gusto. Y mi abuelo dice había corrido diciendo quizás ese chiquito se ha perdido. Porque no llega hasta ahora [...] Y de repente aparecen dos hombres cargándome. Al día siguiente a las diez ya he despertado... Entonces ese hombre, el más viejo... era un poquito aficionado en este campo de curanderismo. *Malero* era. No era con *sala de sanación* ya. Y este se lo había llevado pues mi *mesada*.

A: ¿Y cómo es eso?

JD: Hay un don que te deja pues.

A: O sea ¿cuando cae el rayo te deja al costado alquito?

JD: Deja, sí.

A: ¿Deja físicamente?

JD: Materialmente pues... es una especie de piedra, pero siempre con su manta, con todos los condimentos necesarios pues. Entonces se lo habían llevado. Me habían dejado allí donde mi abuelo.

(Conversación con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002)⁷.

Tal como otras etnografías elaboran, en muchas comunidades las personas dicen que antes había *altumisayug*, pero ahora ya no. Otros suponen que deben existir, pero que viven muy lejos, en comunidades aisladas o en Bolivia (Casaverde, 1970; Ricard, 2007; Tomoeda, 1992). En todas las comunidades rurales en las que he podido preguntar estos asuntos, me han dicho algo similar. En la comunidad o en la vecindad, normalmente hay un *pampamisayug*, pero no hay *altumisayug*; lo cual suele ir acompañado con la afirmación de que aquellos que dicen que son *altumisayug* seguramente son impostores que engañan a la gente solo por dinero, que antes sí había auténticos *altumisayug*, pero ahora es imposible encontrarlos.

⁷ Ver, también, Casaverde (1970) y Núñez del Prado (1970).

Los *altumisayuy* se caracterizan porque, en contextos muy particulares, hablan directamente con los *ruwales*. Además, pueden hacer que seres humanos normales hablen con estos, consultarles directamente sobre sus problemas y necesidades y recibir respuestas. Estas conversaciones pueden darse en las sesiones que se llevan a cabo en cuartos sin ventanas en los que la puerta está cubierta con frazadas de modo que, al cerrar la habitación, queda absolutamente oscura. Siempre entran varios pacientes juntos en casa sesión. En una de estas sesiones en las que participé, luego de varias oraciones, de ofrecer coca y alcohol a las *pachamamas* y a los *apus*, la curandera doña Alejandrina empezó a rogar a la Virgen de Belén⁸ para que acudiera, pues ella es quien siempre preside su mesa. Cuando llegó la Virgen, lo hizo con un ruido de alas de un ave grande que provocaba viento, luego de lo cual saludó con voz de mujer a los presentes como hijos y les preguntó por qué le habían hecho llamar. Dependiendo de los pedidos y problemas de cada persona, la Virgen llamó a ciertos *apus* y *pachamamas* particulares que se hicieron presentes de manera similar. Los *apus* llegaron —por el ruido que hacen y el viento que provocan— desde arriba, mientras que las *pachamamas* lo hacen desde abajo. Cada uno tenía una voz diferente: algunos hablaban en quechua, otros en castellano, unos tenían voces más jóvenes que otros, unos eran más impacientes que otros. Las personas se dirigían a estas voces con gran humildad y temor tratándolas de padres y madres, rogándoles que les curen y les solucionen los problemas por los que acuden. Los *apus* y *pachamamas* respondían, daban indicaciones, reprimendas, consejos. Solamente en estos contextos muy bien controlados y excepcionales es que los *ruwales* y las personas ordinarias pueden tener estas conversaciones⁹.

⁸ La Virgen de Belén es considerada la Patrona de Cusco. Sus pesadas andas de plata y sus innumerables joyas la hacen una de las más ostentosas en la procesión del Corpus Christi.

⁹ Existen algunas descripciones de estas sesiones oscuras, pero mayormente estas no han sido discutidas. Ver Tomoeda (1992) para el Cusco urbano, Casaverde (1970) para Kuyo Grande (Pisac), Roca (2005) para Anta y Arguedas (1975, pp. 47-48) para Puquio (Ayacucho).

Solo a través de estas personas que los mismos *ruwales* escogen, sean *pampamisayuy* o *altumisayuy*, los seres humanos pueden consultar y saber de las intenciones de estos y también les pueden ofrecer banquetes especiales de modo que sus solicitudes y ruegos sean atendidos. Solo con la participación de *pampamisayuy* o *altumisayuy* y durante los sueños es posible relacionarse intersubjetivamente con los *ruwales*. Otras circunstancias de encuentros intersubjetivos con ellos, al quebrar la diferencia de mundos, pone a los seres humanos en grave riesgo de muerte.

2. APUS Y HACENDADOS

Durante nuestras conversaciones, cuando Juan de Dios se refería a su trabajo, usó varias veces una palabra muy vinculada al régimen de hacienda. Este fragmento forma parte de una narración mayor sobre el largo recorrido que Juan de Dios tuvo que hacer para entender que había sido escogido por los ángeles y las tierras para ser curandero, cosa que sucedió porque le habían robado la mesa que se le había entregado al alcanzarle el rayo. El siguiente fragmento incluye el reporte de una conversación entre Juan de Dios y el *apu* Machu Picchu durante una sesión oscura:

JD: Entonces tuvimos un cierto aviso con unos amigos *huaqueros*¹⁰. Ellos me dijeron, saldremos a ver si nos pinta la suerte. De eso pues lo que yo había preguntado a los apus. Entonces el *apu* Machu Picchu me dijo:

–Tú eres un sinvergüenza zamarro. ¿Hasta dónde es tu ambición?

–¿Por qué papito? Usted sabe bien que ahorita no tengo nada.

–Si tú tienes en tus manos para cosechar oro y plata, ¿por qué no trabajas? Por gusto estás perdiendo tu tiempo. Nosotros te habíamos

Estas prácticas también son llevadas a cabo por especialistas aymaras llamados *ch'amakani* («dueño de la oscuridad») (Fernández, 1997, p. 81).

¹⁰ *Huaqueros*: saqueadores de sitios arqueológicos prehispánicos.

dado el poder desde aquella fecha. ¿Por qué no ejerces? ¡Si tú no quieres entonces déjalo y haz tu vida!

Entonces de ahí me supliqué todo y también el pongo dijo...

A: ¿El pongo?

JD: El *mesero* pues, el *altumisayuq*, me dijo ¿Cómo tú teniendo en tus manos no has ejercido este campo? Pero yo ¿de dónde voy a saber pues? (Conversación con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002).

Me llamó la atención que Juan de Dios usara la palabra *pongo*, de forma intercambiable con *altumisayuq*, en esta ocasión y en muchas otras:

JD: El pongo pues tiene que darle su llamada, para eso el pongo está autorizado pues, para llamar a los ángeles.

A: Y ¿quién es el pongo?

JD: El *altumisayuq* pues, claro. Ellos rezan, llaman y [los ángeles] entran a la mesa. Cuando entran a la mesa tienes que invitarles pues. (Conversación con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002).

La palabra «pongo» proviene de *punku* («puerta») o de la castellanización de *punkuq* («de la puerta», «portero»¹¹). Este era uno de los servicios que las familias que vivían dentro de tierras de haciendas tenían que dar al hacendado para poder conservar el derecho a cultivar parcelas para su subsistencia y que estaba organizado por turnos¹². Un pongo tenía que trabajar gratuitamente en la casa del hacendado generalmente un mes al año como sirviente encargado de las tareas de limpieza y vigilancia, en el rango más bajo de la servidumbre.

¹¹ En el diccionario de la RAE, pongo se define como «indio que hace oficios de criado» y figura como su origen el quechua punco (*punku*, «puerta»).

¹² Estos sistemas de turnos para servir en las casas hacienda tienen semejanza a los turnos de trabajo que debían cumplir las solteras en la casa cural en las narraciones de Isicha Puytu y Malikacha (Lira, 1990; Uhle, 2003) que se tocó en el capítulo II, en el apartado sobre condenados.



Foto 38. Hombres en una reunión en el Cusco, entre los que se encuentran un sacerdote y un militar, entre los personajes sentados en sillas y parados. Un pongo se encuentra sentado en el piso con una bandeja para ofrecer vasos. Notécela la ausencia de mujeres (comparar con foto 41). Fototeca Andina del Centro Bartolome de Las Casas, Cusco (José Gabriel Gonzáles, Cusco, 1920).

Usualmente, la casa del hacendado donde los pongos debían acudir se encontraba lejos de la hacienda, en la capital provincial o en la ciudad del Cusco. La categoría captura los extremos de explotación en el sistema de hacienda. Quizá la imagen de los pongos que más ha circulado en la esfera pública es la que está presente en obras literarias de José María Arguedas, como la narración bilingüe *Pongoq mosqoynin* (*Qatqa runapa willakusqan*). *El sueño del pongo* (cuento quechua) (Arguedas, 1983)¹³. En el título en quechua, Arguedas reporta que se trata de una narración

¹³ Una descripción similar puede encontrarse en el primer capítulo de su novela *Los ríos profundos*, publicada en 1958, que tiene como escenario la casa de un hacendado en la ciudad del Cusco.

de un quechuahablante de Ccatca (Qatqa, Quispicanchis) sugiriendo que no es una ficción suya:

Huk runas pongo turnunman risqa, tayta patronninpa hacienda wasinman. Taksalla, pubrilla, manchay pisi sonqollas kaspachay runacha; pachallanpas thantay thanta.

Hatun weraqocha patronqa asisqaraqsi chay runacha napayukuqtin, hacienda curridurpi.

—¿Runachu kanki icha imataq?
—tapusqaraq, servicio warmi qari qayllanpi.

Umpuykuspa, runachaqa imatapas kutichisqachu. Mancharisqa, ñawillanpas chiri, upallalla suyasqa.

—¡A ver! Mankallatapas maylliyta yachanchá, pichanallatapas chay mana imapas makinwan yachanchá hapiyta.
¡Apay kay qechata! —nispa nisqa hacienda mandunman patronqa.

Qongariykuspa, pongollaqa, weraqocha makinta muchaykusqa; hinaspas, kumuykachasqallaña, mandunpa qapanta risqa, cusinaman.

(Arguedas, 1983, pp. 250, 251).

Un hombrecito se encaminó a la casa hacienda de su patrón. Como era siervo iba a cumplir con el turno de pongo, de sirviente en la gran residencia. Era pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable, sus ropas, viejas.

El gran señor, patrón de la hacienda, no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludó en el corredor de la residencia.

—¿Eres gente u otra cosa? —le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio.

Humillándose, el pongo no contestó. Atemorizado, con los ojos helados, se quedó de pie.

—¡A ver! —dijo el patrón— por lo menos sabrá lavar ollas, siquiera podrá manejar la escoba, con esas sus manos que parece que no son nada. ¡Llévate esta inmundicia! —ordenó al mandón de la hacienda.

Arrodillándose, el pongo le besó las manos al patrón y, todo agachado, siguió al mandón hasta la cocina.

El siguiente fragmento de una conversación con don Demetrio Roca Wallparimachi, recientemente fallecido, también es ilustrativa. Recordando su participación en una investigación realizada en 1955, comentó sobre los pongos de la hacienda Q'ero (Paucartambo):

DR: Acaso el patrón iba a ver [la hacienda Q'ero]. Iba una vez al año. A veces ni iba.

G: ¿Así? O sea que estaban casi prácticamente tranquilos ellos ¿o no?

DR: Sí, pero cumplían pues puntualmente las obligaciones. Por ejemplo, hacer el pongueaje. Bajaban a Paucartambo por treinta días y en Paucartambo los pobres ¡cómo sufrían! Yo los encontré en Paucartambo y allí en esas casuchas dormían sobre ramas de retama verde.

G: ¿Ni siquiera un cuero?

DR: ¡No tenían qué comer! Así los he encontrado, tapados con sus ponchitos. Pregunté si les daba comida. Que no comían, que se habían traído un poco pero que lo poco que se trajeron no les había alcanzado para treinta días. Se les había agotado. Y ¿cómo están sobreviviendo? y ¿cómo están comiendo? Y me decían, bueno, con la coca nomás.

(Conversación con Demetrio Roca Wallparimachi, Cusco, 2004).

La reforma agraria llevada a cabo durante el gobierno militar del general Velasco fue el golpe final para que el sistema de haciendas de la sierra, ya bastante debilitado, colapsara frente a la presión de las comunidades vecinas a ellas dispuestas a recuperar las tierras que estas les habían arrebatado, como por los reclamos de mejores condiciones laborales a su interior¹⁴. Desde entonces, los pongos, que cumplían la labor de sirvientes de los hacendados, ya no existen. Sin embargo, el uso de pongo como sirviente de los *apus* sigue empleándose. A raíz de este uso de Juan de Dios, al leer textos relacionados, me di cuenta que pongo

¹⁴ Para una discusión reciente sobre la reforma agraria y sus consecuencias, ver Mayer (2017).

era y es usado en relación al trabajo de los «curanderos», *pampamisayuy* o *altumisayuy*, no solo en Cusco, sino también en Apurímac, Ayacucho y Huancavelica (Arguedas, 1975, p. 47; Favre, 1967, p. 134; Gose, 1986, p. 302; Morote, 1956, p. 290).



Foto 39. Casa hacienda construida sobre el sitio inca de Tarawasi. Como muchas otras casas haciendas luego de la reforma agraria, esta dejó de ser usada y se fue deteriorando paulatinamente (ver Anrup, 1990). Foto del autor (Limatambo, Cusco, 2009).

Las haciendas serranas en general estaban fundadas en arreglos de reciprocidad fuertemente asimétricos entre los colonos —quienes vivían y trabajaban en la hacienda— y el hacendado o patrón. Dado que el hacendado asignaba pequeñas parcelas de tierras pobres a las familias colonas, estas no podían cubrir todas sus necesidades de subsistencia con su producción agropecuaria. Aquello que era necesario para la reproducción familiar y comunal de los colonos —por ejemplo, lo necesario para costear los ritos de pasaje familiar como bautizos, matrimonios y entierros o lo involucrado en los cargos de las festividades comunales— era proveído por el hacendado enmarcando esto en un lenguaje de generosidad paternal. En otros casos, el hacendado daba pequeños regalos cada vez que visitaba la

hacienda o en fechas festivas como Navidad o la fiesta del santo patrono del lugar. En estos regímenes de hacienda, el hacendado era pues el propietario de la tierra, el proveedor para la reproducción familiar y comunal, así como el juez último del orden moral. Inclusive los castigos físicos a los colonos eran impartidos por sus mayordomos y enmarcados como necesarias correcciones que un padre responsable debía administrar por el bien de sus hijos. Este régimen patriarcal quedaba subrayado con el uso de términos de parentesco con los cuales se relacionaban los colonos con los hacendados. Generalmente, los colonos se referían a los hacendados como *papay* («padre mío») o *mamay* («madre mía») y estos los trataban de hijos e inclusive usando el diminutivo hijito o hijita, o el nombre propio con un diminutivo que infantilizaba a los colonos. Las ideologías patriarcales que sostenían el sistema de hacienda estaban presentes en todas estas prácticas a través de las cuales los hacendados asumían un rol de padres generosos y responsables de «sus indios» concebidos como menores de edad, al tiempo que eran explotadores inclementes que en muchos casos no rendían cuentas de sus arbitrariedades sino frente a sí mismos (Anrup, 1990; Orlove, 1977, pp. 206-207; Skar, 1988)¹⁵.

El uso del término «pongo» para referirse al *pampamisayuq* o *altumisayuq* tiene resonancias claras en cómo se experimentaban las relaciones de poder entre los seres humanos y los *apus*. Las semejanzas entre los hacendados y *apus* poderosos va más allá de los usos de la palabra «pongo». Adicionalmente a esta semejanza, cuando los *apus* se mostraban en sus formas humanas en sueños en las ocasiones excepcionales que alguien los veía en las punas, tenían apariencias de hacendados. Por ejemplo, en la década de 1960, una persona de la zona de Río Pampas (Ayacucho) le dijo a John Earls que los *wamani* aparecían:

¹⁵ El análisis más detallado sobre estos arreglos de reciprocidad asimétrica del régimen de hacienda es probablemente el estudio de Guerrero (1991) para haciendas serranas ecuatorianas.

[...] en forma humana cabalgando por la puna montado [...] «sobre un lindo caballo blanco, adornado lujosamente con una fina silla de montar, y una fina montura de San Pedrano, con riendas y anteojeras de plata. Usa un lindo poncho de pallay de los antiguos, muy fino, unas espuelas. Se viste como los ricos hacendados» (Earls, 1973, p. 399).

Afirmaciones similares acerca del aspecto de los *apus* fueron reportadas por Gose para Antabamba (Apurímac) a fines de la década de 1970: «Cuando [los apus] toman forma humana, son típicamente hombres grandes, rubios, de ojos azules, vestidos lujosamente y con botas de montar usadas por hacendados durante tiempos previos en este siglo» (1986, p. 299). Las montañas vistas con fenotipo de hombre rubio, alto, de ojos azules, o su caracterización como *mistis* —una etiqueta racial-étnica que se refiere, estereotipadamente, a los habitantes hispanohablantes de pueblos o ciudades— está presente en muchas etnografías (Ansión, 1987, pp. 123-124; Earls, 1973, p. 399; Gose, 1986, p. 286; Gow & Condori, 1976, p. 52; Rasnake, 1988, p. 257; Sallnow, 1987, p. 130; Tomoeda, 1992, p. 229).

Tal como lo expliqué previamente, los *ruwales*, al ser los dueños últimos de sus propios cuerpos y de este modo controlar la fertilidad de estos, controlan medios de producción cruciales para los seres humanos, en particular de aquellos quienes tienen a la agricultura de autoconsumo como un componente importante de sus estrategias económicas. Esto tiene cierto paralelo en cómo los hacendados controlaban el acceso a la tierra y a los pastos en los regímenes de haciendas serranas. En un contexto de gran asimetría de poder, los hacendados no solo eran los jueces últimos del orden social de la hacienda, sino que en muchos casos decidían sobre la vida y la muerte de los colonos. En ese sentido, como dice Earls (1973, p. 399), tanto hacendados como *ruwales* son *munayniyuq*, poseen la capacidad de hacer lo que desean, tanto así que tienen poder sobre la vida y la muerte de las personas ordinarias. Estas similitudes incluían además las ropas lujosas asociadas al poder (el poncho de vicuña, las botas de montar, las monturas enchapadas en plata) y un fenotipo estereotipado de blanco,

no indígena. Tanto hacendados como *ruwales* eran padres poderosos y castigadores implacables¹⁶.

Si bien tanto *apus* como hacendados estaban relacionados a los humanos normales a través de relaciones de reciprocidad asimétricas, estas asimetrías eran, sin embargo, muy diferentes. Tal como expliqué en el capítulo anterior, los seres humanos brindan comida cotidianamente y en ocasiones especiales a los *apus* como una pequeña contraprestación de todo lo que estos brindan a los humanos: dónde construir sus casas, con qué hacerlo, chacras donde cultivar, pastos donde criar animales y, en última instancia, toda comida que constituye los cuerpos y las relaciones sociales humanas. Aquello que dan los humanos a los *apus* es tan pequeño en comparación con lo que reciben que puede ser entendido más bien como una performance de respeto y afecto antes que algo crucial para satisfacer necesidades fundamentales de estos seres.

En contraste, aun cuando lo que daba el hacendado a los colonos era performado en marcos de generosidad que constituían la parte central de la reproducción de relaciones patriarcales y la correspondiente infantilización de los colonos (Anrup, 1990), aquello que los hacendados «daban» a los colonos —pequeñas parcelas y «regalos»— estaba restringido básicamente a garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo de estos últimos sin la cual la hacienda se tornaba absolutamente improductiva. Entonces, si bien las relaciones entre hacendados y colonos estaban articuladas a través del leguaje del parentesco y la reciprocidad, el régimen de hacienda necesitaba garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo de los colonos de modo que la hacienda pudiera ser productiva. Así, garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo era indispensable para poder acceder al máximo posible de esta con el fin de hacer lo más productivas posibles las mejores

¹⁶ Gose (2008) sostiene que el hecho que las montañas fueran percibidas con fenotipo blanco es otro ejemplo de una estrategia andina de larga data que tiende a apropiarse del poder de quienes los dominan. Como se explicará en la siguiente sección, estas similitudes no necesariamente implicaban que las montañas estuvieran políticamente del lado de los terratenientes.

tierras reservadas para la producción de la hacienda. Esta producción luego era intercambiada por dinero en los circuitos mercantiles regionales. Es justamente debido a esta lógica económica que el orden de la hacienda debía ser reinscrito de forma constante usando distintos tipos de violencia.

Llama la atención que, a pesar de estas grandes diferencias entre las relaciones de reciprocidad asimétrica que tanto *apus* como hacendados tenían con los seres humanos que dependían de ellos, se pueda al mismo tiempo elaborar tantas similitudes. En gran medida, estas tenían como efecto el esconder las diferencias y, en consecuencia, las primeras formaban parte importante de la reproducción del régimen de hacienda. Como se verá más adelante, si bien el régimen de hacienda colapsó y actualmente ya no hay más pongos sirviendo en las casas de hacendados, los *apus* no han dejado de estar presentes en la vida cotidiana de los humanos y siguen teniendo pongos, servidores humanos, encargados de mediar entre sus voluntades y los humanos ordinarios. Esto último también apunta a marcadas diferencias entre los *apus* y los *ruwales* en general con los hacendados. Mientras que estos no eran indispensables para la reproducción de la vida, los *ruwales* sí lo son y lo eran para el régimen de hacienda mismo.

3. HISTORIA, VICUÑAS Y BUROCRACIA

En su discusión sobre los problemas que suponen para los historiadores las prácticas en las que dioses y espíritus tienen agencia en el mundo, Chakrabarty (2000) hace notar que la historia —que discurre en el tiempo secular, vacío y homogéneo de Benjamin (1969[1942])— se escribe ignorando estas prácticas y narrativas. Normalmente, las prácticas en las cuales los actores adscriben responsabilidad y participación a «dioses y espíritus» son traducidas en las categorías seculares de las ciencias sociales poniendo fuertes límites a las formas en las cuales el pasado puede ser narrado.

Algo similar ocurre con la historia de mundos andinos en los cuales las montañas y las tierras tienen agencia e intencionalidad. La historia escrita sobre las haciendas y los distintos movimientos campesinos en el siglo XX lo está en términos del tiempo secular en el que las montañas son parte de la naturaleza. Tal como De la Cadena (2015) sostiene en su análisis de las prácticas de Nazario Turpo como líder que interactúa tanto con aliados urbanos, instituciones estatales y *ruwales* en sus luchas contra los hacendados de Lauramarca, el que las montañas puedan ser actores políticos e intervengan en la esfera de las instituciones estatales ha sido, a lo largo del siglo XX —y continúa siendo— algo impensable.

Debido a la constante reinscripción de la separación entre naturaleza y cultura que supone el trabajo de purificación (Latour, 1993), así como la realidad preexistente y singular de los mundos dominantes, resulta impensable considerar siquiera que las montañas sean agentes. Y como es imposible que lo impensable pueda dejar rastros en los documentos del Estado, la participación de los *ruwales* como actores políticos en los eventos inscritos en los archivos es inexistente. Por esto, De la Cadena (2015) sostiene que los eventos en los que los *ruwales* participaron en los mundos quechuas son ahistóricos.

Esto es así no solamente porque no se han registrado los actos de los *ruwales* en los archivos; sino, en un nivel más básico, porque la historia es imposible sin el tiempo secular: «La historia como código invoca a un tiempo natural, homogéneo, secular, calendario sin el cual la narrativa de la evolución/civilización humana —una historia humana singular— no puede ser contada» (Chakrabarty, 2000, p. 74; traducción mía). Este tiempo secular, que por definición niega la posibilidad de agencia de los *ruwales*, está construido como parte de la naturaleza misma y, en tanto tal, participa del trabajo de purificación y depende de la separación entre naturaleza y cultura.

Si bien es cierto que no existen documentos que registren las acciones de los *ruwales* en los archivos estatales, existe sin embargo otro tipo de archivo en el que se puede acceder a testimonios fragmentarios

que elaboran de modo indirecto sobre interacciones entre estos seres y autoridades estatales. Me refiero al archivo etnográfico que se fue produciendo a lo largo del siglo XX. La inscripción de estas narrativas en dicho archivo, salvo pocas excepciones, supuso traducirlos a términos aceptables: purificarlos de su materialidad traduciéndolos como «espíritus» y enmarcando estas narraciones como mitos contenidos en la esfera de las creencias.

Solo unos pocos trabajos etnográficos anteriores a la reforma agraria (1969) incluyen información parcial y fragmentaria sobre cómo los colonos de haciendas o los miembros de comunidades de indígenas experimentaban las relaciones entre los *ruwales* y las instituciones del Estado. Teniendo en cuenta este limitado corpus, propongo un patrón de cambios en las formas cómo algunas personas habrían experimentado las maneras en las que las montañas se relacionaban con el poder estatal.



Foto 40. Vicuñas momentáneamente capturadas para ser esquiladas en el *chaku* anual. Foto del autor (Japu, 2007).

Bernard Mishkin fue uno de los primeros etnógrafos estadounidenses que realizó investigaciones en los Andes. Sus textos sobre varios aspectos de «los quechuas contemporáneos» se basaron en un trabajo de campo que llevó a cabo en la comunidad de Kawri (Quispicanchis) a fines de la década de 1930. En un texto sobre las «ideas cosmológicas» de los comuneros de Kawri, reporta lo siguiente: «Se dice que el Apu Ausangate es el responsable de la legislación aprobada en la capital prohibiendo la caza de vicuñas y el uso de su lana para hacer textiles» (Mishkin, 1940, p. 237; traducción mía). Una discusión muy similar es mencionada por Gregorio Condori, quechuahablante monolingüe y cargador en el mercado del Cusco, como parte de las narraciones sobre su vida grabadas en los años setenta que editaron, tradujeron y publicaron los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. En el siguiente fragmento, Gregorio habla sobre las narraciones que escuchó de otros reclusos quechuahablantes cuando estaba arbitrariamente preso en la cárcel de Urcos. Del arco narrativo más grande de la biografía, deduzco que los meses que pasó en la cárcel habrían ocurrido en la primera mitad de los años cuarenta:

*Apu Ausangate gobiernowan wasinpipuni
parlananpaq Limakama risqa. Kaypaqsi
Apu p'achakusqa allin p'achanwan
lindo, qori puro; k'ancharisparaqsi
gobiernoq wasinman haykusqa, manataq
kay ropa maypipas kanchu, chayqa
gobiernopuwanpas Apuq p'achanta
envidiasqa.*

—¡Lindo carajo! —*nispa.*

Dice el Apu Ausangate había ido hasta Lima a conversar con el Gobierno, en su misma casa. Para esto el Apu se había vestido con su mejor ropa, lindo, puro oro; y como alumbrando había entrado a la casa del Gobierno y como esta ropa no hay en ninguna parte, hasta el Gobierno le había envidiado su ropa al Apu:

—¡Lindo carajo! —*diciendo.*

*Pero Apuqa risqa gobiernomanpuni
nimunanpaq guardiankuna
compadrenkunan wik'uñankunata
wañuchispa purin. Sichus
wañuchishallanqaku chayqa
Ausangatemansi qatiyarakunqa
llipin wik'uñankunata khaynataqsi
Peru mundunpi manaña wik'uñakuna
kanqachu.*

*Chaymantañan pensani, imanaqinmi
kunan mana wik'uñakuna kanchu.
Lluyisi chinkapun. Manataq gobierno
cumpleranchu guardiankunata, «ama
wik'uñakunata wañuchiychischu»,
nispa. ¿Utaq niranpas y mana casota
ruwankuchu? Pero Apu Ausangateq
seguramentepuni phiñasqa
qatiyarakapun wik'uñankunata. Chaymi
mana kanchu kunan wik'uñakuna Peru
mundupi.*

(Valderrama & Escalante, 1977, p. 55).

Pero el Apu había ido a decirle al mismo Gobierno, que sus guardias y sus compadres andaban matando sus vicuñas. Si seguían matando, el se las iba a arrear al Ausangate a todas las vicuñas y así en el mundo del Perú, no iba a haber mas vicuñas.

Ya después pensé por qué ahora no hay vicuñas. Dice que han desaparecido todas. Como el Gobierno no cumplió en decirles a los guardias «no maten a las vicuñas». ¿O habrá dicho y no le hicieron caso? Pero el Apu Ausangate, seguramente encolerizado, se ha arreado a sus vicuñas. Por eso no hay vicuñas ahora en el mundo del Perú.

En este fragmento de conversación, que Gregorio remarque reiterativamente cómo es que una información que le han contado y de la cual no puede dar fe personalmente —a través del uso del pasado reportativo marcado por el sufijo *-sqa*¹⁷, así como de los sufijos reportativos *-s*, *-si*) (Cusihuamán, 2001)—, no necesariamente indica que esté considerando la narrativa como ficción, sino que simplemente sucede

¹⁷ Notesé que el sufijo *-sqa*, en contraposición con el *-na*, también puede servir para contrastar el escenario de fondo de una narración (marcado con *-sqa*) de aquello que está en el centro de la acción (marcado con *-na*) (Mannheim & Van Vleet, 1998, p. 338).

que esto le fue contado por un recluso en la cárcel de Urcos. El carácter fáctico de la narración emerge en la reflexión final de Gregorio. En esta última parte, asume como cierta la información que alguien le dijo sobre la desaparición de todas las vicuñas y la explica por la acción del Ausangate. En esa reflexión final, que el Ausangate pueda llevarse sus vicuñas está pensado en el plano de lo fáctico. Gregorio afirma enfáticamente (usando el sufijo *-puni*) que «el Apu Ausangate con toda seguridad, furioso, ha arreado sus vicuñas» («*Apu Ausangateq seguramentepuni phiñasqa qatiyarakapun wik'ñankunata*»).

En este fragmento, tanto el nevado Ausangate como el gobierno son mencionados como dos personas que, si bien tienen diferentes y desiguales esferas de poder, pueden encontrarse, conversar y negociar. A pesar de la visita que el Ausangate hace a la casa del gobierno, dejándolo impresionado con su vestimenta de oro, en la evaluación de Gregorio, a fin de cuentas, el *apu* no pudo impedir que los guardias civiles y los «compadres» del gobierno sigan cazando sus vicuñas. El gobierno aquí aparece en la cúspide de una estructura clientelista sugiriéndose además que tiene poco control real sobre cómo se comportan sus agentes y clientes. No obstante el gran poder del Ausangate, este parece no tener forma de controlar directamente a estos guardias y compadres del gobierno, tanto así que soluciona el problema llevándose sus vicuñas dentro de sí.

Un excepcional artículo de John Earls (1973) es el que tiene la elaboración más compleja y coherente sobre el tema de la caza de vicuñas. Justamente, este texto es pionero y excepcional en tanto discute sobre la relación entre los *wamanis* —además de otros seres— y la estructura política formal del Estado tal como su título indica: «La organización del poder en la mitología quechua». Como parte de su análisis, Earls reporta cómo en distintas conversaciones con personas de San Miguel (Ayacucho), en la década de los años sesenta, los asuntos relacionados a la prohibición de la caza de vicuñas se encuentran asociados a la integración de las montañas dentro de la burocracia estatal:

Los wamanis están directamente comprometidos en el servicio al gobierno de la República del Perú. En las palabras de un informante en la comunidad de San Miguel [...] «Cuado surgen problemas entre los Yayas¹⁸ (Wamanis), sobre el ganado u otra cosa, se visten como mistis y apelan directamente al Presidente de la República para que los resuelva». Esta información y otras similares colocan claramente a los Wamanis en una categoría debajo del presidente de la República. Pero ellos no solo están subordinados al presidente nominalmente, ellos tienen deberes.

«En el mes de agosto (las montañas), abren sus puertas y se consultan entre ellas para enviar sus riquezas (oro, plata) al gobierno y esto lo hacen usando como animales de carga vicuñas y vizcachas que ellos cambian en burros y mulas. Las llevan a través de las montañas hacia la costa. Yo no sé a quién se las entrega, pero es al gobierno». «Como las vicuñas y vizcachas son sus animales de carga, cuando los cazadores estuvieron matando estos animales, los Wamanis se quejaron al gobierno, y esta es la razón por la cual el gobierno prohibió la caza de estos animales; ellos hasta castigaron a los cazadores poniéndolos en la cárcel».

Las mismas ofrendas que los indios hacen a sus Wamanis [...] son las materias primas de las cuales están hechos el oro y la plata, que son enviados al gobierno de Lima [...] Por lo tanto, no debería ser una sorpresa que los Wamanis aparezcan bajo la forma de policías, para obligar a cumplir con las ofrendas que se les deben. En una variante del sistema los Wamanis menores envían sus tesoros primero a sus jefes y estos los mandan a Rasuwillca y Qarwarasu, las dos montañas «capitales», las que tratan directamente con el gobierno para entregarlas (Earls, 1973, pp. 402-403).

En el escenario que emerge del texto de Earls —y también en la etnografía de Isbell (1978, p. 79), aunque con menos detalle—, las montañas no solo están jerárquicamente organizadas entre ellas; sino, más importante aún, están subordinadas al presidente de la República

¹⁸ *Yaya* (quechua): padre.

y cumplen funciones de recolectores de impuestos para el gobierno. Las ofrendas de comida no son solamente una contraprestación o un reconocimiento de la jerarquía y del respeto debido en una relación de reciprocidad asimétrica entre seres humanos y montañas, sino que constituyen la materia prima para cierta producción de oro y plata de las montañas. De esta forma, los despachos terminan transformándose en tributos o impuestos cuyo beneficiario final es el gobierno. Esto sigue una lógica en la cual tanto las montañas como las instituciones estatales tienen un líder supremo común que es el presidente de la República o el gobierno, que emerge también como una persona. Tanto montañas como autoridades estatales son parte de una misma red de agentes bajo la autoridad del gobierno. Este era un Estado poderoso que exigía y lograba obediencia inclusive de las montañas más poderosas.

En este caso, el asunto de la caza de vicuñas no está al centro de una disputa entre montañas poderosas y el gobierno, como en el relato de Gregorio Condori, ni se debe solamente a la agencia del Ausangate como en el de Mishkin. La razón por la cual el gobierno prohibió la caza de vicuñas y vizcachas tiene que ver directamente con su interés de recibir oro y plata de las montañas. Siendo estos animales las necesarias bestias de carga que llevan estos metales de las montañas al gobierno, es obvio por qué este último emite leyes prohibiendo su caza.

Sin embargo, hay también otros testimonios que muestran que las montañas tienen sus propias agendas y compromisos con quienes viven en ellas y pueden intervenir de formas indirectas en el funcionamiento de las instituciones estatales para favorecer a sus hijos humanos. Estas intervenciones, sin embargo, no están en contradicción ni cuestionan estas instituciones ni su funcionamiento. Por ejemplo, Roel (1966, p. 26) menciona cómo el *apu* Qontonya (Chumbivilcas) protegió a sus hijos humanos del servicio militar a través de un método poco ortodoxo: les provocó ciertas enfermedades de modo que acabaron siendo expulsados del ejército. En el mismo texto, Roel (1966, p. 27) refiere testimonios en

los cuales algunas montañas eran conocidas por su capacidad de intervenir de formas particularmente efectivas en procesos judiciales.

Todos estos relatos parciales surgieron en contextos en los cuales las instituciones estatales estaban, en gran medida, controladas por familias de hacendados. Si bien hacia mediados del siglo XX las haciendas serranas fueron lentamente perdiendo su poder, en gran medida las elites departamentales que manejaban la mayoría de las instituciones estatales estaban constituidas por familias de hacendados o personas muy relacionadas a estos (Poole, 1988b; Skar, 1988, pp. 244-247). Este tipo de relación entre hacendados e instituciones estatales puede ser claramente ejemplificada en las intervenciones del ejército defendiendo los intereses de hacendados, como recuerda Bernabé Condori en la década de los años setenta en relación a las luchas de los campesinos frente a los hacendados de Lauramarca y Pinchimuro en la década de los años cincuenta:

Chaymanta suldadukuna chayamuspa ñuqaykuta qatiwaqku llapan qharita warmiykutataq apruwichanankupaq maskhaq. Qaqakunapi warmiyku puñuq suldadukuna warmiykuta maskhaspa puriq. Hinaspa warmiyku difindikuyku wark'awan Tintinchaca mayupi. Suldadukunataq armankuta disparaq. Warmikunataq wark'awan manchachikuranku.

Después llegaron los soldados a Pinchimuro y nos perseguían para aprovecharse de todos, hombres y mujeres. Nuestras mujeres dormían en las laderas porque los soldados las andaban buscando. Las mujeres se defendían con sus hondas en el río Tintinchaca. Los soldados dispararon con sus escopetas y las mujeres los asustaron con sus hondas.

Chaymanta suldadukuna aywaykuta huñumuspá Apan Pinchimuro asinda punkuman. Hinaspa wakaykuta ñak'aruranku. Chaymantataq hirqaykuta q'ichuwaspanku chaywan p'isturuspanku urnupi chayachiranku pachamankata nispa.

Entonces los soldados, juntando a todos nuestros animales, los llevaron a la puerta de la hacienda de Pinchimuro. Allí degollaron nuestras reses. Entonces quitándonos nuestras mantas y envolviéndonlas con eso nos hacían cocinar la *pachamanca*.

Chaymanta runa llapyku warmintin qharintin mana awantayta atispa huñukurayku Lawramarkantin Pinchimuruntin. «Huspaqkama wañusun, manachá llapanchischu wañurusunchis», nispa. Ch'ulla sunquylla sayarayku. «Manan wañuyta manchakunchischu», nispa.

De esa forma todos nosotros, hombres y mujeres, no pudiendo soportar más, nos reunimos de Pinchimuro y de Lauramarca. «De una vez vamos a morir. Pero no vamos a morir todos», diciendo, como un solo corazón nos pusimos de pie. «No nos asusta la muerte», decíamos.

Chaytanta Qallawasi panpapi suldaduwan llapan asinda Lawramarkantin Piunchimuruntin runakunawan maqanakurayku. Chapi Fortunato Mermata sipiranku. Wakintataq ñukullanta pasaruq kasqa. Anchaypin chiqaqta yawarta hich'ayurayku.

Entonces en la pampa de Qallahuasi todos los hombres de Lauramarca y los de Pinchimuro nos peleamos con los soldados. Allí mataron a Fortunato Merma. A algunos la bala les paso por la nuca. Allí derramamos bastante sangre.

(Gow & Condori, 1976, pp. 32-33).

Los testimonios que grabó Rosalind Gow con distintos líderes de Pinchimuro en los años setenta, luego de la reforma agraria y cuando Pinchimuro ya era una comunidad campesina, son consistentes al sostener que el *apu* Ausangate estuvo luchando a su lado contra el hacendado. Por ejemplo, un líder sostuvo: «El Apu les dijo a nuestros antepasados: “Deben seguir luchando contra el hacendado. Un día se hará justicia”»; otro dijo: «El Apu Ausangate siempre nos ha ayudado como nuestro abogado y amigo legítimo»; un tercero, utilizando la retórica de la izquierda de la época, aseguró que el «Apu Ausangate también luchó por nosotros como nuestro hermano revolucionario» (1982, p. 200; traducción mía). Además, la autora reporta que al menos quince líderes políticos de la entonces hacienda Lauramarca eran también *paqus* (Gow, 1982, p. 201). Hablando sobre uno de ellos, sostiene que «quizás sería más exacto decir que él tenía el poder para ser un líder político porque era un paqu-curandero», añadiendo

que «ninguno de estos [líderes] parecía ver ninguna ambigüedad o contradicción entre sus roles como curanderos de enfermedades personales y líderes revolucionarios que curaban enfermedades sociales» (Gow, 1982, p. 216; traducción mía).

Marisol de la Cadena (2015), a través de conversaciones con Mariano Turpo, uno de los líderes a los cuales hace referencia Rosalind Gow, muestra cómo para líderes como él la política incluye a seres como el Ausangate que son inaceptables e impensables como actores políticos en la sociedad dominante y en las instituciones del Estado. Mariano Turpo consultaba y negociaba tanto con los aliados urbanos —activistas de izquierda, sindicalistas, abogados—, con jueces, prefectos y otras autoridades, y escapaba de la policía y de los hacendados, al tiempo que también podía pedir ayuda, protección y consejo del Ausangate en la lucha de su *ayllu* contra el hacendado. Este tipo de práctica política emerge de un mundo que excede a la constitución moderna y, por lo mismo, la esfera de la política formal (De la Cadena, 2015). Las visiones de activistas e intelectuales de izquierda sobre estas movilizaciones indígenas asumían que estaban lideradas necesariamente por mestizos o indígenas «cholificados» —es decir, más urbanos y menos indígenas que sus pares—, siendo un claro ejemplo de esto las críticas a Arguedas en la mesa redonda sobre *Todas las sangres* (ver Rochabrún, 2000).

De la Cadena (2015) muestra, a través de sus conversaciones con Mariano Turpo, como tanto Mariano como aquellos *paqus* que trabajaban al servicio del hacendado buscaban alinear a un bando o a otro a las montañas poderosas. De este modo, las montañas no necesariamente se encontraban aliadas con los hacendados o con los *ayllus* que se les oponían. Sus intereses y alianzas eran experimentadas de maneras más complejas y siempre relacionadas a economías y políticas concretas. En palabras de Mariano Turpo:

El Ausangate escucha si tienes más dinero para un mejor despacho o si haces el despacho más frecuentemente. [...] Los hacendados tenían su dinero. Ellos podían comprar jueces, ellos también

pagaban a los *runakuna* para que estuvieran con la hacienda. Ellos también les pagaban para que hagan despacho para el hacendado. El compraba despachos, él compraba abogados. El hacía que la gente haga despachos, para ganar el juicio (citado en De la Cadena, 2015, p. 96; traducción mía).

Es claro que, en las largas luchas entre los *ayllus* campesinos y haciendas, los primeros han buscado larga y sostenidamente alianzas con instituciones del Estado y con agentes urbanos que los ayudaran a navegar la burocracia estatal (Heilman, 2010; Kapsoli, 1977). El repetido recurso a los tribunales y la gran importancia que le dan a los títulos de propiedad de la tierra, son solo dos ejemplos de la seriedad con la que se acercaron a las instancias estatales (Ansión, 1987, p. 139; Gose, 1994, p. 247). El análisis de De la Cadena (2015) sobre la lucha del *ayllu* de Pacchanta contra la hacienda Lauramarca debería dejar claro que la profusa actividad en la arena de la política formal estatal y sus múltiples relaciones con aliados urbanos no era el único tipo de política que estaba en juego. Adicionalmente, se encontraban aquellas prácticas que negociaban con seres como el Ausangate para que interviniera en dichos conflictos contrarrestando las prácticas de los *paqus* que servían a la hacienda que hacían lo propio. Estos distintos tipos de política se encontraban siempre relacionados, conectados de forma parcial, y sin unos cancelar a los otros, ambos copresentes y excediéndose mutuamente (De la Cadena, 2015).

En esta política interviene el Ausangate de manera compleja en relación a diferentes instituciones estatales, en muchos casos pidiéndole que intervenga en los caminos que sigan los juicios, en las decisiones que se tomen en otras instituciones estatales, en que los esfuerzos de la policía a órdenes de los hacendados sean vanos. En esta política, el Ausangate no emerge como un burócrata alineado con un Estado monolítico personificado por el presidente o el gobierno, si no más bien como un agente que interviene en la complejidad de múltiples instituciones estatales que no necesariamente actúan de forma coherente.

De estos rastros fragmentarios inscritos en el registro etnográfico, entonces tenemos que, conforme avanza el siglo XX hasta antes de la reforma agraria, los *ruwales* van cambiando las formas en las que están articulados a la burocracia estatal y las luchas por la tierra. Hay rastros de situaciones en las que los *ruwales* son experimentados como parte misma de la burocracia estatal, otros contextos en los que tienen una relación ambigua de negociación y tensión con instituciones estatales, y aun otras en las que desde su propia esfera de influencia independiente del Estado intervienen en las instituciones estatales apoyando proyectos de los humanos a quienes apoyan.

4. DEMOCRATIZACIÓN Y PODERES EN TENSIÓN

La reforma agraria, iniciada en 1969 e implementada en la primera fase del régimen militar reformista liderado por Juan Velasco, tuvo como una de sus consecuencias el fin del sistema de haciendas (ver Mayer, 2017; Seligmann, 1995; Skar, 1988). Si bien la reforma agraria le dio el golpe de gracia a dicho régimen, las haciendas serranas ya se encontraban debilitadas en parte por la movilización campesina que tomó distintas formas a lo largo del siglo XX, pero que estuvo especialmente activa en los años sesenta al punto que existía un amplio consenso sobre la necesidad de la reforma (Kapsoli, 1977; Neira, 1964; Rénique, 1991).

Tal como lo dije antes, entre otras consecuencias, la reforma agraria significó el fin del pongueaje, de la servidumbre, del trabajo obligatorio y gratuito. Fue un proceso democratizador de la sociedad serrana adicional al proceso de migración del campo a las ciudades. El fin del régimen militar, marcado por la Constitución de 1979, llegó con el establecimiento del voto universal a través del cual los indígenas accedieron a los derechos políticos y la reinstalación de las elecciones de autoridades municipales.

Si bien los años ochenta estuvieron marcados por la crisis económica y el conflicto armado interno, desde entonces hasta el presente el Estado peruano ha continuado creciendo y ampliando sus esferas de influencia:

la educación pública se ha expandido, los municipios provinciales y distritales se han fortalecido, se han ido creando nuevos ministerios como los de la mujer y poblaciones vulnerables, del ambiente y de cultura. Este crecimiento, sin embargo, ha estado acompañado al mismo tiempo de debilidad en la capacidad de crear instituciones sólidas y estables (Dargent, 2012).

Los cambios entre periodos anteriores y posteriores a la reforma agraria, si bien graduales, se pueden esquematizar en el sur andino como la transición de sociedades fuertemente verticales en las que las instituciones estatales estaban controladas por familias hacendadas a sociedades más democráticas donde dichas instituciones se van relacionando a cada vez más diversos sectores sociales. En estas sociedades más democráticas, es posible relacionarse a las autoridades no solo en términos de sujeción a un poder incuestionable y arbitrario, sino cada vez más dentro de lógicas de alianzas y oposiciones más complejas, en las cuales las personas y comunidades tienen mayores posibilidades de maniobra y negociación.

Este es un proceso de democratización y expansión de unas frágiles instituciones estatales en el marco de la consolidación de la propiedad campesina de la tierra, redes de migración cada vez más densas con una correspondiente mayor fluidez y movilidad entre zonas rurales y urbanas, el ejercicio del derecho al sufragio y el fortalecimiento de los municipios distritales y provinciales cuyas autoridades se deciden en procesos electorales. Conforme se fueron dando estos cambios democratizadores, las maneras como las personas fueron experimentando el comportamiento de los *ruwales* también fue variando.

Como lo muestran los testimonios de Lauramarca, Pinchimuro y Pacchanta (De la Cadena, 2015; Gow, 1982; Gow & Condori, 1976), inclusive antes de la reforma agraria, *ruwales* poderosos como el Ausangate podían estar opuestos y contrarios a los hacendados. Luego de la reforma agraria, los *apus* fueron siendo experimentados más claramente como aliados de los campesinos antes que actuando bajo las órdenes de otros actores políticos como el gobierno. Como le dijo a Sallnow (1987, p. 129;

traducción mía), una persona de Ccamahuara (Calca), a fines de los años setenta, «entre los que nos traen la justicia están nuestros *apus*, que son muchos».

Ansión (1987, pp. 135-140) analiza una narración en quechua realizada en Huamanga a inicios de los años ochenta por una mujer que vivió su juventud en Huamanquiya (Víctor Fajardo, Ayacucho) y que es ilustrativa de esta cuestión: siendo envarado preocupado por el futuro de su comunidad, Valentín Huamani¹⁹ tiene la suerte de ayudar al cerro Pirwachu²⁰ —en cuyas faldas cultivaba su chacra—, cuando su *animu*, en la forma de una gran culebra enroscada, se encontraba enfermo. Pirwachu, agradecido, se le aparece en sueños como un «mestizo medio gringo» y le ofrece su respaldo para que la comunidad ya no sea abusada por las comunidades vecinas, «con tal que nuestro pueblo sea libre, que sea distrito». El *wamani* Pirwachu facilitó los recursos para el viaje de cuatro envarados a Lima y un pavo de oro para que sea entregado al presidente de la República junto con una solicitud escrita para que Huamanquiya sea distrito. Durante su viaje, los envarados fueron cuidados y dirigidos por el señor Pirwachu de modo que fácilmente llegaron donde el presidente. Este quedó tan impresionado con el obsequio que accedió a la petición de la comunidad —«bien, debe ser muy importante, muy rico el que me envía esto. Pasaré un oficio para que su pueblo sea distrito»—. Pero también «mandó a sus gendarmes diciendo que le traigan al *wamani* Pirwachu». Estos apresaron a Valentín Huamani. Ante los ruegos que este dirigió al *wamani* Pirwachu, la tercera noche de su cautiverio la tierra «se abrió y se comió al señor Huamani», aunque los gendarmes, cogiéndole de la cabeza, se quedaron con esta y la llevaron al presidente.

¹⁹ Notésé que Huamani es la versión castellana de «Wamani» y que en su pronunciación oral no existe diferencia entre ambas versiones.

²⁰ El *animu* de Pirwachu, se presenta como una culebra enferma que Valentín Huamani encuentra en el camino y a la que sana dándole coca masticada. Luego, en sus sueños el *wamani* Pirwachu se le revela con apariencia de «mestizo medio gringo».

De forma consistente con lo mencionado sobre los envarados de Ccamahuara²¹, es notable que la relación entre el *wamani* Pirwachu y la comunidad está mediada por una autoridad de vara. Es a través de las acciones del envarado que el *wamani* Pirwachu decide apoyar con entusiasmo el proyecto de distritalización. En esta narrativa, el *wamani* Pirwachu —si bien se revela con fenotipo «medio gringo» a Valentín Huamani— está claramente interesado en colaborar activamente con sus hijos humanos para lograr que la comunidad logre mayor autonomía frente a los pueblos vecinos, lo cual implica negociar con el presidente —que actúa como un hacendado o un rey— para obtener el estatus de distrito. Es claro en la narrativa que el señor Pirwachu no está al servicio del presidente a pesar que promueve el reconocimiento de Huamanquiquia como distrito y, por esto mismo, que reconozca el poder y la legitimidad del presidente (y del Estado). Por su lado, este ni siquiera sabe de la existencia del cerro Pirwachu y, cuando lo hace, se queda impresionado por su regalo y pasa a verlo como un potencial aliado o rival. Una de las dos opciones —probablemente la segunda— explica el que mande a sus gendarmes a traerlo a su presencia.

Ansión interpreta el desmembramiento de Valentín Huamani al final de la narración como una metáfora de las redes de migración que hacía que existieran paisanos de Huamanquiquia viviendo en Lima. El que los gendarmes se llevaran su cabeza a Lima estaría indicando la mayor importancia que iban tomando los migrantes en las ciudades sobre la política comunal: «Es quizás la forma de expresar que los comuneros que emigran a Lima son como la cabeza de la comunidad, que miran y hablan por ella sin jamás desligarse de su tierra de origen donde conservan su cuerpo» (Ansión, 1987, p. 140).

Este decapitamiento también podría ser interpretado de la siguiente forma: por un lado, la comunidad —que incluye al *wamani* Pirwachu; es decir, al cerro mismo— busca articularse de una mejor manera con el

²¹ Ver el punto 3 del capítulo III.

representante supremo del Estado, el presidente, a través de las gestiones para lograr ser reconocida como distrito; pero, por otro lado, hay una relación tensa con él, a tal grado que Valentín Huamani es decapitado en una pugna entre los agentes del presidente (los gendarmes) y las acciones del señor Pirwachu para protegerlo. Mientras el cuerpo queda integrado en el cerro, la cabeza es llevada a Lima. No queda claro en el relato si es que la cabeza de Valentín se mantiene viva o no. En todo caso, la violencia involucrada en esta decapitación hace difícil pensarla como una referencia al proceso de migración y el liderazgo cada vez más urbano de las comunidades rurales. Esto parece más bien apuntar a la existencia de distintas formas de poder que en algunos contextos pueden entrar en tensión y en conflicto al punto de desgarrar cuerpos, como lo desarrollaré más adelante.

El desmembramiento de Valentín Huamani recuerda los contextos extraordinarios en los que un humano interactúa intersubjetivamente con un *ruwal* poderoso, lo que usualmente lo lleva a su muerte humana²². De forma similar a la narrativa de Marianito Mayta y el niño misti que es el Señor de Qoyllurit'i, la relación intersubjetiva entre un humano y un *ruwal* puede tener consecuencias beneficiosas para los humanos —como la transformación del Señor de Qoyllurit'i, en una roca, quedándose así accesible a los ruegos de humanos que llegan hasta él, o que Huamaniquia haya logrado ser distrito—, pero involucran la muerte del humano que articuló la relación. A diferencia de Marianito que habría quedado incorporado en la roca, Valentín Huamani es solo parcialmente incorporado en el cerro, siendo su cabeza arrebatada por el Estado, un poder que claramente se encuentra en tensión con aquel del *ruwal*.

Ansión también señala una asociación entre Valentín Huamani y el señor Pirwachu: su apellido es el honorífico para referirse al cerro (*wamani*) y su nombre alude a su valentía. Esta asociación, así como que al final el cuerpo de Valentín Huamani sea absorbido por el cerro, es consistente

²² Ver el punto 1 de este capítulo.

con una sociedad que supone no solo seres humanos, sino también a seres como el señor Pirwachu. De la Cadena (2015), en su noción de *ayllu*, se refiere a esta coemergencia de tierras, *ruwales* y seres humanos. Su análisis de la práctica política de Mariano Turpo puede ser pensado para esta narración sobre Valentín Huamani. Tanto Turpo como Huamani son humanos que han logrado establecer un tipo de mediación privilegiada con *ruwales* poderosos —el primero al ser un *yachaq*, el segundo por ser un envarado— y es justamente esto lo que les permite liderar de manera exitosa las relaciones entre su comunidad y el Estado.

La tensión entre el poder de los *ruwales* poderosos y el del Estado está más claramente presente en el análisis de Harvey (1991) para el pueblo de Ocongate (Quispicanchis) de los años ochenta. Mientras los vecinos del pueblo, mayormente bilingües, asociaban el Estado al mundo del castellano, las montañas eran experimentadas como quechuahablantes y enfatizaban «similitudes tanto en estilo de vida como en sustancia corporal entre ellos y estos seres» (Harvey, 1991, p. 6; traducción mía). Más allá de la heterogeneidad de su extracción social, los ocongatinos con los que conversó Harvey mostraban ambigüedad en cómo caracterizaban y jerarquizaban estos poderes. En algunos contextos, las montañas eran elogiadas como fuentes de fertilidad y asociadas a valores positivos y formas apropiadas de reciprocidad, mientras que el mundo hispanohablante del Estado era caracterizado como arbitrario y explotador; en otros, las montañas se presentaban como primitivas tanto en poder como en estilo de vida, mientras el mundo hispanohablante era considerado superior en tanto era la esfera de la educación formal y la tecnología sofisticada. Si bien el poder de las montañas no era concebido como una fuerza capaz de emancipar a las comunidades quechuahablantes de la hegemonía del mundo hispanohablante, este era claramente un poder que no se encontraba subordinado y al servicio del Estado.

Juan de Dios no me mencionó en ningún momento que las montañas poderosas, en sus sueños, tuvieran fenotipos o atributos de hacendados. Él describe las presentaciones de los *apus* en sus sueños con referencias a su

ropa y, con esta, a sus actividades. En estas descripciones, puede apreciarse una diversidad de posiciones sociales marcadas étnicamente:

JD: En los sueños viene convirtiéndose en un campesino, de diferentes formas de traje tienen pues.

G: Y el Picol²³ ¿cómo es?

JD: También como un campesino es.

G: ¿Y el Ausangate?

JD: Ausangate es igual que un campesino ya. Con poncho alto, con pantaloncito hasta la rodilla, con chullito, con chalinita [...].

G: Y ¿quién no aparece como campesino?

JD: Todos. Lo que aparece es papito Pachatusan²⁴ nomás como padre.

G: ¿Como cura?

JD: Como cura.

G: ¿Así?

JD: Tanto después el papito Urusaywa es médico. A veces viene con ropa de médico, a veces viene con ropa de militar, así.

G: ¿Por qué? ¿Es militar también?

JD: También había sido militar pues.

G: Y ¿qué hace? ¿Como militar a qué se dedica? ¿Qué le pides tú?

JD: Defensa pues, que te proteja cuestión de delincuentes, asaltos.

G: Ah, ese tipo de cosas.

JD: Ahora el papito Santo Domingo de Quillabamba igualito también es padre pues.

G: Santo Domingo. Y aparece como padre. Y ¿hay alguno que aparezca así como abogado o como hacendado?

²³ El Picol (*Pikul*) es el principal *apu* del distrito de San Jerónimo.

²⁴ El *Pachatusan* (quechua, «sostén del universo») es uno de los principales *apus* de la ciudad del Cusco y de las comunidades que viven a su alrededor. Se encuentra al este de la ciudad.

JD: Entran pues así. Saqsaywaman, Picol, a veces entra con terno, a veces entra como campesino. Así, en diferentes formas.

(Conversación con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002).



Foto 41. Izamiento del pabellón nacional y la bandera del Cusco que dio inicio a la ceremonia de celebración por el aniversario del distrito de San Salvador. Las banderas están sostenidas por dos policías de espaldas a los dos extremos de la foto. Las autoridades presentes, de izquierda a derecha, son el párroco del distrito, el *varayuy* de Ccamahuara que encabeza a todos los *varayuy* de las comunidades del distrito, la consejera regional por Calca, el alcalde distrital, el jefe del puesto policial y la gobernadora del distrito. Comparando esta foto con la foto 38, se puede apreciar visualmente el proceso de democratización de la sociedad regional. En la foto 38, todos son varones, entre los que se encuentran un sacerdote, un militar y el quien carga marcadores de indigeneidad está sentado en el suelo como sirviente de los demás. En la foto del aniversario de San Salvador, dos de las autoridades son mujeres y el *varayuy*, cargado de marcadores de indigeneidad, está entre las autoridades. Esto obviamente no quiere decir que hayan desaparecido las jerarquías étnicas; pero, no obstante, muestra un gran cambio. Foto del autor (plaza de armas de San Salvador, 2009).

En sus sueños, Juan de Dios no veía a las montañas como terratenientes, sino en su mayoría como profesionales: médicos, oficiales del ejército, abogados e incluso curas. Estas profesiones de los *apus* están asociadas a la importancia que tiene la educación universitaria en la construcción de la distinción social. Estas presentaciones profesionales de las montañas poderosas parecen no encajar con la presentación, por ejemplo, del Ausangate —sin dudas el *apu* más poderoso de toda la región— en los sueños de Juan de Dios como «campesino», vestido «con poncho alto, con pantaloncito hasta la rodilla, con chullito, con chalinita»; es decir, con la ropa estereotípicamente asociada a campesinos quechuahablantes que viven en comunidades alejadas de zonas urbanas. En la actualidad, la gran mayoría de quechuahablantes rara vez visten estas prendas, con excepción de ciertos contextos en los que se performa indigeneidad. Este es el caso de los envarados durante celebraciones de carnavales o en ceremonias como el aniversario de la capital del distrito; por ejemplo, en las comunidades de Písaq (Pérez, 2004) o de San Salvador, cuando participan de actividades oficiales (ver foto 41). También se puede ver estos atuendos cuando otra gente, o ellos mismos, actúan en representaciones estereotipadas de autenticidad andina en danzas que consisten en representaciones etnográficas de costumbres o celebraciones indígenas y que suelen ser performadas en las celebraciones cívicas de la región, el distrito o la escuela.

El que los *apus* ya no se presenten como hacendados, sino más bien como abogados, médicos o soldados, corresponde con los cambios sociopolíticos que se han venido dando luego de la desaparición de los hacendados y la consolidación de los profesionales como las personas más prestigiosas. En este desarrollo, ha sido al mismo tiempo la migración a ciudades un proceso de dejar de ser «indios» —es decir, dejar los marcadores que los asocian a ser campesinos pobres y asociados a la ignorancia— y, en este sentido, en las ideologías dominantes de diferenciación social, se han hecho «mestizos». Sin embargo, estos mestizos cultivan en la ciudad prácticas distintivas de su indigeneidad, su «costumbre neta»; por ejemplo, los cargos patronales y la peregrinación con comparsas de danza. Es por

este alejarse de ser «indios», pero cultivar lo que consideran sus «costumbres netas» (indígenas), que De la Cadena (2004) acuña el término oximorónico «mestizos indígenas» para referirse a estos cusqueños urbanos. Justamente, lo oximorónico de este término apunta a que estas nuevas formaciones identitarias, si bien reproducen aspectos de las ideologías racial-étnicas dominantes, al mismo tiempo las retan y las vienen transformando. Es en diálogo con este proceso de cambios que el más poderoso *apu* de la región, entre otros, se presenta en sueños como un «indio» estereotípico que es usualmente discriminado. Hay que notar también que, según Juan de Dios, en otros contextos el mismo *apu* se presenta como abogado o médico. Esta fluidez en las presentaciones de estos *apus* no se ajusta claramente a las ideologías dominantes de jerarquización social y reivindicación cierto tipo de autenticidad indígena usualmente estigmatizada.

Así como los ocongatinos que hablaron con Harvey (1991) y que asociaban a los *apus* con el quechua, la fertilidad y las formas apropiadas de la reciprocidad, que el Ausangate se presente como «indio» en los sueños de Juan de Dios indica que hay cambios importantes en cómo se experimenta el poder de las montañas. De esta forma de presentación a aquella del hacendado gringo hay ciertamente una larga distancia.

Tal como Juan de Dios habla sobre las formas de presentación de los *apus*, muchos de estos lo hacen no solo en los sueños, sino que intervienen directamente en las prácticas que se llevan a cabo en las instituciones estatales. De acuerdo a Juan de Dios, estos *apus* intervienen materialmente en el funcionamiento de las prácticas de la burocracia estatal:

JD: [...] entran a los hospitales a los palacios así, cuando uno netamente tiene fe entran así, carnalmente, ves gente.

G: ¿Cómo gente ves?

JD: Gente ve.

G: ¿Así? ¿Y qué hacen?

JD: Te lo borran pues el expediente, lo hacen perder, desaparecen la firma.

G: ¡No te creo! ¿Quién hace eso? ¿Cuál *apu* hace eso?

JD: Cualquier *apu* pues, de acuerdo a tu pedido.

(Conversación con Juan de Dios, San Jerónimo, 2002).

De acuerdo a estos testimonios, es claro que los *apus* no intervienen con el fin de hacer que los jueces cumplan la ley. Más bien actúan de acuerdo a como parece establecerlo la práctica social en relación a no pocos casos de cómo se ganan los procesos judiciales: desapareciendo evidencias, falsificando firmas o utilizando prácticas similares en su arbitrariedad. Aunque por lo general son las personas con suficiente dinero o influencias quienes pueden ganar procesos judiciales recurriendo a estas prácticas, Juan de Dios sugiere que quienes realmente pueden poner el poder de los *ruwales* a su favor, pueden también ganar juicios haciendo que estos implementen estrategias parecidas. Nótese, sin embargo, que esto último también requiere movilizar considerables recursos que no todos tienen.

De esta forma, los modos como los seres humanos se relacionan con los *ruwales* poderosos, en gran medida se asemejan a las maneras como la mayoría de personas experimenta su relación con las instituciones del Estado. Las posiciones de autoridad en el Estado y los cargos públicos se suelen pensar como fuentes de poder individual que se ejerce en beneficio personal y de la clientela correspondiente. Obtener el favor de una autoridad como el de una montaña implica hacerle en muchos casos invitaciones de banquetes a través de los cuales se busca construir relaciones de reciprocidad asimétrica para lograr el resultado deseado. De esta forma, navegar el mundo social de las relaciones con los *ruwales* y con las instituciones públicas es aprender a establecer las relaciones de reciprocidad asimétrica con personas clave de modo que estas puedan proteger, cuidar y proveer cuando sea necesario. Una visión como esta de las instituciones estatales no se corresponde, pues, con cómo supuestamente deberían funcionar en un Estado democrático.

Este proceso de democratización acompañado de una fuerte debilidad institucional muestra cómo, de una estructura vertical en la que las

montañas tendían a ser experimentadas como burócratas al servicio de un Estado ajeno y arbitrario, estas ahora lo son como agentes poderosos independientes y en muchos casos en tensión con las instituciones estatales. Los *apus* poderosos no solamente pueden estar en tensión con estas, sino que también intervienen de maneras arbitrarias e ilegítimas cuando son contrastadas con cómo estas instituciones deberían funcionar. Estos cambios vienen acompañados de cambios en las características étnico-raciales de los *ruwales* poderosos. Quienes antes de la reforma agraria se presentaban con ropa, atributos y fenotipos asociados a los hacendados, en la actualidad se presentan como médicos, abogados y militares. Sin embargo, estos mismos *ruwales* profesionales se presentan en otras ocasiones con la imagen estereotípicamente asociada a un «indio». Esta yuxtaposición está asociada a transformaciones y ambivalencias en procesos que vienen reproduciendo y a la vez retando las ideologías dominantes de diferenciación étnico-racial.

Más allá que actualmente los *apus* no se parecen a los antiguos hacendados, los *ruwales*, al ser las tierras y montañas mismas, también pueden ser entendidos como terratenientes: Son ellos los dueños de las tierras para cultivar, trabajar y vivir; además, tienen la capacidad de brindar o negar su fertilidad de acuerdo a sus, en muchos casos, opacos y arbitrarios criterios. Es desde esa materialidad que emerge su poder que se ha tornado independiente e inclusive en tensión con las instituciones del Estado.

CAPÍTULO V

MINERÍA DE SOCAVÓN Y MINERÍA DE TAJO ABIERTO

A raíz de las protestas contra las inversiones mineras ocurridas en el departamento de Puno en mayo de 2011, el entonces presidente Alan García criticó los reclamos de las comunidades que se oponían a que se incluyera al volcán Khapia en una concesión minera porque lo consideraban un *apu*¹:

[Tenemos que] derrotar las ideologías absurdas panteístas [...] Volver a esas formas primitivas de religiosidad donde se dice no toques ese cerro porque es un *apu*, está lleno del espíritu milenario no se qué cosa, ¿no? Bueno, si llegamos a eso, entonces no hagamos nada, ni minería. [...] Volvemos a, digamos, a este animismo primitivo ¿no? Yo pienso que necesitamos más educación, pero eso es un trabajo de largo plazo (García, 2011).

Estas afirmaciones provocaron muchas críticas. Gamio (2011), por ejemplo, argumentó que las afirmaciones de Alan García violaban los principios de la democracia liberal, en particular cuando el expresidente «califica ofensivamente de “ideologías absurdas” las creencias en los

¹ Cabe resaltar que las protestas que ocurrieron en Puno el año 2011 fueron mucho más extensas y complejas que las que se produjeron alrededor del *apu* Khapia. Ver Cavero (2014).

Apus». El autor añade que «[l]as autoridades políticas deben abstenerse de cualquier intromisión en el aspecto espiritual de la vida de los ciudadanos que involucre sus creencias personales sobre el sumo bien o lo divino». Otros también observaron cómo García descartaba la religiosidad andina mientras al mismo tiempo recurría a otras nociones religiosas cuando afirmaba, en la misma entrevista, que las almas de los ancestros no podían morar en las montañas, sino en el paraíso (ver Chirif, 2011).

Sin embargo, tal como propongo en los capítulos precedentes, las prácticas por las cuales las poblaciones indígenas de la sierra se relacionan con montañas y otros *ruwales*, exceden las nociones de «creencias religiosas» usadas —con muy diferentes motivaciones— por García, Gamio y Chirif. Tal como elaboré en capítulos previos, en los mundos andinos los *apus* son las montañas mismas, seres materiales vivos, y no espíritus inmateriales que moran en ellas. En segundo lugar, sus capacidades de agencia no son una cuestión de fe o creencia, sino más bien de cómo es el mundo. Las montañas con agencia no pertenecen a la esfera de lo «sobrenatural» —la gente interactúa con ellas aún en los contextos más «mundanos»— y tampoco pueden reducirse a la «naturaleza».

Como ejemplifican bien las declaraciones del expresidente García, estos mundos, que incluyen a seres como el *apu* Khapia, están permanentemente copresentes e intensamente involucrados con los mundos fundados en el «trabajo de purificación»; es decir, aquellos basados en el imposible, aunque continuo intento por separar, por un lado, una naturaleza objetivada y predecible y, por otro, la sociedad humana (Keane, 2007; Latour, 1993).

Este capítulo trata sobre las relaciones entre las montañas en tanto seres animados en mundos andinos y la actividad minera que se practica en ellas. Para comparar las prácticas de relacionamiento entre *ruwales* y minería de socavón recurro a la etnografía de Salazar-Soler (2006), llevada a cabo en Huancavelica en los años ochenta. Otras fuentes importantes son los trabajos realizados en Bolivia, en particular la ya clásica etnografía de Nash (1979), que estudió la mina Siglo XXI de Oruro en los años setenta, así como la más reciente investigación de Absi (2005) sobre las

prácticas de los mineros cooperativistas en Potosí. Aunque ambas autoras reportan que estos mineros bolivianos eran quechuahablantes, las áreas en las que se encuentran estas minas están en medio de regiones donde también se habla el aymara².

Adicionalmente a estos trabajos, recorro a fragmentos que discuten sobre prácticas mineras provenientes de etnografías ubicadas en Apurímac, Cerro de Pasco y Huánuco, así como a mi propia experiencia de campo en distintos lugares del Cusco y Áncash. Es claro que todos estos lugares suponen una gran heterogeneidad de contextos sociales; sin embargo, para poder llevar a cabo una comparación entre las prácticas indígenas que involucran a *ruwales* en relación a la minería de socavón y a la de tajo abierto, tomo el riesgo de asumir cierto nivel de similitud entre las presuposiciones básicas presentes en estas prácticas. Una comparación de estas, llevadas a cabo en las minas de socavón de Huancavelica (Salazar-Soler, 2006), con las minas de Oruro (Nash, 1979) muestra, a pesar de la gran distancia, notables similitudes estructurales.

Aunque el propósito de este capítulo es comparar cómo es que se experimenta el comportamiento de las montañas en su relación con diferentes tipos de actividades mineras, que suponen distintas configuraciones de relaciones con comunidades locales, trabajadores y compañías, debe quedar claro que no sostengo que estos complejos escenarios sociales, muchas veces conflictivos, son explicables solo prestando atención a las montañas en tanto seres animados. La cada vez más abundante literatura sobre el tema muestra la gran complejidad en conflictos asociados a recientes proyectos mineros en los Andes y que estos involucran a una gran cantidad de actores más allá de la empresa y de la comunidad local (por ejemplo, Bebbington & otros, 2008; Damonte, 2008; De Echave & otros, 2009; Gil, 2009; Himley, 2013; Revesz & Diez, 2006; Scurrah, 2008). Los análisis que intentan explicar estos conflictos

² Obviamente tanto aymarahablantes como quechuahablantes están en constante relación con el castellano y tienen diversos niveles de comando de este.

obviamente deben tomar en cuenta estos diversos actores que se engarzan de formas complejas en mundos múltiples.

1. LOS MUNDOS DE LA MINERÍA DE SOCAVÓN

La minería es un conjunto de prácticas que afectan directamente los cuerpos de las montañas. En particular, la minería de socavón consiste en penetrar *ruwales*, haciendo túneles y, a través de estos, ir extrayendo partes de sus cuerpos. Esta intervención afecta directamente a dichos seres tal como lo reporta Peter Gose (1986) para Antabamba, en Apurímac, a fines de la década de 1970. La continua explotación minera subterránea del *apu* Utupara, «desde al menos la época colonial temprana», afectó su cuerpo de tal manera que, cuando este se presentaba en su forma humana, estaba «encorvado, cojeando de una pierna que había sido afectada por la minería. La continua extracción de mineral ha vuelto a Utupara “sumamente exigente” en tomar la vida de quienes lo minan» (Gose, 1986, p. 303; traducción mía). En el mismo texto, otro ejemplo de la misma región respecto de un conflicto entre dos montañas (Kuqchi y P’isti) sigue la misma lógica:

Conforme la extracción minera en Kuqchi se va haciendo cada vez más profunda, P’isti asume responsabilidad por ello y grita burlándose: ‘¡Oye Kuqchi, me estoy acercando a tus bolas!’ Mudo de rabia, Kuqchi envía una gran cantidad de agua por los socavones matando a todos los trabajadores y destruyendo toda la operación (Gose, 1986, p. 304; traducción mía).



Foto 42. Mineros saliendo del socavón luego de su jornada de trabajo. Foto de Julián Rojas (Morococha, 1990, archivo TAFOS PUCP).

Analizando esto, Gose (1986) sostiene que la minería de socavón puede llegar a «castrar a los *apus*». De estas narraciones, se sigue que la minería subterránea no solo mutila el cuerpo de los *ruwales* minados; sino que, llegado a cierto punto, también puede poner en peligro su fertilidad y, por lo tanto, su capacidad para proveer alimentos y sostener la vida de los demás seres que dependen de ellos³. Gose (1986) también asocia a esto el que pierdan la capacidad de transformar las ofrendas de comida en metales preciosos.

³ De una manera simétrica, la esterilidad de los humanos pone en peligro la fertilidad de sus chacras, de acuerdo a lo explicado por Hilaria Supa a Bruce Mannheim en una conversación sobre las consecuencias de las esterilizaciones forzadas llevadas a cabo durante el gobierno de Fujimori (comunicación personal con Bruce Mannheim).

Una narración del señor Alejandro Maraví, incluida en la compilación de Domínguez, es muy similar⁴. En ella, dos cerros de Pallanchacra (Cerro de Pasco) conversan:

Winchos y Yanajanka son cerros mineralizados. Ellos se llaman, conversan, se gritan ¡jaa, jaa! diciendo. Yanajanka le dice a Winchos: A ti te están agujereándote, ya están por llegar a tu corazón. A mi, ni siquiera pueden tocar mis uñas; si tocaran solo llegarán a mis manos, los comeré a todos. Winchos le contesta: Todavía no llegan a mi corazón, recién están por mis manos. Si llegan yo también los comeré a todos. Tayta Yanajanka es una mina de azogue. Ha comido a mucha gente. Muchos ingenieros han venido a buscar la boca de la mina, no encuentran hasta ahora. Los que se acercan siempre desaparecen (Domínguez, 2003, p. 44).

En este caso, la minería también afecta directamente a los cuerpos de los cerros. Si bien en la otra conversación la minería parece afectar a los órganos sexuales del cerro, en esta la conversación gira en torno al corazón y eso puede sugerir que podría llegar a matar al cerro. En esta narración, emerge de manera clara cómo los cerros devoran seres humanos que afectan sus cuerpos con la actividad minera. Dado que la minería consiste en la extracción de partes de sus cuerpos, no sorprende que las montañas minadas sean propensas a la ira y se tornen notablemente hambrientas. Si bien cualquier *ruwal* que no recibe comida de forma regular empieza a devorar seres humanos, las montañas explotadas por la minería tienen razones aún más poderosas para hacerlo.

Toda actividad minera presupone un cierto tipo de arreglo recíproco entre quienes extraen el mineral y el *ruwal* que permite la extracción. Es por esto que se suele asumir que un proyecto minero solo es posible si los ingenieros y el *ruwal* en cuestión han llegado a cierto acuerdo. En el caso de Winchos y Yanajanka, es claro que los ingenieros no han logrado establecer ningún arreglo con estos cerros de modo que «no pueden

⁴ Agradezco a Federico Helfgott por dirigirme a este libro.

encontrar la boca de la mina». El caso de Utupara es diferente, ya que este se presentaba en sueños al jefe de los ingenieros quien era un pongo en tanto era conocedor de las formas de mediar entre el *apu* Utupara y los seres humanos⁵. Este acuerdo implicaba sacrificios humanos que en muchos casos ocurren como accidentes dentro del socavón. Por ejemplo, Gose (1986) reporta sobre cómo le contaron que en una ocasión el *apu* Utupara le pidió quince «chivos» al ingeniero jefe de la mina:

El rumor se difundió en Antabamba justo cuando quince mineros estaban llegando de Huancavelica para comenzar a trabajar. Al enterarse abordaron el siguiente bus y nunca volvieron. Sin embargo, el jefe de los ingenieros no podía darse el lujo de escapar. La gente decía que algunas muertes ocurrirían si es que lo trasladaban a otra mina, presumiblemente porque este tenía un acuerdo inquebrantable para servir al *apu* (Gose, 1986, p. 303; traducción mía).

De manera muy similar, en San Marcos (Áncash) me relataron cómo los ingenieros a cargo de la mina subterránea Contonga tenían un acuerdo con el *hirka* Tawlli cuando la mina se encontraba en operación en la década de 1980 y que este consistía en entregarle regularmente seres humanos: «A los mineros les dejaba trabajar el *hirka* porque le regalaban gente, matando. Le hacen hueco en el cerro. Hacen emborrachar a la gente y le meten vivo, así nomás» (Salas, 2002, p. 340).

En muchos de estos contextos entonces se experimenta a la minería de socavón como una actividad que consume los cuerpos de los *ruwales*, mostrándose sus *animus*, mutilados. Sin embargo, esta no es la única manera en que se narra la relación entre la minería y estos seres. En casos ubicados en Huancavelica, Oruro y Potosí, los *ruwales* son experimentados también como productores de metales por los mineros locales. Esto emerge a través de una iconicidad diagramática entre la agricultura y la minería de socavón: los *ruwales* minados, al igual que las tierras agrícolas, son

⁵ Nótese que aquí el jefe de los ingenieros, en tanto pongo, ocupa el lugar de un *pampamisayuq* o *altumisayuq* en su capacidad de mediación con los *ruwales*.



Foto 43. Filtraciones que salían del socavón de la mina Contonga y que llegaban directamente a la laguna del mismo nombre y a la cuenca de Carash. La mina Contonga era una operación antigua que dejó de ser explotada entre 1990 y 2003 (actualmente está siendo nuevamente explotada). Cuando se tomó esta foto, no solo estas filtraciones llegaban directamente a la laguna, sino que sus relaves se encontraban expuestos y sus filtraciones llegaban directamente a la vecina laguna Pajuscocha. Foto del autor (San Marcos, Áncash, 1999).

femeninos. Tal cómo la agricultura consiste en un acto sexual en el que el agricultor masculino coloca las semillas en la tierra femenina para luego cosecharlas luego que la tierra las ha hecho desarrollar alimentándolas y cuidándolas, los mineros buscan seducir y penetrar sexualmente a la montaña-mina y, si esta accede a la relación, da a luz vetas de mineral. Salazar-Soler (2006, pp. 175-178) explica cómo en Huancavelica, cuando los mineros encuentran una nueva veta, dicen que la tierra ha parido. Comentando sobre uno de estos eventos, uno de los mineros le dijo que, como la «Pachamama había parido ayer, había que excitarla hoy día para que volviera a dar mineral» y mencionó que a veces «nosotros los mineros nos dirigimos a la Pachamama diciéndole: “mamacha, viejita, abre tus piernas”» (Salazar-Soler, 2006, p. 176). Otro testimonio que incluye esta autora apunta también a dicha relación con la mina:

La mina es una mujer muy bella, como una amante que nos seduce, que amamos, no podemos abandonar, penetramos, poseemos. Nos da mineral pero también nos puede traicionar y un buen día nos traga, nos devora para siempre. Ese es nuestro final, esa es nuestra historia, jodidos pero compenetrados con ella, con ella hasta la muerte. Es como una mujer de quien usted se ha quedado prendado, prendado hasta la muerte, enchuchado que se dice vulgarmente (Salazar-Soler, 2006, p. 178).

Respecto a los mineros de la mina Siglo XX de Oruro, Nash (1979, p. 135) explica que sus ofrendas de comida a la mina no solo buscaban prevenir accidentes —es decir, evitar convertirse en comida de la mina—, sino que estas también servían para asegurar que la mina continuara produciendo metales. Prácticas y explicaciones muy parecidas también han sido reportadas por Pascale Absi para el caso de los mineros cooperativistas de Potosí:

Los mineros que levantan las faldas de la Pachamama, se convierten en sus amantes y la desfloran con sus herramientas, la fertilizan mediante sus ofrendas y su trabajo, para finalmente ser parteras de su mineral. La actividad minera también es una posesión sexual. [...] [Pero] no es suficiente desear a la montaña para obtener su mineral, también hay que ser elegido por ella. De este consentimiento depende el descubrimiento y la explotación del mineral. La suerte en la producción minera está completamente condicionada por los azares de la alquimia amorosa (Absi, 2005, pp. 287, 289).

En distintos contextos, en los cuales se ha practicado minería de socavón en los Andes, se han llevado a cabo prácticas de ofrendas de comida a la montaña-mina de la cual se extraían los minerales. Estas prácticas tienen una estructura bastante similar a aquellas que se llevan a cabo en contextos agrícolas y que he discutido previamente: antes de consumir hojas de coca, los mineros habitualmente se las ofrecen a la montaña-mina que va a ser explotada y, por lo menos dos veces al año —en carnavales y en agosto—, se realizan ofrendas de comida mucho más complejas con la ayuda de expertos en estas prácticas. Esto último también se llevaba (y lleva) a cabo cada vez que surgía un síntoma claro de que la mina estaba hambrienta; por ejemplo, cuando ocurría un accidente fatal en los socavones. Tal como sostiene Absi (2005, p. 164), para los mineros cooperativistas de Potosí, el calendario ritual minero corresponde con el agrícola y guarda una misma lógica, más allá que la cosecha de los minerales suceda a lo largo de todo el año.

La etnografía existente es muy consistente en esto: la de Nash (1979, pp. 134-140, 155-159), con respecto a las minas subterráneas de estaño en Oruro (Bolivia) en la década de 1970, detalla las *ch'allas*⁶ para la *pachamama* y el *supay* o *tío* durante el carnaval y en el mes de agosto que incluían sacrificios de llamas en los socavones. Salazar-Soler (2006,

⁶ *Ch'alla* (quechua): aspersión. Aquí se refiere a la aspersión del alcohol que se hace en la mina a través del cual se provee de este a la mina-montaña.

pp. 153-155), en su etnografía sobre las prácticas de los mineros de Julcani en Huancavelica a principios de la década de 1980, detalla que, si bien cuando hizo la etnografía solo se hacía una ofrenda compleja al año, con anterioridad se hacía una en febrero y otra en agosto. En este caso, la ofrenda de comida consistía, entre otros ingredientes, en un feto de llama que se enterraba en el lugar donde solía aparecer el *muki* o donde había ocurrido recientemente un accidente. La mesa, en este caso, incluía también la asociación del lado izquierdo con la Virgen del Rosario y la *pachamama*; mientras que el derecho, con el *muki*.



Foto 44. Mineros en un momento de descanso mascando hojas de coca en un socavón. Foto de Teodosio Barreto y Honorato Huamani (Morococha, 1989, archivo TAFOS PUCP).

La etnografía de Absi (2005, pp. 185-195), sobre los mineros cooperativistas en Potosí (Bolivia) a mediados de la década de 1990, muestra un muy similar patrón de provisión rutinaria y extraordinaria de comida a la montaña que está siendo minada. Los mineros mascan coca, toman algo

de alcohol y fuman cigarros todos los días durante el descanso entre turnos en el lugar del socavón donde se ubica la escultura del *tío*. Adicionalmente, cada viernes se da una *ch'alla* en la que se solicita la colaboración a largo plazo de este. En esta se da una mayor profusión en el consumo de alcohol que marca no un descanso, sino el fin de la jornada y que se extiende fuera de la mina (Absi, 2005, p. 166). Al igual que en los otros contextos, también se lleva a cabo ofrendas complejas en dos momentos importantes del año. El 1 de agosto se hace un sacrificio de una llama al mediodía y la quema de una ofrenda de comida en la noche que tienen como principal destinatario a la *pachamama* (Absi, 2005, p. 167). En carnavales, se hace «la *ch'alla* de los parajes y herramientas de trabajo el jueves de Compadres, para los hombres; el jueves de Comadres para las *palliris* y la *ch'alla* de los ingenios el lunes de Carnaval» (Absi, 2005, p. 164).

De forma similar al *lluqi-paña despacho* de Japu o al *despacho tierra* y *despacho alcanzo* de Juan de Dios, en el que el primer componente de la ofrenda de comida es destinada para las *pachamamas* o tierras y el segundo, para las montañas, *apus* o ángeles⁷, las ofrendas complejas que se hacen en contextos de minería de socavón están dirigidas a seres femeninos y masculinos. Los primeros son comida para la *pachamama* (la madre tierra local), que en muchos casos también está asociada a una Virgen local; y los segundos, a un ser que usualmente es llamado «el dueño de la mina» y que se presenta en sueños o en los socavones mismos como un hombre pequeño con cuernos, ojos rojos y a veces un gigantesco pene. En las minas subterráneas peruanas se le conoce como *muki* o *supay muki* (Salazar-Soler, 2006) y en las minas bolivianas es conocido como el *supay* o *tío* (Absi, 2005; Nash, 1979). El *tío*⁸ boliviano y, con menos claridad, el *muki* peruano tienen semejanzas con el diablo católico.

⁷ Ver el capítulo III, titulado «Los *ruwales* son parientes».

⁸ Las esculturas del «*tío*», hechas de la misma sustancia que el *ruwal* que está siendo explotado por la minería, es un equívoco que articula mundos. A través de consustancialidad e indexicalidad, es el *ruwal* mismo; a través de iconicidad, es una representación del diablo cristiano.

Si bien en muchos casos las montañas son asociadas con seres celestiales como los cóndores o los ángeles (ver Abercrombie, 1998; Gose, 2008), el *tío* y el *muki* asocian al *ruwal* no solo con lo subterráneo, sino también con el diablo. Taussig (1980), reinterpretando la etnografía de Nash (1972), propone, en relación a esta oposición, que el trabajo agrícola está organizado alrededor del intercambio de dones y la moral de la reciprocidad, de modo que las personas no se encuentran alienadas de su fuerza de trabajo. Debido a esto, en contextos agrícolas, la relación entre los seres humanos y lo que denomina los «espíritus de la naturaleza» es una relación de relativa armonía en el que estos últimos son benignos. Por el contrario, en la minería subterránea, las personas trabajan por un salario y se encuentran alienadas tanto de su fuerza de trabajo como del mineral que extraen, que es transformado en mercancía para el mercado internacional. A pesar que los mineros negocian sus relaciones con el *tío*, el «espíritu dueño de la mina», a través de una constante y también extraordinaria provisión de comida, este tiende a ser malévolo y con frecuencia les quita la vida. Los mineros que crecieron en un mundo social organizado por la reciprocidad y la economía del don y que aún no están del todo familiarizados con el fetichismo de la mercancía, experimentan su lugar en la industria minera y el intercambio capitalista como antinatural y perverso. Así, para Taussig (1980), el *tío* se constituye como la forma culturalmente particular en el que los trabajadores mineros andinos fetichizaron esta maldad.

Sin embargo, tal como lo señala Sallnow (1989, p. 219), a lo largo de la historia han existido muchos otros contextos en los que el trabajo y la producción de poblaciones andinas, que se han llevado a cabo en condiciones muy duras, han sido intercambiados por salarios y mercancías sin haber emergido fetichismos asociados con el diablo (ver también Platt, 1983). Adicionalmente, el contraste que hace Taussig entre el *apu* y el *tío* es exagerado. Todos estos seres son moralmente ambiguos, con la capacidad material para dar o quitar la vida, y todos tienen apetitos voraces cuando no son alimentados apropiadamente. Además, se debe notar que no solo

el *tío* es quien puede devorar a los mineros, sino también la *pachamama*, o inclusive una Virgen u otro ser femenino como Juana Tintaya en Julcani, que emerge como el *muki* mismo o como su pareja:

Algunos pretendían que Juana Tintaya es la forma que adopta el muqui cuando sale a la superficie en búsqueda de vidas humanas. Otros decían que es la compañera del muqui, una mujer de bello rostro pero que, como el muqui, pertenece al mundo subterráneo y no sale sino para robar niños o tomar vidas humanas (Salazar-Soler, 2006, p. 174).

En lugar de pensar en el *apu* y el *tío* (o el *wamani* y el *muki*) como espíritus radicalmente distintos, es más esclarecedor entenderlos como la montaña y la montaña-mina, como *ruwales*; es decir, como seres materiales cuyos cuerpos son afectados por la minería. Como señala Salazar-Soler (2006, pp. 182, 184-186), en los contextos mineros de Huancavelica, el *wamani* comparte atributos similares con el *muki* —fundamentalmente ambos son propietarios de los metales— y, más aun, en muchos contextos, ambos términos son utilizados indistintamente. Es más productivo entender al ser de los socavones de tipo diabólico como una forma de presentación alternativa del *animu* del *ruwal* afectado por la minería, que puede ser toda la montaña o parte de esta que emerge como un *ruwal* distinto con un nombre particular de acuerdo a la estructura fractal de estos seres explicada previamente⁹.

Como mencioné anteriormente, el argumento de Taussig se basa en que campesinos que habitualmente trabajan a través de arreglos de reciprocidad (positivos) ingresan a relaciones de producción capitalista estructuradas por el fetichismo de la mercancía. Al no vivir en un mundo mediado por este fetichismo, los mineros atribuyen su alienación a la maldad del *tío*. A diferencia de Taussig, mi posición es más bien que la maldad que experimentan los mineros en su trabajo en los socavones tiene

⁹ Sobre la estructura fractal de los *ruwales*, ver el punto 6 del capítulo III, titulado «Descendencia, materialidad, sacralidad».

más bien que ver con un problema de propiedad del mineral extraído en condiciones de trabajo extremadamente peligrosas (ver foto 45).

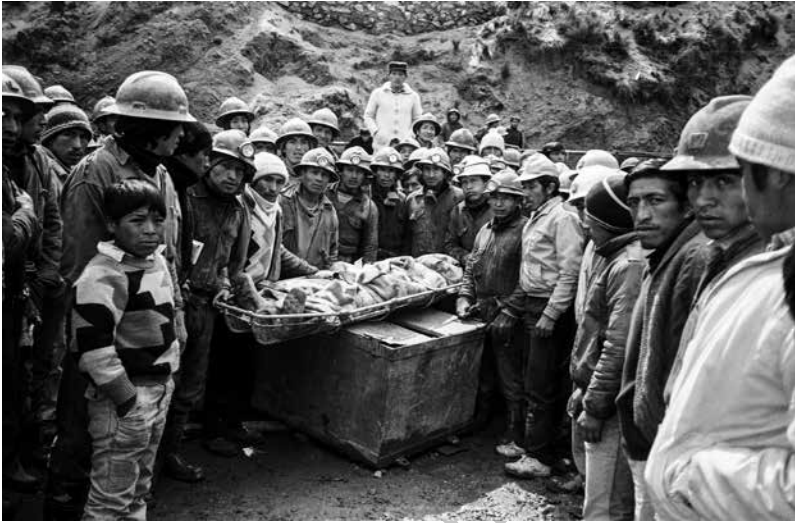


Foto 45. Cuerpo de un trabajador fallecido en un accidente dentro del socavón. Foto de Teodosio Barreto y Honorato Huamani (Morococha, 1989, archivo TAFOS PUCP).

El argumento de Taussig se basa en el primer volumen de *El Capital* de Marx (1975[1867]), que presta atención principalmente a dos factores del modo de producción capitalista: el capital y el trabajo. Sin embargo, al final del tercer volumen, Marx (1975[1894]) incluye un tercer factor fundamental: la tierra. Aquí la tierra corresponde a los «recursos naturales», entendidos no como cosas, sino como relaciones sociales. Se trata de cuestiones de derechos de propiedad y de la política alrededor del acceso a los recursos naturales (Coronil, 1997, pp. 56-66; Lefebvre, 1991, pp. 324-326). Más que un problema alrededor del fetichismo de las mercancías, se trata de un problema sobre la propiedad de los recursos naturales —esto es, de los *ruwales* en sí mismos— que está en juego en las maneras cómo los mineros bolivianos se relacionaban con el *tío*.

La diferencia fundamental con lo elaborado por Marx consiste en que son los *ruwales* mismos, antes que los seres humanos, los propietarios últimos de lo que se entiende como los «recursos naturales» que son sus cuerpos. Desde mundos andinos que exceden la constitución moderna, cualquier uso de los «recursos naturales» supone previamente una negociación con los *ruwales* involucrados. Todo tipo de ofrenda de comida tiene que ver con esta cuestión.

El proceso de extracción del mineral, al perturbar el cuerpo del *ruwal*, es lo que ocasiona el peligro para los trabajadores. Nótese que la atribución de accidentes a la agencia de los *ruwales* no se contradice con las explicaciones que se pueden elaborar mediante, por ejemplo, la física. Tanto si se explica a través de la física o mediante la cólera de la montaña-mina, la principal causa es un tipo de negligencia humana en el proceso de extraer el mineral. Ya sea que la minería consume el cuerpo de estos seres o que consista en cosechar lo que estos producen, esta perturba directamente sus cuerpos, mortificándolos y produciéndoles hambre. Esta mortificación es la fuente de lo que Taussig (1980) interpreta como su maldad.

Es obvio que la minería subterránea afecta directamente la fertilidad de estos seres. Esto se puede ver claramente en los muchos relaves expuestos cuyos productos químicos y metales pesados se filtran directamente en los cursos de agua, lagos y ríos. Aún cuando este daño es evidente, no he encontrado alguna mención en las etnografías en que se sugiera explícita o implícitamente que la minería de socavón haya ocasionado la muerte de estos seres.

2. LOS MUNDOS DE LAS RECIENTES MINAS DE TAJO ABIERTO

La minería en el Perú registró un crecimiento impresionante desde fines de la década de 1990 hasta aproximadamente el año 2013, en lo que se ha venido a llamar el «superciclo» de las industrias extractivas (Ávila, 2016). Por ejemplo, entre 1993 y 1997, la superficie asignada a la exploración minera creció de 4 millones a 24 millones de hectáreas (De Echave, 2005,

p. 10). Esto ha venido sucediendo por los elevados precios de los metales durante el superciclo, así como por los incentivos a las inversiones en minería dados por el marco legal y un sostenido apoyo político desde el ejecutivo a partir de las reformas neoliberales de los años noventa (Bebbington & otros, 2008; Bury, 2005). De acuerdo a estadísticas, para el año 2012, la minería representaba el 60% de las exportaciones peruanas, el 16% de los ingresos tributarios del Estado y el 10% del producto bruto interno del país (Instituto Peruano de Economía, 2012, p. 8). En los últimos veinte años, regiones como Cajamarca y Áncash, que no se caracterizaban por una importante presencia de actividad minera, hoy tienen en sus territorios grandes minas a tajo abierto. Algo similar se puede decir de regiones como Cusco y Apurímac que ahora tienen grandes proyectos mineros a tajo abierto como Tintaya (operación estatal privatizada en los años noventa que se encuentra en fase de cierre), Antapaccay, Constancia o Las Bambas.

Existe una gran diferencia entre los mundos sociales descritos en las etnografías sobre la minería de socavón (Nash, 1979; Salazar-Soler, 2006) y los de la reciente minería a tajo abierto —que discuto a partir de mi propio trabajo (Salas, 2008)—. Como es ya bien sabido, como consecuencia de la tecnología que se emplea en las recientes operaciones a tajo abierto comparada con aquella de las operaciones mineras de socavón, en las primeras se requieren trabajadores mucho más especializados, pero en mucho menor número que en las segundas. Los salarios y las condiciones de trabajo son, por lo general, dramáticamente mejores en las recientes minas a tajo abierto comparados con las operaciones subterráneas descritas por Nash y Salazar-Soler. Dada la especialización requerida por los trabajadores en las recientes minas a tajo abierto, es raro que estos provengan de las comunidades vecinas a la operación a no ser que sean previamente capacitados. En los pocos casos en los que esto sucede, debido a los altos salarios, dichos trabajadores tienden a dejar de vivir en las comunidades vecinas a la mina y migran a ciudades donde pueden pagar por mejores servicios educativos, de salud y otros para sus familias.

Debido a estos factores, es muy limitada la presencia de trabajadores que provengan de las comunidades vecinas en las recientes operaciones de tajo abierto (Salas, 2008, pp. 186-195).



Foto 46. Campamento Yanacancha y botaderos de material no minable, tras los cuales se encuentra el tajo de Antamina. Este es un campamento cerrado solo de trabajadores donde no se encuentran sus familias. El campamento es cerrado en el sentido que, a diferencia de los antiguos campamentos mineros, las comunidades vecinas no tienen interacción fluida con las personas que habitan en este y tampoco este ofrece servicios urbanos a la población circundante. Foto del autor (Yanacancha, 2000).

Antes del superciclo de la minería que empezó a fines de los años noventa, el campamento de los trabajadores de minas subterráneas era típicamente un pueblo en el que vivían permanentemente tanto los trabajadores como los ingenieros con sus respectivas familias. En ellos, la compañía minera proveía servicios como educación primaria y secundaria, puesto de salud u hospital, electricidad, agua e inclusive vivienda. El campamento minero

se constituía también como un mercado para la zona rural aledaña donde se podía comprar mercadería que no se producía en la zona, así como vender la producción agropecuaria local. El campamento minero de la mina de socavón era un enclave altamente disciplinado por la compañía que gozaba de servicios urbanos, en medio de un espacio rural alto andino (ver Ballard & Banks, 2003, p. 292, para patrones similares en otras regiones en el mundo).



Foto 47. Un camión Caterpillar 793C —irónicamente apodado «Tico»— que tiene más de 200 toneladas métricas de capacidad de carga. Este tipo de camiones trabaja las 24 horas a cargo de dos choferes, cada uno con un turno de 12 horas. Estos camiones y, en general, la tecnología asociada a las recientes minas de tajo abierto permiten un movimiento de material por número de trabajadores radicalmente superior a aquel correspondiente a las minas de socavón. Foto del autor (Yanacancha, 1999).

Los campamentos de las recientes operaciones a tajo abierto son muy diferentes en tanto están restringidos exclusivamente a los trabajadores.

Se les suele llamar «campamentos de solteros» no porque los trabajadores efectivamente sean solteros, sino porque sus parejas y familias no se encuentran presentes en este. En estos campamentos, los trabajadores tienen períodos de trabajo relativamente cortos seguidos de períodos similares de descanso. Por ejemplo, un operador de un equipo pesado minero trabaja diez días (los primeros cinco en el turno diurno y los otros cinco en el turno nocturno) por diez días de descanso. Otros trabajadores, cuyas jornadas diarias son más cortas y que no tienen jornadas nocturnas, trabajan catorce días por siete días de descanso. Para los días de descanso, la compañía provee de transporte para los trabajadores de modo que vayan a las ciudades donde residen sus familias. Estos esquemas de trabajo son llamados «*Fly-in/fly-out*» y están presentes en muchas operaciones en el mundo (ver Gerritsen & MacIntyre, 1991, p. 41).

Estos campamentos también son conocidos como «campamentos cerrados» en la medida que el acceso a este se encuentra restringido y bajo permanente vigilancia. Debido a esto, los trabajadores de la minera no interactúan con la población de las comunidades vecinas a la operación y el campamento no se constituye en un mercado para la población local ni ofrece servicios urbanos para esta. Mientras que en las minas de socavón las relaciones entre la comunidad local y la empresa minera se llevaban a cabo, en gran medida, a través el sindicato de trabajadores, en las nuevas minas a tajo abierto estas relaciones se concretan a través de los representantes de estas y las autoridades de las comunidades (Salas, 2008, pp. 186-195; ver también Helfgott, 2013).

Debido al origen heterogéneo de los trabajadores, la ausencia o mínima presencia de trabajadores locales, la rigurosa disciplina en el trabajo y los elevados estándares de seguridad presentes en las recientes minas a tajo abierto, prácticas como las ofrendas de comida e inclusive el cotidiano mascado de coca están ausentes. Este último e inclusive el consumo de mate de coca, por ejemplo, están explícitamente prohibidos en Antamina, pues los exámenes aleatorios para detectar consumo de drogas que se

realizan a los trabajadores dan positivo para cocaína incluso si solo se ha masticado hojas o tomado recientemente un mate de coca.

Si bien los campamentos de las antiguas minas de socavón eran espacios fuertemente jerarquizados entre ingenieros, funcionarios y trabajadores, los de las recientes a tajo abierto marcan un tipo de diferenciación social aún más fuerte (ver foto 46). La diferencia más drástica que se encuentra en el mundo social de los campamentos cerrados es aquel entre quienes están dentro y quienes están fuera del campamento. Dentro de este, se tiene acceso a casi cualquier servicio urbano (electricidad, agua potable, servicios de salud, calefacción, teléfono, internet, televisión por cable, etc.); mientras que, fuera del mismo, la mayoría (sino todos) estos servicios son inexistentes. Visto desde la perspectiva de una economía de subsistencia de pastores de punas, el campamento cerrado es un espacio marcadamente lujoso (Salas, 2008).

Toda esta configuración social en las recientes minas a tajo abierto tiene como consecuencia que las prácticas que median las relaciones entre los seres humanos y el *ruwal* que está siendo minado no se lleven a cabo dentro del campamento ni de la mina misma. Mientras que estas prácticas de provisión de comida están ausentes dentro de la operación y el campamento, se llevan a cabo en las comunidades vecinas a la operación.

La tecnología de la minería a tajo abierto supone una alteración tan grande de la configuración del paisaje que resulta obvio que las montañas o tierras minadas están siendo destruidas. En claro contraste con las operaciones subterráneas, la minería a tajo abierto literalmente consiste en remover de manera sistemática gran parte o la totalidad de montañas enteras. La minería a tajo abierto consiste en procesar los cuerpos de las montañas, acumulando en botaderos todo el mineral que no contiene la suficiente concentración de metales, moliendo y procesando en una planta concentradora las rocas que contienen metales, extrayéndolo y acumulando el residuo de mineral y productos químicos en presas de relave. En otros casos, el material arrancado de la montaña es acumulado en nuevas montañas artificiales donde se les aplica agentes químicos

para así obtener los metales por lixiviación¹⁰. Por ejemplo, Yanacocha, la segunda mina de oro de lixiviación más grande del mundo, que opera en Cajamarca desde 1993, ha alterado radicalmente el paisaje de por lo menos 5000 hectáreas (Apoyo, 2009, p. 2).



Foto 48. Laguna Antamina a inicio de los trabajos de preparación del tajo abierto. Comparar con la foto 49. Foto del autor (San Marcos, Áncash, Antamina, 1998).

En el marco de esta estructura de relaciones entre, por un lado, la operación y el campamento minero y, por otro, las comunidades vecinas, así como las características radicalmente distintas de las relaciones entre la actividad minera y la montaña minada, las prácticas a través de las cuales las comunidades vecinas experimentan la relación entre la montaña y la actividad minera se tornan invisibles dentro del campamento y de la operación. Tal como expliqué previamente, en la minería de socavón las

¹⁰ «La lixiviación es el proceso para extraer metales preciosos [...] a partir de colocar el material mineralizado en una pila sobre una plataforma (pad) y rociándola con un disolvente como cianuro o ácidos» (Kumar & Murphy, 2012; traducción mía).

prácticas de provisión de comida a la montaña-mina se llevaban a cabo en el mismo socavón, en muchos casos financiadas por las mismas compañías, y los ingenieros y representantes de la compañía participaban o por lo menos estaban expuestos a estas. En contraste, en las recientes minas a tajo abierto estas prácticas están totalmente ausentes y el personal minero, que no se relaciona con las comunidades vecinas, no se encuentra expuesto a las prácticas de relacionamiento con las montañas que llevan a cabo las comunidades vecinas.



Foto 49. Vista parcial del tajo abierto de Antamina. Foto del autor (San Marcos, Áncash, 2002).

Esto tiende a ocurrirle incluso a los representantes oficiales de la compañía que están en constante interacción con los miembros de las comunidades vecinas. Mientras trabajé como oficial de relaciones comunitarias para el proyecto minero Antamina en Áncash, cuando tenía la oportunidad, solía preguntarles a los miembros de las comunidades vecinas a la operación cómo entendían las relaciones entre la compañía minera y las montañas. La gran mayoría de sus respuestas consistían eran comentarios alrededor de Contonga, una mina de socavón que estuvo en operación hasta fines de los años ochenta y que se encontraba abandonada a fines de los años noventa (ver Salas, 2002 y foto 43). Sin embargo, no se dieron situaciones en las que ellos se refirieran a las montañas en tanto *ruwales* interviniendo en las relaciones entre la compañía minera Antamina y la comunidad. Esto, sin embargo, no debería ser entendido como una evidencia de que las montañas, en tanto *ruwales*, están ausentes en las prácticas de estas comunidades. Recientes investigaciones etnográficas llevadas a cabo muy cerca de Antamina registran una gran diversidad de prácticas relacionadas con *ruwales* (ver Venturoli, 2011). Esta ausencia de referencia a las montañas y tierras en tanto agentes más bien se explica por cómo mi rol como representante de la empresa minera participaba en la configuración de los marcos en los cuales yo interactuaba con los miembros de la comunidad. Estos marcos de interacción que emergían entre miembros de la comunidad y representantes de la compañía presuponían la exclusión de los *ruwales* en la interacción. Esto supone que, no necesariamente siendo un conocimiento explícito, sino más probablemente estando implícito en las prácticas previas de interacción con autoridades y con profesionales urbanos, y así inscrito en su habitus político, los miembros de la comunidad sabían que las referencias a *ruwales* en las interacciones con los representantes de la compañía minera probablemente iban a debilitar su capacidad de negociación política.

Esto es similar a cómo muchas personas, tanto en el campo como en la ciudad, al preguntárseles por cuestiones relativas a *ruwales* en contextos políticamente más neutrales, acceden a hablar de estos, pero típicamente

abriendo un marco en el cual estas narrativas son marcadas como creencias y son desasociadas del hablante. Esto se hace diciendo, por ejemplo: «Antes la gente tenía esas creencias», «los antiguos contaban esas leyendas», «dicen que antiguamente». El siguiente fragmento de una narración de Vidal Vivar, entonces de 75 años, sobre conflictos entre *wamanis* en Chacayán (Cerro de Pasco) es ilustrativo: «En esa fecha ellos tenían poder, pero ahora ya no dan mucha importancia en la comunidad, sobre todo los jóvenes, por haber sido una creencia antigua, la fe hace, pero ahora las gentes se han vuelto incrédulas, antes todos tenían fe en los wamanis [...]» (Domínguez, 2003, p. 42).

Sin embargo, típicamente, conforme avanza la conversación, van emergiendo nuevos marcos en los que las personas narran no solo sus creencias, sino que empiezan a usar marcadores en los que lo narrado no puede ya ser solo creencia, sino como experiencias de otros, pero también propias, en los que estos seres emergen como agentes en el mundo. Esto mismo explica que los miembros de las comunidades vecinas a Antamina se refirieran a *ruwales* en relación a la pasada operación de la mina Contonga, pero no a la contemporánea de Antamina.

Estos marcos de interacción con agentes foráneos en los que no emergen los *ruwales* están marcados por una ontología política particular. Son contextos en los que las relaciones de poder de la ciudad letrada hispanohablante, del profesional, de la sociedad dominante sobre la sociedad rural quechuahablante, con poca educación formal y en muchos casos iletrada, han moldeado los marcos de interacción en contextos de negociación política de tal modo que, para ser tomados en cuenta como interlocutores legítimos por los miembros de la sociedad hispanohablante dominante, los quechuahablantes no solo tienen que hablar en castellano, sino que también deben omitir toda referencia a los *ruwales*, en tanto estos exceden a la constitución moderna¹¹.

¹¹ Si bien estos marcos moldean muchas de estas interacciones, también se vienen dando procesos en los cuales estos marcos están siendo cuestionados, como lo sostiene De la Cadena (2010).

En marcos en los cuales pude interactuar con miembros de comunidades vecinas a otros proyectos mineros sin ocupar la misma posición estructural, se daban casos en los que emergían *ruwales* y no necesariamente porque yo hubiera preguntado por ellos. Por ejemplo, en el año 2000, como parte de una visita a Yauri y la mina a tajo abierto Tintaya (Espinar, Cusco), tuve una conversación con el gerente de una microempresa comunal que daba algunos servicios a la compañía minera. El contexto mayor estaba caracterizado por protestas y negociaciones entre la comunidad y la minera alrededor de los reclamos de las comunidades vecinas a la operación de Tintaya por impactos sociales y ambientales negativos que terminaron en importantes acuerdos en 2003 (Durand, 2009; Scurrah, 2008).

Ya al final de una conversación sobre cómo se organizaba la microempresa y cómo estaba articulada con la minera, indagué si es que el proveer de servicios a la mina tenía influencia en la actitud del gerente en relación a la compañía minera. Le pregunté si creía que el trabajo que había logrado llevar adelante con la compañía minera mostraba que esta podía ser un buen vecino. Su respuesta fue breve y tajante: «La compañía [minera] no nos da trabajo; el cerro nos da». Con esta breve respuesta, estableció claramente su posición, deslegitimando de plano cualquier narrativa que adscribiera a lo que se llaman «buenas prácticas» de la compañía minera aquello que se pudiera caracterizar como efectos positivos de la minería en la comunidad local. Los puestos de trabajo de la empresa comunal se debían a la agencia del cerro y no a la buena voluntad de la compañía minera.

La afirmación del gerente de la microempresa puede interpretarse de dos formas. Asumiendo que el cerro está vivo a pesar de la magnitud de tajo abierto que le ha arrebatado una gran parte de su cuerpo, su agencia es la que hace posible los puestos de trabajo asociados a la microempresa comunal. Otra posible lectura es que el cerro ya esté muerto y que la compañía minera se dedique a procesar un cadáver. A través del mercado que permite transformar el concentrado de mineral en dinero, parte del

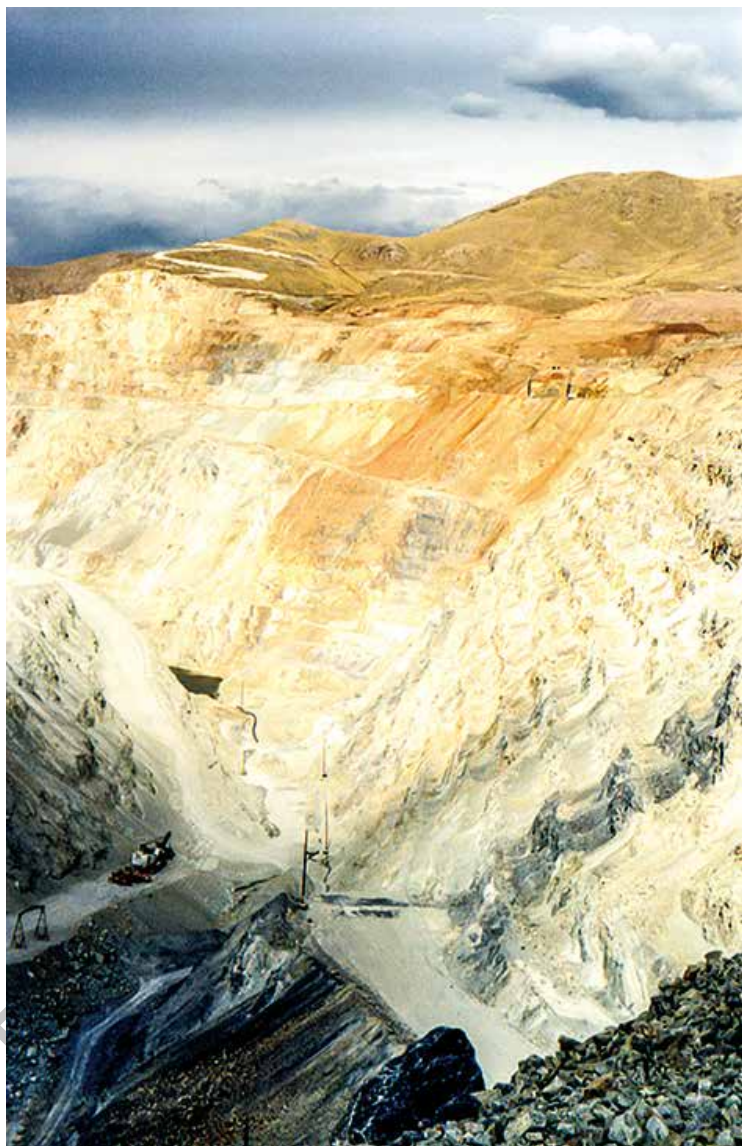


Foto 50. Visión parcial de un tajo abierto de Tintaya. Foto del autor (Espinari, 2000).

cuerpo del cerro es el que permite que existan los puestos de trabajo de la microempresa comunal como que se pueda disponer de fondos de desarrollo para la comunidad. En este último escenario, es la comunidad la que puede obtener beneficios a través de protestas y negociaciones con la compañía minera sobre cómo deben repartirse los beneficios obtenidos del sacrificio del cerro.

3. OPONIÉNDOSE A LA MINERÍA

Son muchísimas las montañas que han sido minadas a través de socavones o tajos abiertos. Sin embargo, existen también muchas narraciones de montañas que han rechazado la minería. Por ejemplo, don Fidel Ibarra narra cómo un cerro muy poderoso de Huánuco, el caballero Rondoní, rechazó ser minado:

Tú eres zonzo [*Wagurunchu*] que dejas sacar tu plata aunque eres más blanco que yo... así se comunican [los cerros] para impedir su riqueza. Por eso, cuántos exploradores han ido a Rondoní pero no han podido. Cavaban la mina pero ahí mismo aparecía agua y nunca pueden, también [a]parece rayo, intempestivamente, un *upa* rayo [a] parece; comienza a neblinarse, se pierde el camino; por eso hasta ahora nadie puede explotar, muy difícil es, sale mucho agua, esta rodeado por 12 lagunas. Patrón de las lagunas y de las minas es el caballero Rondoní (Fidel Ibarra [65], en Domínguez, 2003, p. 38).

El caballero Rondoní recurre a su poder sobre el agua, el clima y su propia configuración («se pierde el camino») para impedir que los seres humanos puedan minarlo y extraer sus riquezas. Nótese la referencia nuevamente a la conversación entre cerros y a la competencia que hay entre ellos, así como a sus diferentes poderes y estatus, que incluyen marcadores étnico-raciales. Aquí también se puede recordar al cerro Yanajanka de Cerro de Pasco, mencionado al principio del capítulo, el cual, si bien fue explotado en el pasado, desde cierto momento ya no se deja minar y devora a todos quienes se acercan buscando hacerlo (Domínguez, 2003, p. 44).

Un caso diferente fue contado a Salazar-Soler (2006, pp. 180-181) durante su trabajo de campo a principios de la década de los años ochenta en Huancavelica:

Dicen que un día han aparecido expertos en el pueblo, dicen que han dicho «en esta tierra ha sabido haber mineral». «Denunciaremos», han dicho y han comenzado a traer maquinaria y han querido huequear, hueco por aquí, hueco por allá, todo el Aya Urqu. Han dicho «buen mineral hay aquí, nos quedaremos»; han sabido ir a Huancavelica a sentar denuncia, diciendo «botaremos esta gente de ahí para poner campamento». Pensionados han estado los runas, diciendo «ay como haremos, ya no tendremos ni chacritas para sembrar» [...]. Alcalde vara ha sabido ir a Huancavelica para reclamar diciendo «terreno comunal es». Dice que en el camino ha encontrado un hombre blanco con su poncho de vicuña que le ha dicho «yo soy tayta Wamani, sé que runa esta sufriendo». Dice «toma esta cajita, anda a Huancavelica, contrata abogado para litigio con la compañía minera». El vara ha abierto la cajita, puras piedras nomás ha sido [...]. Ha llegado y ha hecho contrato con abogado y ha sacado la cajita y ha sabido estar llenita de purito oro, plata. Pero al momento del juicio runas han perdido, dicen que la compañía minera ha sabido comprar al juez. [...] Ya cuando ha llegado la compañía minera dice que se ha hecho oscuro, ha temblado la tierra, fuerte muy fuerte se han asustado los inges [ingenieros]. Pero han hecho hueco, nada han encontrado, el Aya Urqu estaba sequito, sequito. Tayta Wamani lo ha secado, había escondido el mineral dice más adentro para que los inges no lo encuentren (Salazar-Soler, 2006, pp. 180-181).

El *wamani* Aya Urqu, quien se presenta al alcalde vara con los atributos usualmente asociados a los hacendados¹², primero recurre a las instituciones del Estado de modo que a través de las autoridades comunales estas detengan a los ingenieros. Sorprende cómo, aun con el oro que el *wamani* Aya Urqu proveyó para el pago del abogado, el juicio haya sido

¹² Ver el capítulo anterior para una discusión sobre el fenotipo de los *ruwales*.

perdido por la comunidad. Quizás este oro debió ser usado directamente para «comprar al juez», aunque del relato se puede interpretar que, si bien la minera sabía cómo comprar al juez, la comunidad no. Ante las infructuosas gestiones en el juzgado, el *wamani* finalmente tuvo que utilizar su propia agencia, de forma similar, aunque con más espectacularidad que el caballero Rondoní, para hacer inútil la actividad minera.

Durante la década de los años noventa, como parte de las reformas neoliberales, se introdujo un marco legal ambiental acorde con las normas internacionales como parte de un esfuerzo por promover las inversiones en minería. No obstante, los aspectos sociales de la minería permanecieron en gran medida sin regular (Salas, 2008). El marco legal promovido en los años noventa dejaba que las relaciones entre las nuevas inversiones mineras y las comunidades donde se ubicaban los yacimientos se llevaran a cabo en gran medida sin la mediación de las instituciones estatales. Esto ha permanecido como una constante desde los años noventa y típicamente las instancias del gobierno central solamente intervienen en situaciones en las que los conflictos entre comunidades y compañías mineras ya se habían tornado violentos (Bury, 2005; Revesz & Diez, 2006). Dado este contexto, no sorprende que la actividad minera se haya convertido en la principal fuente de los conflictos sociales en el país: los «conflictos socioambientales» representaron el 50% de los 248 conflictos registrados por la Defensoría del Pueblo de Perú para el año 2010 (Defensoría del Pueblo, 2010, p. 6). Las cifras correspondientes para junio de 2012 fueron el 60% de 247 conflictos (Defensoría del Pueblo, 2012, p. 10) y 70% de 186 para abril de 2017 (Defensoría del Pueblo, 2017, p. 8).

Las fuerzas del Estado han venido respondiendo a estas protestas con alarmantes niveles de violencia. Durante el gobierno de Alan García (2006-2011), murieron 191 personas durante las protestas sociales (*La República*, 2011); por su parte, las cifras entre agosto de 2011 y febrero de 2015 correspondientes al gobierno de Ollanta Humala fueron de 55 muertos y 1457 heridos (Durand, 2015, p. 37). Estas cifras están asociadas a una serie de cambios legislativos que se dieron durante los

gobiernos de García y Humala, incluyendo autorizar la participación de las fuerzas armadas para controlar protestas, permitir el uso de armas letales en el control de protestas sociales, así como hacer inimputables a miembros de las fuerzas armadas y policiales que causen daños o muerte durante las protestas (ver Bajak & Briceno, 2012; *El Comercio*, 2014; Silva-Santisteban, 2012). Según un experto en tecnologías de defensa no letales de la Pennsylvania State University, no hay justificación para el uso de municiones letales para controlar protestas, añadiendo que esto «es producto de la ignorancia, la ausencia de voluntad política y un desprecio casi criminal por el valor de la vida humana» (Andy Mazzara, en Bajak & Briceno, 2012; traducción mía). Los enfrentamientos entre la policía y los ciudadanos que protestan también se han venido dando en contextos en los que aquella tiene convenios privados firmados con empresas mineras, lo que pone seriamente en cuestión la neutralidad de la fuerza pública (Durand, 2015, pp. 32-34).

Estas protestas están vinculadas con diversas preocupaciones que tienen las comunidades relacionadas a proyectos mineros. Algunas protestas tienen que ver con demandas sobre los territorios que utilizan las compañías para llevar a cabo sus proyectos mineros; otras buscan asegurar que las compañías contribuyan de manera importante al bienestar de las zonas aledañas a sus operaciones. Sin embargo, las preocupaciones más recurrentes pueden ser caracterizadas como ambientales y, en particular, reclamos relacionados a la potencial pérdida de las fuentes de agua (ver De Echave & otros, 2009).

Estas preocupaciones están construidas sobre una fuerte asociación de la minería con impactos ambientales negativos que están muy presentes en la sociedad en general. Frente a esto, las empresas mineras, los medios de comunicación alineados con ellas y, en algunas instancias, ciertas instituciones estatales hacen esfuerzos por distanciarse del desempeño ambiental característico de la gran mayoría de las minas del siglo pasado —a las que suelen calificar de «minería tradicional»—, asociando las recientes operaciones de tajo abierto con las últimas tecnologías que

permitirían prevenir impactos ambientales negativos, respetar los estándares ambientales internacionales y presentándose a sí mismas como «minería moderna» (Salas, 2008, pp. 383-385). No obstante estos esfuerzos, la imagen negativa de la actividad minera sigue estando presente y lamentablemente sus impactos negativos no son solo acontecimientos del pasado. Algunas operaciones mineras recientes son denunciadas una y otra vez por impactos ambientales negativos. Paradójicamente, ante el fin del superciclo, para incentivar las inversiones en minería se han dado una serie de cambios legislativos —que fueron conocidos como el «paquetazo ambiental»— que han debilitado la institucionalidad ambiental y flexibilizado los estándares ambientales a los que estaban sujetas las industrias extractivas (Machado, 2014, p. 25).

En este contexto de promoción de la minería desde las instituciones del Estado y de una alta conflictividad alrededor de proyectos mineros, la mayoría de los cuales son ahora a tajo abierto, las montañas y otros *ruwales* tienden a ser experimentados oponiéndose a nuevos proyectos mineros. Por ejemplo, desde el año 2007, existen fuertes rumores de la presencia de proyectos mineros en la zona del santuario del Qoyllurit'i (Ocongate). Este santuario, el centro de la peregrinación más importante de los Andes peruanos, está íntimamente relacionado con el nevado Qulqipunku y se encuentra relativamente cerca del Ausangate, sin duda el *apu* más importante de Cusco. La hermandad del Señor de Qoyllurit'i, que articula a cientos de grupos de danzantes y miles de devotos de toda la región, organizó en 2007 una protesta en contra la actividad minera en el área del santuario. La protesta paralizó el centro de la ciudad y tuvo como sus principales protagonistas a cientos de danzantes que marcharon en sus trajes de danza devocional. Esto desde ya daba una peculiaridad inusual a esta protesta que fue apoyada abrumadoramente por la prensa escrita, radial y televisiva regional (ver foto 51).



Foto 51. Protesta contra las actividades mineras en las zonas aledañas al santuario del Señor de Qoyllurit'i, el 18 de enero de 2016. Esta marcha fue organizada por la Hermandad del Señor de Qoyllurit'i y el Consejo de Naciones Peregrinas. La protesta paralizó gran parte de la ciudad debido a que los danzantes, organizados por sus naciones, vestidos con su atuendo ceremonial y acompañados de música, marcharon desde diferentes entradas a la ciudad convergiendo todos en la plaza de armas. En la foto, se ve la entrada de la hermandad y de los danzantes de las naciones Quispicanchis, Canchis y Paucartambo a la plaza de armas. Una protesta muy similar fue llevada a cabo en 2007 (ver Salas & Diez, 2018). Foto del autor (plaza de armas de Cusco, 2016).

Entre quienes acudieron a la protesta, se encontraba Nazario Turpo, hijo de Mariano Turpo¹³ y reconocido conocedor de las prácticas que median las relaciones entre los seres humanos y los *ruwales* poderosos, en especial el *apu* Ausangate. En ese contexto, habló con Marisol de la Cadena, a quien le explicó que participaba en la protesta para proteger los pastos de su comunidad, pero también porque:

¹³ Ver punto 4 del capítulo IV.

[...] el Ausangate no permitiría una mina... en una montaña sobre la cual el tenía autoridad. Ausangate se enfurecería y podría inclusive matar gente. Para prevenir este desenlace la mina debía detenerse [...]. La motivación de Nazario para participar en la protesta era prevenir la ira del Ausangate (De la Cadena, 2010, p. 339; traducción mía).

De acuerdo a Nazario Turpo, el *apu* más importante de la región se encontraría claramente opuesto a la actividad minera. La protesta entonces sería un intento de llamar la atención a las instituciones estatales para evitar un enfrentamiento entre la agencia del Ausangate y la de quienes buscaban llevar a cabo actividades mineras en las inmediaciones del santuario de Qoyllurit'i.

Las protestas contra la minería que se llevaron a cabo en Puno en 2011 fueron muy complejas, respondiendo a una variedad de tensiones en diferentes partes de la región (ver Cavero, 2014). Como parte de ese complejo escenario, se dio el reclamo de las comunidades aymaras de Yunguyo que se oponían a una concesión minera que incluía al *apu* Khapia y que fue criticada por el entonces presidente García en la entrevista citada al principio de este capítulo. Como consecuencia de estos reclamos y protestas, la minería se ha mantenido alejada del *apu* Khapia. El gobierno central terminó reconociendo su especial estatus, aunque lo hizo a través de formas aceptables dentro de la constitución moderna, incluyéndolo dentro de un «área natural protegida» debido a su biodiversidad, protegiéndolo en tanto «naturaleza», y también inscribió el área dentro del registro de «patrimonio cultural nacional» debido a los sitios arqueológicos presentes en la zona, protegiéndolo en tanto «cultura» (Normas legales, 2011a, 2011b). El caso del *apu* Khapia es uno de los que más claramente muestra la creciente referencia —y lo que puede interpretarse como intervención— de *ruwales* en protestas socioambientales desestabilizando la política asumida como restringida a los seres humanos (De la Cadena, 2010). Este caso también muestra cómo la protección del Khapia finalmente solo pudo ser legitimada desde el Estado dentro de los términos de la dicotomía naturaleza-cultura,

tal como tanto las declaratorias de área natural protegida y patrimonio cultural como las críticas del entonces presidente García —recurriendo a lo sobrenatural— lo muestran con claridad.

4. EQUÍVOCO Y ESTRUCTURA DE LA COYUNTURA

Sin embargo y más allá de los casos del Ausangate y del Khapia, las preferencias y alianzas políticas de las montañas están lejos de ser experimentadas como claramente establecidas. Ellas dependen de las relaciones y los distintos intereses en juego en una coyuntura particular en la que distintos mundos copresentes están articulados por equívocos. Estas situaciones están dadas por lo que llamo la «estructura coyuntural del equívoco». Esta es una combinación del concepto de «estructura de la coyuntura» de Sahlins (1985) con aquel de «equívoco» de Viveiros de Castro (2004) discutido en la introducción. A través de la «estructura de la coyuntura», Sahlins busca ir más allá de la oposición entre estructura y evento, en tanto este último es tal solamente a través de la estructura desde la cual es interpretado. «Por “estructura de la coyuntura” quiero decir la actualización en la práctica de categorías culturales en un contexto histórico específico expresado en las acciones interesadas de los agentes históricos, incluyendo la microsociología de su interacción» (Sahlins, 1985, p. xiv; traducción mía). Una particular «estructura coyuntural del equívoco» viene a ser un evento estructurado de tal modo que mantiene el equívoco invisible o lo torna evidente; por ejemplo, a través de un conflicto abierto. Viveiros de Castro (2004) justamente menciona como un ejemplo de equívoco la muerte del capitán Cook a través del análisis de Sahlins (1985). Este personaje encarna un equívoco, pues en el mundo de los ingleses es el capitán Cook, mientras que en el de los hawaianos es Lono. La estructura coyuntural (el retorno a Hawai) de este equívoco (Cook/Lono) explica su asesinato¹⁴.

¹⁴ Para una presentación más detallada de Cook/Lono como equívoco, ver el punto 4 de la «Introducción».

Existen estructuras coyunturales de equívocos en las cuales se da un claro conflicto entre mundos. Es en estas circunstancias donde un equívoco se puede hacer patente y público. Sin embargo, en muchas otras estructuras coyunturales del equívoco esto no sucede y la cosmopolítica en juego permanece invisible, confinada a las sombras de lo político (De la Cadena, 2010).

Dependiendo de estas estructuras de coyuntura particulares en las cuales intervienen los intereses situados de los actores involucrados, no siempre las montañas son experimentadas oponiéndose a la minería y el equívoco entre montaña y *ruwal* puede mantenerse invisible para todos. Un caso ilustrativo son las distintas posiciones respecto a los reiterados rumores acerca de la presencia de mineros en la comunidad de Japu, rumores similares a aquellos presentes en muchas comunidades rurales en la región. Mientras hacía trabajo de campo en Japu, tuve la oportunidad de preguntar informalmente sobre estos temas a varios comuneros. Les preguntaba cosas como: ¿por qué la gente se preocupa tanto por los mineros si los *apus* son poderosos? y, siendo poderosos, ¿permitirían estos que los mineros entren y se lleven sus metales?, ¿acaso se dejarían minar así nomás?

Las respuestas a estas preguntas podían agruparse en dos tipos. El primero apuntaba a un conflicto interno en Japu. Seguramente los *apus* de Japu estaban muy molestos debido a que quienes se habían convertido al evangelismo —casi la mitad de la comunidad— ya no les hacían ofrendas de comida; es decir, ya no los respetaban. Debido a esto, los *apus* podrían haber estado considerando permitir que ingresen los mineros para castigar a los evangélicos. El segundo tipo de respuestas apuntaba más bien a las diferencias entre los comuneros con los ingenieros de mina. Aquí las respuestas se basaban en que, debido a que los ingenieros sabían mucho más que los comuneros, los primeros podrían hacer mejores ofrendas de comida que las que hacían los segundos. Debido a esta gran diferencia en la calidad de los despachos, estos *apus* podrían considerar permitir que los ingenieros lleven a cabo la actividad minera en ellos. Dependiendo de la sofisticación de los despachos, las montañas podrían evaluar qué les

convendría más y decidir establecer relaciones positivas con los mineros, dejando desprotegidos a los comuneros, menos sofisticados, que dependen de ellos.

El primer tipo de respuesta enmarca el comportamiento potencial de los *apus* como una reacción a un conflicto interno entre diferentes facciones al interior de Japu alineadas en términos de la oposición católicos/evangélicos. En este caso, las montañas castigarían incluso a quienes seguían haciendo despachos debido a su cólera frente a los evangélicos que les habían perdido respeto¹⁵. La segunda respuesta enmarca la potencial actitud favorable que tendrían las montañas con los ingenieros, sobre la base de la sofisticación de sus despachos relacionada a jerarquías étnico-raciales del conocimiento entre profesionales hispanohablantes y campesinos quechuahablantes.

Debido a que no se dio una presencia efectiva de mineros en Japu, estos múltiples escenarios de conflictos y alineaciones posibles de los *ruwales* no pasaron de ser especulaciones. Dada esta estructura de la coyuntura, el equívoco lugares/*ruwales* permanecería invisible para quienes llegaran a Japu desde mundos dominantes. En contraste, la estructura de la coyuntura presente en las protestas que buscaban y lograron mantener la minería fuera del *apu* Khapia fue notablemente diferente. La estructura coyuntural de equívoco hizo que este emerja y articule un conflicto notorio y público, tanto así que inclusive ocasionó las declaraciones del expresidente García, citadas al principio del capítulo. Obviamente, esta notoriedad pública no necesariamente hizo que el conflicto se entienda en tanto equívoco articulando mundos, como las palabras del expresidente bien ejemplifican. Es notable que, si bien las comunidades de Yunguyo lograron que el Estado excluya la minería en el *apu* Khapia, esto no afectó el equívoco. El Estado

¹⁵ Es importante aclarar que los evangélicos no hacían despachos a los *apus* porque estos estaban asociados al diablo y no a Dios. En este sentido, los evangélicos no cuestionaban la agencia de los *apus*, sino sus alianzas en relación con Dios. Para una discusión extensa sobre la conversión evangélica y la relación con las montañas, ver Salas (2012b).

solo pudo hacer esto reconociéndolo como espacio natural y repositorio de restos culturales, pero no en tanto un *ruwal* poderoso.

Cerrando este capítulo, debe quedar en claro que existen muchos casos que no encajan en los dos tipos de minería que he venido comparando. Es obvio que las minas de socavón no han cesado de existir y que han existido minas a tajo abierto mucho antes del reciente *boom* minero. Por esto, dicha comparación debe ser entendida como una estrategia para mostrar contrastes y no como una tipología que abarca todos los posibles casos de articulación de minería con *ruwales*. Entre otras configuraciones, aquí se deja sin explorar las pequeñas operaciones mineras informales o semiformales que se llevan a cabo dentro de territorios de comunidades campesinas por los propios comuneros (pero ver Hirsch, 2017; Salas & Diez, 2018).

Las diferencias en los acuerdos sociales presentes en las minas de socavón y los correspondientes a las recientes minas a tajo abierto presentadas en este capítulo podrían explicar en parte la notable ausencia de referencias a seres como *apus*, *wamanis* o similares en la creciente literatura sobre los conflictos sociales relacionados con el *boom* minero (sin embargo, ver De la Cadena, 2010; Li, 2015). La ausencia de prácticas andinas de provisión de comida a los *ruwales* afectados por las recientes minas a tajo abierto encaja bien dentro de teleologías de modernidad que conciben la desaparición de las prácticas indígenas como un inevitable proceso de aculturación. Si bien estas prácticas ya no se encuentran en el corazón de las recientes operaciones mineras, esto no significa que estén desapareciendo. Despachos, *wilanchas* o *ch'allas* son prácticas plenamente contemporáneas que participan en la emergencia de mundos y de formas de enfrentar coyunturas particulares que afectan tanto a seres humanos como a *ruwales* que constituyen conjuntamente las sociedades andinas.

Los distintos contextos mencionados brevemente en este capítulo muestran cómo las montañas pueden ser experimentadas de múltiples formas en relación con la minería: oponiéndose abiertamente a las instituciones estatales, negociando sus relaciones con las compañías

mineras sin la intervención del Estado o tomando diferentes posiciones con respecto a las comunidades que dependen de ellas. Como lo demuestran los casos de elevados niveles de contaminación, como en Cerro de Pasco (Van Geen & otros, 2012), o el agotamiento de las minas de tajo abierto, la fertilidad de las montañas puede ser dañada gravemente y ellas mismas pueden ser destruidas por la minería.

Fondo Editorial PUCP

CONCLUSIONES

A lo largo del libro, he tratado de mostrar cómo los mundos andinos, en especial aquellos presentes en la región del Cusco (pero no solo estos), emergen a través de prácticas que cargan presuposiciones acerca de formas de provisión de comida y cohabitación. Las presuposiciones alrededor de estas, reproducidas en la práctica, median no solo la construcción de las relaciones de parentesco, sino también toda relación entre seres humanos: aquellas entre afines, entre amigos y conocidos, entre vecinos, o aquellas que articulan un colectivo como una comunidad campesina, un club o un barrio; inclusive aquellas que relacionan a los vivos con distintos tipos de muertos.

La socialidad que emerge a través de las relaciones de provisión de comida y de cohabitación es una en la que las relaciones de parentesco no están necesariamente articuladas por la procreación sexual y las relaciones de descendencia. Esto no quiere decir que la procreación sexual no sea importante, sino que está subsumida en la lógica de los patrones de provisión de comida y de cohabitación. Debido a que la procreación sexual y las relaciones de descendencia organizan el parentesco en el sistema legal, en las instituciones estatales en general y en las formas dominantes de disciplinar la sociedad, la gran mayoría de quienes viven en sociedades andinas está profundamente familiarizado con ambos sistemas que emergen de mundos copresentes, pero que se exceden mutuamente.

La preeminencia de la reproducción sexual y la descendencia como articuladoras esenciales del parentesco también está claramente presente en la producción de las disciplinas de conocimiento. El fuerte rol que juegan las referencias a los ancestros en la etnografía, la etnohistoria y la arqueología andinas puede entenderse, en gran medida, como un producto de asumir que la procreación sexual es la forma esencial de la construcción del parentesco humano. Este presupuesto tiene que ser revisado para lograr entender mejor las lógicas propias de las sociedades andinas pasadas y presentes.

Más allá de las relaciones entre seres humanos, las implicancias de esta socialidad son que las relaciones entre los seres humanos y los *ruwales* donde viven y trabajan, aunque no son exactamente iguales, están construidas sobre las mismas nociones a través de las cuales están establecidas las relaciones sociales humanas. En estos mundos, los seres humanos comparten sustancia con sus lugares de nacimiento de forma similar como lo hacen con sus padres humanos. Esta relación se mantiene gracias a una continua provisión de comida que un grupo de *ruwales* —lugares con nombre propio, agencia e intencionalidad— brinda a un grupo de seres humanos, quienes les corresponden proveyéndoles también comida de manera habitual. Así como la circulación de niños entre hogares puede reemplazar el parentesco que surge de las relaciones de descendencia a través de prácticas sostenidas de provisión de comida y cohabitación, también los seres humanos circulan a través del paisaje animado estableciendo, a través de prácticas que implican provisión de comida y cohabitación, nuevas relaciones con *ruwales* particulares.

Además de las relaciones que se establecen entre ellos, los seres humanos mismos emergen producto de relaciones con distintos *ruwales* sostenidas en el tiempo. Los seres humanos surgen como personas —en un sentido material y moral— a través de esta red de interacciones sociales con *ruwales*. Contribuyendo a la constitución material de los cuerpos humanos, proporcionándoles sustento donde viven y trabajan, observando y juzgando activamente la conducta moral humana, un grupo particular

de *ruwales* son padres y madres de un grupo concreto de seres humanos. Sin embargo, las relaciones entre seres humanos y los *ruwales* no deben ser asumidas como necesariamente positivas y armoniosas. Cuando algunos *ruwales* se sienten ofendidos, generalmente porque se encuentran hambrientos debido a la falta de provisión de comida, provocan desgracias, enfermedades, desventuras, llegando en extremo a transformar a los seres humanos en comida, devorándolos. Adicionalmente, los *ruwales* poderosos pueden ser arbitrarios y caprichosos, por lo que se debe prestar especial cuidado en cultivar su buena voluntad.

Es a través de las prácticas de provisión de comida y cohabitación que, en estos mundos andinos, los seres humanos se atribuyen agencia e intencionalidad unos a otros y a los *ruwales*. Los *ruwales* que tienen agencia e intencionalidad son aquellos que tienen nombre propio y que son alimentados habitualmente. De este modo, la atribución de agencia e intencionalidad no emerge de un conjunto de creencias abstractas, sino más bien de prácticas de cohabitación y de provisión de comida que están inscritas y se fundamentan en las peculiaridades de las interacciones cara a cara.

Recientes investigaciones antropológicas han venido expandiendo la etnografía más allá de los seres humanos en lo que se viene llamando «etnografía multiespecie» (Kirksey & Helmreich, 2010; Tsing, 2013), mostrando inclusive que todas las formas de vida son semióticas (Kohn, 2013). Si bien estos trabajos retan la separación entre humanos y no-humanos, reproducen la oposición entre lo vivo y lo inanimado que participa también del trabajo de purificación (De la Cadena, 2014). Comentando el libro de Kohn (2013), Pandian (2014) sugiere que las ideas de Peirce no solo son útiles para entender cómo los animales y las plantas participan de la semiosis, sino que también pueden contribuir en explicar cómo las montañas pueden hacer algo similar. Para Peirce la diferencia entre mente y materia era solamente una de grado: «Lo que llamamos materia no está completamente muerta... aún retiene el elemento de diversificación; y donde hay diversificación, hay vida» (Peirce,

1931-1958: 6.158, citado en Pandian, 2014, p. 248). El pensamiento de Peirce parece converger con recientes discusiones sobre animación. De acuerdo a Ingold, la animación no debe ser entendida en términos de «una propiedad de personas imaginariamente proyectada a las cosas» (2006, p. 10; traducción mía), sino como una propiedad del mundo anterior a la separación ontológica entre mente y materia. De esta forma, es posible ver cómo la animación es «el potencial transformativo, dinámico del complejo campo de relaciones dentro del cual los seres de todo tipo, tanto aquellos más similares a personas como los más cercanos a cosas, brindan existencia unos a otros de forma continua y recíproca» (Ingold, 2006, p. 10; traducción mía).

Claramente, los mundos andinos retan la separación entre lo animado y lo inanimado y, al hacerlo, pueden brindar formas de pensar de manera diferente lo que se entiende por vida y ser viviente. Tal como, por ejemplo, el *boom* petrolero del siglo XIX en EE. UU. muestra, las industrias extractivas, al concebir los mundos de vida, el ambiente, exclusivamente en términos de recursos naturales que pueden ser explotados con el objetivo de acumulación capitalista, los transforman en paisajes sacrificiales: ambientes polucionados, habitados por comunidades empobrecidas, que han sido sacrificados para acumular capital que no se queda en la zona, sino que se invierte en otros lugares (Black, 2000). Dada la magnitud del impacto en el paisaje de la minería a tajo abierto, esta muestra contextos en los que algunos seres humanos, utilizando grandes acumulaciones de capital y una tecnología capaz de literalmente mover montañas, pueden no solo afectar la fertilidad de *ruwales* como lo hace la minería de socavón, sino también destruirlas completamente. De esta forma, la minera de tajo abierto transforma estos *ruwales* en paisajes sacrificiales similares a los del *boom* petrolero en EE. UU. Desde mundos andinos como aquellos a los que se aproxima este libro, es obvio que, si bien los colectivos responsables de este tipo de minería necesariamente son dependientes de algún grupo de *ruwales*, estos probablemente se encuentren muy lejos, de modo que

pueden sacrificar *ruwales* andinos para acumular capital que beneficiará a personas en otros lugares.

La extensión de esta lógica a un nivel global expone una situación que ya se viene discutiendo alrededor del término «antropoceno»: el impacto de las prácticas humanas en el planeta es tal que puede discutirse en términos de un proceso geológico. Estos impactos son de tal magnitud que ponen en peligro la configuración climática que ha permitido el florecimiento de los seres humanos entre muchas otras especies con las que ha coevolucionado. Sin embargo, el mismo término es en cierta medida engañoso, pues atribuye cuestiones como el calentamiento global a todos los seres humanos cuando este está más bien vinculado a la economía capitalista y su profunda relación con los combustibles fósiles (Chakrabarty, 2009; Haraway, 2015).

Es en el contexto de amenazas ambientales globales, como el cambio climático, en el que renovadas formas de dialogar con formas de construir mundos que exceden la separación entre naturaleza y cultura, así como los mundos que han emergido de esta separación, se tornan relevantes y urgentes. Esto se debe justamente a que es el constante esfuerzo de separación entre naturaleza y cultura lo que ha permitido la masiva intervención y transformación que las sociedades capitalistas vienen llevando a cabo en los ecosistemas, alterándolos radicalmente y con consecuencias muchas veces irreversibles.

En lugar de simplemente ignorarlas o de confinarlas a la esfera de lo metafórico o de las creencias religiosas, una mejor comprensión de las prácticas andinas que construyen mundos es necesaria para entender cabalmente lo que está en juego en los distintos conflictos denominados «socioambientales» que han acompañado el reciente *boom* de industrias extractivas en el Perú y, de forma más amplia, los retos ambientales globales, como el cambio climático. Similares afirmaciones se pueden hacer para los innumerables conflictos por el acceso a los «recursos naturales» que involucran a poblaciones indígenas en todo el mundo (ver, por ejemplo, Blaser, 2009a; y Kirsch, 2006). Ciertamente, se trata de conflictos por

recursos naturales; pero no pueden ser reducidos solamente a estos, pues son también conflictos entre mundos copresentes donde algunos se imponen invisibilizando, silenciando e incluso destruyendo a otros (Blaser, 2009a; De la Cadena, 2010; TallBear, 2013).

Mientras que las menciones de *apus* y otros *ruwales* se han ido tornado cada vez más notorias en la esfera pública, desde algunas visiones que emergen de los mundos dominantes estas tienden más bien a ser caracterizadas como intentos de manipular a gente ignorante o como expresiones de un ambientalismo romántico políticamente improductivo e incluso irresponsable. Las disciplinas del conocimiento, los tecnócratas y políticos, los medios de comunicación que reproducen los mundos dominantes, solo pueden aceptar las prácticas andinas que median las relaciones entre humanos y *ruwales* en tanto estas sean «cultura» o «creencias» (que en última instancia están equivocadas), y que en el mejor de los casos pueden ser transformadas en mercancías de consumo turístico. En una parcial invisibilidad que ha venido cediendo lentamente, las múltiples sociedades andinas de seres humanos y *ruwales* continúan reproduciéndose, adaptando y transformando sus prácticas en profundas relaciones de negociación, tensión y también conflicto con otros mundos copresentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas A. (1998). *Pathways of memory and power: ethnography and history among an Andean people*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Absi, Pascale (2005). *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: Instituto de Investigación para el Desarrollo/Embajada de Francia en Bolivia/Instituto Francés de Estudios Andinos/Fundación PIEB.
- Allen, Catherine J. (1982). Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore*, 8(2), 179-195.
- Allen, Catherine J. (1983). Of Bear-Men and He-Men: Bear Metaphors and Male Self-Perception in a Peruvian Community. *Latin American Indian Literatures*, 7, 38-51.
- Allen, Catherine J. (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Allen, Catherine J. (1993). Time, Place and Narrative in an Andean Community. *Societe Suisse des Americanistes Bulletin*, 57/58, 89-95.
- Allen, Catherine J. (2011). *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*. Austin: University of Texas Press.

- Andrade, Luis (2005). *Aguas turbias, aguas cristalitas. El mundo de los sueños en los Andes surcentrales*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Anrup, Roland (1990). *El taita y el toro: en torno a la configuración patriarcal del régimen hacendario cusqueño*. Estocolmo: Universidad de Estocolmo.
- Ansión, Juan (1987). *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: GREDES.
- Ansión, Juan (1994). Transformaciones culturales en la sociedad rural: el paradigma indigenista en cuestión. En Carlos Iván Degregori, Javier Escobal & Benjamín Marticorena (eds.), *Perú: El problema agrario en debate. SEPIA V* (pp. 69-101). Lima: SEPIA.
- Apoyo (2009). *Study of the Yanacocha Mine's Economic Impacts: Final Report prepared for the International Finance Corporation*. Lima: Apoyo Consultoría.
- Appadurai, Arjun (1988). How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India. *Comparative Studies in Society and History*, 30, 3-24.
- Arguedas, José María (1953). *Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales: Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción*. Lima: Editora Médica Peruana.
- Arguedas, José María (1955). Los himnos quechuas católicos cusqueños. Colección del padre Jorge A. Lira y de J. M. B. Farfán. *Folklore Americano*, 3(3), 121-232.
- Arguedas, José María (1969). Una valiosísima colección de cuentos quechuas. *Revista Amaru*, 8, 84-86.
- Arguedas, José María (1975). Puquio, una cultura en proceso de cambio. En Ángel Rama (ed.), *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana* (pp. 34-79). México DF: Siglo XXI.
- Arguedas, José María (1983). Pongoq mosqoynin (Qatqa runapa willakusqan). El sueño del pongo (cuento quechua). En *Obras completas* (volumen I, pp. 249-258). Lima: Horizonte.

- Ávila, Gustavo (2016). *Los efectos del boom de las industrias extractivas en los indicadores sociales*. Perú. Lima: NRGI.
- Bajak, Frank & Franklin Briceno (2012). Peru's Anti-Riot Tactics Unmatched in Lethality. *The New York Times*, 14 de julio.
- Ballard, Chris & Glenn Banks (2003). Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review of Anthropology*, 32, 287-313.
- Basso, Keith H. (1996). *Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bastien, Joseph William (1985). *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Prospect Heights, Illinois: Waveland.
- Bebbington, Anthony, Denise Humphreys Bebbington, Jeffrey Bury, Jeannet Lingan, Juan Pablo Muñoz & Martin Scurrah (2008). Mining and Social Movements: Struggles Over Livelihood and Rural Territorial Development in the Andes. *World Development*, 36, 2888-2905.
- Bell, Catherine (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bell, David & Gill Valentine (1997). *Consuming Geographies: We are Where We Eat*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Benjamin, Walter (1968[1923]). The Task of the Translator. En *Illuminations* (pp. 69-82). Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Benjamin, Walter (1969[1942]). Thesis on the philosophy of history. En Hannah Arendt (ed.), *Illuminations: Essays and Reflections* (pp. 253-264). Nueva York: Schocken.
- Black, Brian (2000). *Petrolia: The landscape of America's first oil boom*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Blaser, Mario (2009a). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23, 873-896.
- Blaser, Mario (2009b). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 111(1), 10-20.

- Blaser, Mario (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press Books.
- Blaser, Mario (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-569.
- Borea, Giuliana (2001). Ritual de los linderos: limitando y recreando el grupo y su territorio. *Anthropologica*, 19, 348-363.
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1999). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Brysk, Alison (2000). *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Bury, Jeffrey (2005). Mining mountains: Neoliberalism, land tenure, livelihoods, and the new Peruvian mining industry in Cajamarca. *Environment and Planning*, 37, 221-239.
- Caldwell, Melissa L. (2002). The Taste of Nationalism: Food Politics in Postsocialist Moscow. *Ethnos*, 67, 295-319.
- Carsten, Janet (1995). The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth. Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau-Langkawi. *American Ethnologist*, 22, 223-241.
- Carsten, Janet (ed.) (2000). *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet (2004). *After kinship*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet & Stephen Hugh-Jones (eds.) (1995). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.

- Casaverde, Juvenal (1970). El mundo sobrenatural de una comunidad. *Allpanchis*, 2, 121-243.
- Casaverde, Juvenal, Jorge Sánchez & Tomás Cevallos (1966). Wifala o p'asña capitán. *Folklore*, 1, 83-102.
- Casey, Edward (1996). How to get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. En Steven Feld & Keith H. Basso (eds.), *Senses of place* (pp. 13-52). Santa Fe: School of American Research Press.
- Castillo, Gerardo (2015). *Alcohol en el Sur Andino. Enbriaguez y quiebre de jerarquías*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cavero, Omar (2014). *Hacia un entendimiento de la conflictividad social: Las protestas contra la minería en Puno - 2011*. Lima: Departamento de Ciencias Sociales PUCP.
- Cecconi, Arianna (2013). Cuando las almas cuentan la guerra: Sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho. En Ponciano Del Pino & Coroline Yezer (eds.), *Las formas del recuerdo: Etnografías de la violencia política en el Perú* (pp. 153-192). Lima: IFEA/IEP.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35(2), 197-222.
- Charlier Zeineddine, Laurence (2015). *L'homme-proie. Infortunes et prédation dans les Andes boliviennes*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Chierchia, Gennaro & Sally McConnell-Ginet (1990). *Meaning and grammar: an introduction to semantics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Chirif, Alberto (2011). Perú: ¿En qué cree el señor presidente? Disponible en: <<http://servindi.org/actualidad/47380>> (consultado el 23 de noviembre de 2012).
- Conklin, Beth A. (1995). «Thus are our Bodies, thus was our Custom»: Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society. *American Ethnologist*, 22(1), 75-101.

- Coronil, Fernando (1996). Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*, 11, 51-87.
- Coronil, Fernando (1997). *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cuba, Carmela (1971). La velada del ganado en la noche de San Juan. *Allpanchis Phuturinga*, 3, 175-177.
- Cusihuamán, Antonio (2001). *Gramática Quechua Cuzco Collao* (segunda edición). Cusco: CBC.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003). *Informe final*. Lima: CVR.
- Damonte, Gerardo (2008). *The Constitution of Political Actors. Peasant communities, mining and mobilization in Bolivian and Peruvian Andes*. Berlín: VDM Verlag.
- Dargent, Eduardo (2012). *El estado en el Perú. Una agenda de investigación*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- De Echave, José (2005). *Mining Activity and Community Rights*. Lima: Cooperación.
- De Echave, José; Alejandro Diez; Ludwig Huber; Bruno Revesz; Xavier Lanata & Martín Tanaka (2009). *Minería y conflicto social*. Lima/Piura/Cusco: IEP/CEPES/CBC/CIES.
- Defensoría del Pueblo (2010). *Reporte de Conflictos Sociales 77, julio 2010*. Lima: Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y la Gobernabilidad.
- Defensoría del Pueblo (2012). *Reporte de Conflictos Sociales 100, junio 2012*. Lima: Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y la Gobernabilidad.
- Defensoría del Pueblo (2017). *Reporte de conflictos Sociales 158, abril 2017*. Lima: Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y la Gobernabilidad.

- Degregori, Carlos Iván (1986). Del mito de Inkari al mito del progreso. Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. *Socialismo y Participación*, 36, 49-56.
- Degregori, Carlos Iván (2000). Panorama de la antropología en el Perú: Del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana* (pp. 20-73). Lima: PUCP/UP/IEP.
- De la Cadena, Marisol (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
- De la Cadena, Marisol (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond «Politics». *Cultural Anthropology*, 25, 334-370.
- De la Cadena, Marisol (2014). Runa: Human but not only. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 253-259.
- De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Del Pino, Ponciano (2003). Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes. En Elizabeth Jelin & Ponciano Del Pino (comps.), *Luchas locales, comunidades e identidades* (pp. 11-62). Madrid: Siglo XXI.
- De Saussure, Ferdinand (2005[1915]). *Curso de lingüística general*. Argentina: Losada.
- Descola, Philippe (1996). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Diario del Cusco* (2007). Fuerza de los hombres en defensa del Apu Quyllur Rity. 6 marzo.
- Domínguez, Víctor (2003). *Jirkas Kechwas. Mitos andinos de Huánuco y Pasco*. Lima: San Marcos.

- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. México: Siglo XXI.
- Douglas, Mary (1984). *Food in the social order: studies of food and festivities in three American communities*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Durand, Francisco (2009). Tintaya y su gobierno minero. *Quehacer*, 173, 27-37.
- Durand, Francisco (2015). *Poder político y gobierno minero*. Lima: CooperAcción.
- Durkheim, Émile (1982[1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: AKAL.
- Earls, John (1973). La organización del poder en la mitología Quechua. En Juan M. Ossio (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino* (pp. 393-414). Lima: Ignacio Prado Pastor.
- El Comercio* (2014). Son inimputables policías que causen lesiones o muerte. *El Comercio*, 13 de enero. Disponible en: <<http://elcomercio.pe/politica/gobierno/son-inimputables-policias-que-causen-lesiones-muerte-noticia-1702411>>.
- El Comercio* (2016). Pérez Tello se disculpó con víctimas de la violencia. *El Comercio*, 26 de agosto. Disponible en: <<https://elcomercio.pe/politica/gobierno/perez-tello-disculpo-victimas-violencia-fotos-252067>>.
- El Peruano* (2016). Normas legales: ley No 30470 de Búsqueda de Personas Desaparecidas durante el Periodo de Violencia 1980-2000. *El Peruano*, 22 de junio, 590244-590246.
- Elward, Ronald (2009). Familias reales: Los herederos de los incas. *El Comercio*, 4 de octubre.
- Elward, Ronald (2011). La realeza inca en el Cusco del siglo XXI. *El Comercio*, 9 de octubre.
- Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) (2016). Luego de 32 años pobladores de Culluchaca en Huanta recibirán los restos de sus familias. EPAF, 28 de marzo. Disponible en: <<http://epafperu.org/>

luego-de-32-anos-pobladores-de-culluchaca-en-huanta-recibiran-los-
restos-de-sus-familias/> (consultado el 30 de marzo de 2016).

Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Favre, Henri (1967). Tayta Wamani: Le Culte des Montagnes dans le Centre Sud des Andes Péruviennes. *Colloque d'Études Péruviennes*, 61, 121-140.

Feeley-Harnik, Gillian (1994). *The Lord's Table: The Meaning of Food in Early Judaism and Christianity*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Fernández, Gerardo (1997). *Entre la repugnancia y la seducción: ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: CBC.

Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes. Ensayo*. La Habana: Casa de las Américas.

Flores Lizana, Carlos (1997). *El Taytacha Qoyllur Rit'i: teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Lima: Instituto de Pastoral Andina.

Flores Ochoa, Jorge (1973). La viuda y el hijo del Soq'a Machu. *Allpanchis*, 5, 45-55.

Flores Ochoa, Jorge (1979). *Pastoralists of the Andes: The Alpaca Herders of Paratía*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Flores Ochoa, Jorge (1996). Buscando los espíritus de Ande. Turismo místico en el Qosqo. En Hiroyasu Tomoeda & Luis Millones (eds.), *La tradición andina en tiempos modernos* (pp. 9-29). Osaka: National Museum of Ethnology.

Flores Ochoa, Jorge (2005). «En el principio fue el Inka». El ciclo del Inti Raymi cusqueño. En *Nueva antología del Cusco* (pp. 278-299). Cusco: Municipalidad del Cusco.

Fortes, Meyer (1953). The Structure of Unilineal Descent Groups. *American Anthropologist*, 55, 17-41.

Fourtané, Nicole (2015). *El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos*. Cusco/Lima: CBC/IFEA.

- Fox, James J. (1971). Sister's Child as Plant. Metaphors in an Idiom of Consanguinity. En Rodney Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage* (pp. 219-252). Londres/Nueva York: Tavistock Publications.
- Franco, Carlos (1991). Exploraciones en «Otra modernidad»: De la migración a la plebe urbana. En *Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad* (pp. 79-109). Lima: CEDEP.
- Freedman, Maurice (1965). *Lineage organization in southeastern China*. Londres/Nueva York: University of London Humanities Press.
- Fuenzalida, Fernando (1977). El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación. *Revista de la Universidad Católica*, 2, 59-84.
- Fuenzalida, Fernando (1980). Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*, 5, 155-187.
- Gamio, Gonzalo (2011). El extirpador de idolatrías. Disponible en: <<https://www.servindi.org/actualidad/47298>> (consultado el 25 de noviembre de 2012).
- García, Alan (2011). Alan García contra las ideologías absurdas panteístas. Disponible en: <<http://youtu.be/2Vf4WfS5t08>> (consultado el 30 de octubre de 2012).
- Gerritsen, Rolf & Martha MacIntyre (1991). Dilemmas of distribution. The Misima gold mine, Papua New Guinea. En John Connell & Richard Howitt (eds.), *Mining and Indigenous Peoples in Australasia* (pp. 35-53). South Melbourne: Sydney University Press.
- Gil, Vladimir (2009). *Aterrizaje minero. Cultura, conflicto, negociaciones y lecciones para el desarrollo desde la minería en Áncash, Perú*. Lima: IEP.
- Goffman, Erving (1982). *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. Nueva York: Pantheon.
- Goffman, Erving (1983). Felicity's Condition. *American Journal of Sociology*, 89, 1-53.
- Goffman, Erving (1986). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.

- Golte, Jürgen (1980). *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP.
- González, Olga M. (2011). *Unveiling secrets of war in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goody, Jack (1982). *Cooking, Cuisine, and Class: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Gose, Peter (1986). Sacrifice and the Commodity Form in the Andes. *Man*, 21, 296-310.
- Gose, Peter (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gose, Peter (2008). *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gow, David (1976). Gods and cultural change. Tesis de doctorado. University of Wisconsin Madison.
- Gow, Peter (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Nueva York: Clarendon Press/Oxford University Press.
- Gow, Rosalind (1982). Inkari and Revolutionary Leadership in the Southern Andes. *Journal of Latin American Lore*, 8, 197-223.
- Gow, Rosalind & Bernabé Condori (1976). *Kay Pacha*. Cusco: CBC.
- Guerrero, Andrés (1991). *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
- Gumperz, John J. (1979). The Retrieval of Socio-Cultural Knowledge in Conversation. *Poetics Today*, 1, 273-286.
- Hallowell, Alfred Irving (1992). *The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography into History*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Haraway, Donna J. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York: Routledge.

- Haraway, Donna J. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6, 159-165.
- Harding, Susan F. (1987). Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist*, 14, 167-181.
- Harris, Olivia (1980). The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes. En Carol P. MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, culture, and gender* (pp. 70-94). Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Harris, Olivia (1982). The dead and the devils among the Bolivian Laymi. En Maurice Bloch & Jonathan Parry (eds.), *Death and the regeneration of life* (pp. 45-73). Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Harris, Oliver & John Robb (2012). Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History. *American Anthropologist*, 114(4), 668-679.
- Hartshorne, Charles, Paul Weiss & Arthur W. Burks (eds.) (1931-1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (ocho volúmenes). Cambridge: Harvard University Press.
- Harvey, Penelope M. (1991). Drunken Speech and the Construction of Meaning: Bilingual Competence in the Southern Peruvian Andes. *Language in Society*, 20, 1-36.
- Helfgott, Federico (2013). *Transformations in labor, land and community: Mining and society in Pasco, Peru, 20th century to the present*. Doctoral Dissertation, University of Michigan.
- Heilman, Jaymie Patricia (2010). *Before the Shining Path: Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*. Stanford: Stanford University Press.
- Himley, Matthew (2013). Regularizing Extraction in Andean Peru: Mining and Social Mobilization in an Age of Corporate Social Responsibility. *Antipode*, 45(2), 394-416.
- Hirsch, Eric (2017). Investment's Rituals: «Grassroots» Extractivism and the Making of an Indigenous Gold Mine in the Peruvian Andes. *Geoforum*, 82, 259-267. Disponible en: <<https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2016.08.012>>.

- Holtzman, Jon D. (2006). Food and Memory. *Annual Review of Anthropology*, 35, 361-378.
- Holý, Ladislav (1996). *Anthropological Perspectives on Kinship*. Londres/Chicago: Pluto Press.
- Howard-Malverde, Rosaleen (1988). Talking About the Past. Tense and Testimonials in Quechua Narrative Discourse. *Amerindia*, 13, 125-155.
- Hutchinson, Sharon Elaine (2000). Identity and Substance. The Broadening Base of Relatedness among the Nuer of Southern Sudan. En Janet Carsten (ed.), *Cultures of relatedness : new approaches to the study of kinship* (pp. 55-72). Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim (2000a). Ancestry, Generation, Substance, Memory, Land. En *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (pp. 132-152). Londres: Routledge.
- Ingold, Tim (2000b). Building, Dwelling, Living: How Animals and People Make Themselves at Home in the World. En *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (pp. 172-188). Londres/Nueva York: Routledge.
- Ingold, Tim (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*, 71(1), 9-20.
- Instituto Peruano de Economía (2012). *Efecto de la minería sobre el empleo, el producto y recaudación en el Perú*. Lima: Sociedad Nacional de Minería Petróleo y Energía.
- Irvine, Judith T. (1989). When Talk isn't Cheap: Language and Political Economy. *American ethnologist*, 16, 248-267.
- Isbell, Billie Jean (1977). «Those who love me»: An analysis of Andean kinship and reciprocity within a ritual context. *Special Publication of the American Anthropological Association*, 7, 81-105.
- Isbell, Billie Jean (1978). *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.

- Itier, César (2007). *El hijo del oso: la literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: IFEA/Fondo Editorial UNMSM/Fondo Editorial PUCP/IEP.
- Jameson, Frederic (2002). *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. Londres/Nueva York: Verso.
- Kapsoli, Wilfredo (1977). *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*. Lima: Delva.
- Keane, Webb (1997). *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*. Berkeley: University of California Press.
- Keane, Webb (2003). Semiotics and the social analysis of material things. *Language & communication*, 23, 409-425.
- Keane, Webb (2007). *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Kervyn, Bruno (1989). Campesinos y Acción Colectiva: La organización del espacio en comunidades de la sierra sur del Perú. *Revista Andina*, 7, 7-59.
- Kirksey, Eben & Stefan Helmreich (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576.
- Kirsch, Stuart (2006). *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Kohn, Eduardo (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American ethnologist*, 34, 3-24.
- Kohn, Eduardo (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kohn, Eduardo (2015). Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 311-327.
- Krögel, Alison (2009). Dangerous Repasts: Food and the Supernatural in the Quechua Oral Tradition. *Food and Foodways*, 17, 104-132.

- Kumar, Amit & Fergus Murphy (2012). Heap Leach Pads. Disponible en: <<http://technology.infomine.com/reviews/heapleachpads/welcome.asp?view=full>> (consultado el 20 de agosto de 2015).
- La República* (2011). Conflictos sociales: 191 muertos durante último gobierno de Alan García. *La República*, 29 de agosto. Disponible en: <<https://larepublica.pe/archivo/568627-conflictos-sociales-191-muertos-durante-ultimo-gobierno-de-alan-garcia>>.
- La República* (2017). Pérez Tello anuncia medidas para búsqueda de personas desaparecidas. *La República*, 1 de enero. Disponible en: <<http://larepublica.pe/politica/835644-perez-tello-anuncia-medidas-para-busqueda-de-personas-desaparecidas>>.
- La Riva, Palmira (2005). Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano. *Revista Andina*, 41, 63-88.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2007). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Latour, Bruno (2009a). Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? *Anthropology Today*, 25, 1-2.
- Latour, Bruno (2009b). *Sur le culte moderne des dieux faitiches*. París: La Découverte.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (segunda edición). Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Law, John (2004). *After Method: Mess in Social Science Research*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Law, John & Annemarie Mol (eds.) (2002). *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices* (segunda edición). Durham: Duke University Press Books.

- Law, John & Annemarie Mol (2008). El actor-actuado: La oveja de la Cumbria en 2001. *Política y Sociedad*, 3, 75-92.
- LeBorgne, Yann (2005). Evolución del indigenismo en la sociedad peruana. El tratamiento al grupo étnico Q'ero. En Antoinette Molinié (ed.), *Etnografías de Cuzco*. Cusco/Lima: CBC/IFEA.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Leinaweaver, Jessaca B. (2008). *The Circulation of Children: Kinship, Adoption, and Morality in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- Leinaweaver, Jessaca B. (2010). Alejarse como proceso social: niños y ancianos «abandonados» en Ayacucho. *Anthropologica*, 28, 139-162.
- Lévi-Strauss, Claude (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Li, Fabianna (2015). *Unearthing Conflict: Corporate Mining, Activism, and Expertise in Peru*. Durham/Londres: Duke University Press Books.
- Lira, Jorge A. (1946). *Farmacopea tradicional indígena y prácticas rituales*. Lima: Talleres gráficos El Cóndor.
- Lira, Jorge A. (1990). *Cuentos del alto Urubamba. Edición bilingüe quechua y castellano*. Cusco: CBC.
- Machado, Roberto (2014). *Cambio climático e industrias extractivas en el Perú*. Lima: CooperAcción.
- Mannheim, Bruce (1986). Popular Song and Popular Grammar, Poetry and Metalanguage. *Word*, 37, 45-75.
- Mannheim, Bruce (1987). A semiotic of Andean Dreams. En Barbara Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations* (pp. 132-153). Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Mannheim, Bruce (1989). La memoria y el olvido en la política lingüística colonial. *Lexis*, 13(1), 13-45.
- Mannheim, Bruce (1991a). After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua. *Etnofoor*, 4, 43-79.

- Mannheim, Bruce (1991b). *The Language of the Inka Since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- Mannheim, Bruce (2000). Iconicity. *Journal of Linguistic Anthropology*, 9, 107-110.
- Mannheim, Bruce (2015). All translation is radical translation. En William Hanks & Carlo Severi (eds.), *Translating worlds. The Epistemological Space of Translation* (pp. 199-219). Chicago: HAU Books.
- Mannheim, Bruce (2016). The Social Imaginary, Unspoken in Verbal Art. En Nancy Bonvillain (ed.), *The Routledge Handbook of Linguistic Anthropology* (pp. 44-61). Nueva York: Routledge.
- Mannheim, Bruce & Guillermo Salas (2015). Wak'a: Entifications of the Andean Sacred. En Tamara Bray (ed.), *The Archaeology of Wakas: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes* (pp. 47-72). Boulder: University of Colorado Press.
- Mannheim, Bruce & Dennis Tedlock (1995). Introduction. En Dennis Tedlock & Bruce Mannheim (eds.), *The Dialogic Emergence of Culture* (pp. 1-32). Urbana: University of Illinois Press.
- Mannheim, Bruce & Krista van Vleet (1998). The Dialogics of Southern Quechua Narrative. *American Anthropologist*, 100, 326-346.
- Marte, Lidia (2007). Foodmaps: Tracing Boundaries of 'Home' Through Food Relations. *Food and Foodways*, 15, 261-289.
- Martínez, Gabriel (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 69, 85-115.
- Marx, Karl (1975[1867, 1885, 1894]). *El Capital: crítica de la economía política* (volúmenes 1-3). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2003[1852]). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Marzal, Manuel M. (1971). *El mundo religioso de Urcos: un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

- Mayer, Enrique (1974). Las reglas del juego en la reciprocidad andina. En Giorgio Alberti & Enrique Mayer (eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 37-65). Lima: IEP.
- Mayer, Enrique (1977). Beyond the nuclear family. En Ralph Bolton & Enrique Mayer (eds.), *Andean kinship and marriage* (pp. 60-80). Washington: American Anthropological Association.
- Mayer, Enrique (1991). Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's «Inquest in the Andes» Reexamined. *Cultural Anthropology*, 6, 466-504.
- Mayer, Enrique (2004). *Casa, chacra y dinero: economías domésticas y ecología en los Andes*. Lima: IEP.
- Mayer, Enrique (2017). *Cuentos feos de la reforma agraria peruana* (segunda edición ampliada y corregida). Lima: IEP/CEPES.
- Mayer, Enrique & Ralph Bolton (1980). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Méndez, Cecilia (2011). De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Histórica*, 35, 53-102.
- Mendoza, Zoila S. (2000). *Shaping Society Through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Messer, Ellen (1984). Anthropological Perspectives on Diet. *Annual Review of Anthropology*, 13, 205-249.
- Metcalf, Peter & Richard Huntington (1991). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual* (segunda edición). Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Miller, Daniel (1987). The Humility of Objects. En *Material Culture and Mass Consumption* (pp. 85-108). Oxford, Nueva York: Blackwell.
- Ministerio de Relaciones Exteriores (2012). *Documento de Trabajo sobre las Medidas adoptadas por diferentes sectores en relación a la Resolución AG/RES (XLI-O/11) «Las personas desaparecidas y la asistencia a sus*

- familiares*». Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores. Disponible en: <scm.oas.org/pdfs/2012/CP28036T.doc>.
- Mintz, Sidney W. (1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Nueva York: Viking.
- Mintz, Sidney W. & Christine Du Bois (2002). The Anthropology of Food and Eating. *Annual Review of Anthropology*, 31, 99-119.
- Mishkin, Bernard (1940). Cosmological Ideas Among the Indians of the Southern Andes. *Journal of American Folklore*, 53, 225-241.
- Mishkin, Bernard (1946). The contemporary Quechua. *Handbook of South American Indians*, 2, 411-470.
- Mol, Annemarie (2003). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press Books.
- Morissette, Jacques & Luc Racine (1973). La hierarchie des wamani: essai sur la pensee classificatoire quechua. *Recherches Amerindiennes au Quebec*, 3, 167-188.
- Morote, Efraín (1956). Espíritus de Montes. *Letras*, 56, 288-306.
- Morote, Efraín (1988). La Huida Mágica. En *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes* (pp. 111-151). Cusco: CBC.
- Morote, Efraín (2005). Un nuevo mito de fundación del imperio. En Jorge A. Flores Ochoa & Juan Víctor Núñez del Prado (eds.), *Q'ero, el último ayllu inka* (pp. 287-310). Lima/Cusco: Facultad de Ciencias Sociales UNMSM/INC Cusco.
- Mróz, Marcin (1992). *Los runa y los viracuca: la ideología social andina en la tradición oral quechua*. Varsovia: Universidad de Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos.
- Mutti, Silvana (2015). Las necesidades de los familiares de las personas desaparecidas. En *Chinkaqkuna. Los que se perdieron* (pp. 19-23). Lima: Colectivo Desvela.

- Nash, June (1972). The Devil in Bolivia's Nationalized Tin Mines. *Science & Society*, 36(2), 221-233.
- Nash, June (1979). *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
- Neira, Hugo (1964). *Cuzco: tierra o muerte*. Lima: Problemas de Hoy.
- Nieto, Luis (1995). Tres momentos en la evolución del Cusqueñismo. *Márgenes*, 13/14, 113-161.
- Normas legales (2011a). Resolución viceministerial 589-2011-VMPCIC-MC. *El Peruano*, 20 de mayo, pp. 442834-442835.
- Normas legales (2011b). Decreto supremo 008-2011-MINAM. *El Peruano*, 28 de mayo, pp. 443372-443373.
- Núñez del Prado, Juan Víctor (1970). El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba. *Allpanchis*, 2, 57-121.
- Núñez del Prado, Oscar (1957). El hombre y la familia: su matrimonio y organizacion politico-social en Q'ero. *Revista Universitaria*, 114, 9-31.
- Orlove, Benjamin (1977). Inequality Among Peasants. The Forms and Uses of Reciprocal Exchange in Andean Peru. En Rhoda Halperin & James Dow (eds.), *Peasant livelihood: studies in economic anthropology and cultural ecology* (pp. 201-214). Nueva York: St. Martin's Press.
- Orlove, Benjamin (1993). Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research*, 60, 301-336.
- Ortiz, Alejandro (2001). *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ortiz, Gisela (2013). *Té cuento lo que he vivido*. Lima: Equipo Peruano de Antropología Forense.

- Ossio, Juan (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Oxa, Justo (2005). Vigencia de la Cultura Andina en la Escuela. En Carmen María Pinilla (ed.), *Arguedas y el Perú de hoy* (pp. 235-242). Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- Pandian, Anand (2014). Thinking Like a Mountain. *HAAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 245-252.
- Parkes, Peter (2005). Milk Kinship in Islam. Substance, Structure, History. *Social Anthropology*, 13, 307-329.
- Parmentier, Richard J. (1994). Peirce Divested for Nonintimates. En *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology* (pp. 3-22). Bloomington: Indiana University Press.
- Paulson, Susan (2006). Body, Nation, and Consubstantiation in Bolivian Ritual Meals. *American Ethnologist*, 33, 650-664.
- Payne, Johnny (1984). *Cuentos cusqueños*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Peirce, Charles S. (1955[1902]). Logic as semiotic. En Justus Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce* (pp. 98-115). Nueva York: Dover.
- Peluso, Nancy Lee (1996). Fruit Trees and Family Trees in an Anthropogenic Forest: Ethics of Access, Property Zones, and Environmental Change in Indonesia. *Comparative Studies in Society and History*, 38, 510-548.
- Pérez, Beatriz (2004). *Somos como Incas: autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cusco*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Platt, Tristán (1983). Religión andina y conciencia proletaria: Qhuyaruna y ayllu en el Norte de Potosí. *Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, 2, 47-74.
- Platt, Tristán (2002). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños*, 22, 127-155.

- Polanyi, Karl (1957). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Poole, Deborah (1988a). Entre el milagro y la mercancía: Qoyllu Rit'i. *Márgenes*, 4, 101-120.
- Poole, Deborah (1988b). Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean Peru. *Dialectical anthropology*, 12, 367-398.
- Povinelli, Elizabeth A. (1995). Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist*, 97(3), 505-518.
- Povinelli, Elizabeth A. (2001). Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, 30, 319-334.
- Quijano, Aníbal (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariáteguiano*, 9, 113-122.
- Quine, Willard van Orman (1969). Ontological Relativity. En *Ontological Relativity and Other Essays* (pp. 26-68). Nueva York: Columbia University Press.
- Radcliffe, Sarah A. (1990). Marking the Boundaries between the Community, the State and History in the Andes. *Journal of Latin American Studies*, 22(03), 575-594.
- Ramírez, Juan Andrés. (1996). *Apu Qoyllorit'i. Historia del Señor de Qoyllorit'i*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.
- Rasnake, Roger Neil (1988). *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power Among an Andean People*. Durham: Duke University Press.
- Reátegui, Félix, Rafael Barrantes & Jesús Peña (2012). *Desaparición forzada y derechos de las víctimas. La respuesta humanitaria a las demandas de verdad, justicia y reparación en el Perú*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos PUCP/Fundación Konrad Adenauer.
- Rénique, José Luis (1991). *Los sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*. Lima: CEPES.

- Renne, Elisha P. (2007). Mass Producing Food Traditions for West Africans Abroad. *American Anthropologist*, 109, 616-625.
- Revesz, Bruno & Alejandro Diez (2006). El triángulo sin cúpula (o los actores desregulados en los conflictos mineros). En Eduardo Toche (ed.), *Perú Hoy, nuevos rostros en la escena nacional* (pp. 49-88). Lima: DESCO.
- Ricard, Xavier (2007). *Ladrones de sombra: el universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima/Cusco: IFEA/CBC.
- Rival, Laura (1998). Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4), 619-642.
- Rivera, Juan Javier (2000). Los gentiles de Llampá. *Anthropologica*, 18, 271-280.
- Rivière, Peter (1993). The Amerindianization of Descent and Affinity. *L'Homme*, 33(126), 507-516.
- Robin, Valérie (2005). Los caminos a la otra vida. Ritos funerarios en los Andes sur peruanos. En Antoinette Molinié Fioravanti (ed.), *Etnografías del Cuzco* (pp. 47-68). Cusco: CBC.
- Roca, Demetrio (1979). El Hacendado Condenado. Las sanciones ideológicas de un pueblo. *Crítica Andina*, 4, 149-157.
- Roca, Demetrio (2005). Apu Runtuqaya. En *Cultura Andina* (pp. 87-106). Lima: Fondo Editorial UNMSM/INC Cusco.
- Rochabrún, Guillermo (ed.) (2000). ¿He vivido en vano? La mesa redonda sobre Todas las sangres. Lima: IEP/Fondo Editorial PUCP.
- Roel, Josafat (1966). Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas. *Historia y Cultura*, 2, 25-32.
- Rozas, Washington (1992). Sana, sana patita de rana... En Hiroyasu Tomoeda & Jorge A. Flores Ochoa (eds.), *El Qosqo: antropología de la ciudad* (pp. 198-224). Cusco: Ministerio de Educación del Japón/Centro de Estudios Andinos Cusco.
- Sahlins, Marshall (1977). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.

- Sahlins, Marshall (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall (2011). What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17, 2-19.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books.
- Salas, Guillermo (2002). Jóvenes, animales y monstruos en las punas sanmarquinas. Algunos motivos de la tradición oral de Conchucos. *Anthropologica*, 20, 333-350.
- Salas, Guillermo (2006). Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i. En Gisela Cánepa & María Eugenia Ulfe (eds.), *Mirando la Esfera Pública desde la Cultura en el Perú* (pp. 243-288). Lima: CONCYTEC.
- Salas, Guillermo (2008). *Dinámica social y minería: familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina (1997-2002)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Salas, Guillermo (2009). La sustancia del parentesco entre lugares y humanos en la región del Cusco. *Crónicas Urbanas*, 14, 135-150.
- Salas, Guillermo (2010). Conversiones religiosas y conflictos comunales. Las iglesias evangélicas y la creciente importancia del turismo en comunidades campesinas del Cusco. En Patricia Ames & Víctor Caballero (eds.), *Perú: El problema agrario en debate* (pp. 644-680). Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Salas, Guillermo (2012a). Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'État Les allégeances des montagnes dans le sud des Andes péruviennes (1930-2012). *Recherches amerindiennes au Québec*, 43(2-3), 25-37.
- Salas, Guillermo (2012b). Negotiating Evangelicalism and New Age Tourism through Quechua Ontologies in Cuzco, Peru. Doctoral dissertation. University of Michigan.
- Salas, Guillermo (2016). Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes. *Anthropological Quarterly*, 89(3), 813-840.

- Salas, Guillermo (2017). Mining and the living materiality of mountains in Andean societies. *Journal of Material Culture*, 22(2), 133-150.
- Salas, Guillermo (2018). On Quechua Relatedness to Contemporary and Ancient Dead. En Juan Javier Rivera (ed.), *Non-humans in Amerindian South America* (pp. 197-223). Nueva York/Oxford: Berghahn Books.
- Salas, Guillermo & Alejandro Diez (2018). Estado, concesiones mineras y comuneros. Los múltiples conflictos alrededor de la minería en las inmediaciones del Santuario de Qoyllurit'i (Cusco, Perú). *Colombia Internacional*, 93, 65-91.
- Salazar-Soler, Carmen (2006). *Supay Muqui, dios del socavón: vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Sallnow, Michael J. (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Sallnow, Michael J. (1989). Precious Metals in the Andean Moral Economy. En Jonathan Parry (ed.), *Money and the Morality of Exchange* (pp. 209-231). Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Salomon, Frank (2018). *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo (2014). *Apus de los cuatro Suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima: IEP.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo (2017). *Muerte y mundo subterráneo en los Andes*. Lima: Bisonte.
- Santos-Granero, Fernando (2009). Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanasha Patterns of Cultural Change. *Current Anthropology*, 50, 477-512.
- Schneider, David (1972). What Is Kinship All About. En Pirsilla Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year* (pp. 32-63). Washington: Anthropological Society of Washington.

- Scurrah, Martín (2008). *Defendiendo derechos y promoviendo cambios: el Estado, las empresas extractivas y las comunidades locales en el Perú*. Lima: IEP/ Oxfam International.
- Seeger, Anthony (1981). *Nature and society in central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Seligmann, Linda J. (1995). *Between Reform & Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford: Stanford University Press.
- Silva-Santisteban, Rocío (2012). Ni un muerto más. *La República*, 24 de junio.
- Silverstein, Michael (2003). Translation, Transduction, Transformation: Skating 'Glossando' on thin Semiotic Ice. En Paula G. Rubel & Abraham Rosman (eds.), *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology* (pp. 75-105). Oxford, Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Skar, Harald O. (1988). *The Warm Valley People: Duality and Land REFORM Among the Quechua Indians of Highland Peru*. Gøteborg: Gøteborgs Etnografiska Museum.
- Smith, Wilfred Cantwell (1991). *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- Starn, Orin (1991). Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, 6, 63-91.
- Stefanoni, Pablo (2010a, abril 28). ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? *Rebelión.org*, 28 de abril. Disponible en: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=104803&titular=%C2%BFad%C3%B3nde-nos-lleva-el-pachamamismo?->>> (consultado el 12 de febrero de 2017).
- Stefanoni, Pablo (2010b, mayo 29). Pachamamismo ventríloquo. *Rebelión.org*, 29 de mayo. Disponible en: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=106771>> (consultado el 12 de febrero de 2017).
- Stengers, Isabelle (2005). The Cosmopolitical Proposal. En Bruno Latour & Peter Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1004). Cambridge: MIT Press.

- Strathern, Marilyn (1980). No nature, no culture: The Hagen case. En Carol McCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender* (pp. 174-222). Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, Marilyn (1991). *Partial connections*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Strathern, Marilyn (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Sutton, David E. (2010). Food and the Senses. *Annual Review of Anthropology*, 39, 209-223.
- TallBear, Kim (2013). Genomic Articulations of Indigeneity. *Social Studies of Science*, 43(4), 509-533.
- Tamayo, Ana María (2003). ANFASEP y la lucha por la memoria de sus desaparecidos (1983-2000). En Carlos Iván Degregori (ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú* (pp. 95-134). Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Social Science Research Council.
- Taussig, Michael T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Taylor, Anne Christine (2000). Le sexe de la proie: représentations Jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, 154-155, 309-333.
- Taylor, Gerald (2000). Camac, camay y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí. En *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos* (pp. 1-17). Lima/Cusco: IFEA/CBC.
- The New York Times* (2001). Peru's New President Replays Inauguration In Ancestral Andes. 30 de julio. Disponible en: <<http://www.nytimes.com/2001/07/30/world/peru-s-new-president-replays-inauguration-in-ancestral-andes.html>> (consultado el 29 de noviembre de 2013).

- Tomoeda, Hiroyasu (1992). Mestizos y curanderos. Salud y ritual en el Cusco contemporáneo. En Hiroyasu Tomoeda & Luis Millones (eds.), *500 años de mestizaje en los Andes* (pp. 221-231). Lima/Osaka: Museo Etnológico Nacional del Japón.
- Tomoeda, Hiroyasu & Jorge A. Flores Ochoa (1992). *El Qosqo: Antropología de la Ciudad*. Cusco: Ministerio de Educación del Japón/Centro de Estudios Andinos Cusco.
- Trouillot, Michel-Rolph (1997). *Silencing the Past: Power and the Production of History* (primera edición). Boston, Mass.: Beacon Press.
- Trubek, Amy B. (2008). *The Taste of Place: A Cultural Journey into Terroir*. Berkeley: University of California Press.
- Tsing, Anna (2013). More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description. En Kirsten Hastrup (ed.), *Anthropology and Nature* (pp. 27-42). Nueva York: Routledge.
- Tylor, Edward Burnett (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Londres: John Murray.
- Uhle, Max (ed.) (2003). *El Cóndor y el Zorro*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma/Ibero-Amerikanisches Institut de Berlin.
- Urbano, Henrique (1987). Inkarrí antes y después de los antropólogos. *Márgenes*, 1, 144-154.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (1975). El apu Ausangate en la narrativa popular. *Allpanchis Phuturinga*, 8, 175-184.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (1977). *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*. Cusco: CBC.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (1980). Apu Qorpuña. Visión del mundo de los muertos en la Comunidad de Awkimarka. *Debates en Antropología*, 5, 233-264.

- Van Geen, Alexander, Carolina Bravo, Vladimir Gil, Shaky Sherpa & Darby Jack (2012). Lead Exposure from Soil in Peruvian Mining Towns: A National Assessment Supported by Two Contrasting Examples. *Bulletin of the World Health Organization*, 90(12), 878-886.
- Van Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Van Kessel, Juan (2001). El ritual mortuorio de los Aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungará*, 33(2), 221-234.
- Van Vleet, Krista E. (2002). The Intimacies of Power: Rethinking Violence and Affinity in the Bolivian Andes. *American Ethnologist*, 29, 567-601.
- Van Vleet, Krista E. (2008). *Performing kinship: narrative, gender, and the intimacies of power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Van Vleet, Krista E. (2009). «We Had Already Come to Love Her»: Adoption at the Margins of the Bolivian State. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 14, 20-43.
- Vargas Llosa, Mario, Abraham Guzmán Figueroa & Mario Castro (1983). *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.
- Venturoli, Sofía (2011). *Los Hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de Áncash*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Vilaça, Aparecida (2002). Making Kin Out of Others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347-365.
- Vivanco, Carlos A. (1971). La noche de San Juan en la versión Chanca. *Allpanchis Phuturinga*, 3, 172-174.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469-488.

- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, 3-22.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009). *The Gift and the Given. Three Nano-Essays on Kinship and Magic*. En Sandra Bamford & James Leach (eds.), *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered* (pp. 237-268). Nueva York: Berghahn Books.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.
- Wallerstein, Immanuel (1974). *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.
- Walmsley, Emily (2005). *Race, Place and Taste: Making Identities Through Sensory Experience in Ecuador*. *Etnofoor*, 18, 43-60.
- Walmsley, Emily (2008). *Raised by Another Mother: Informal Fostering and Kinship Ambiguities in Northwest Ecuador*. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 13, 168-195.
- Weismantel, Mary (1988). *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Weismantel, Mary (1995). *Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions*. *American Ethnologist*, 22, 685-704.
- Weismantel, Mary (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Whitehead, Harriet (2000). *Food Rules: Hunting, Sharing, and Tabooing Game in Papua New Guinea*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Wissler, Holly (2009). *From Grief and Joy We Sing: Social and Cosmic Regenerative Processes in the Songs of Q'eros, Peru*. PhD Dissertation. Florida State University.

Fondo Editorial PUCP

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
febrero 2019 Lima - Perú

Fondo Editorial PUCP

A partir de investigaciones que muestran cómo la provisión de comida y la cohabitación son fundamentales en la construcción del parentesco en los Andes, el autor nos revela cómo esta misma lógica está presente en otras interacciones sociales: desde aquellas entre una persona y sus afines, vecinos, paisanos, extraños, muertos, hasta aquellas con montañas, lagunas, campos de cultivo, avenidas o plazas; esto es, con lugares que pueden ser también parientes.

El autor recurre al término *ruwales* para referirse a estos lugares con nombre propio a los que se les atribuye agencia e intencionalidad y, a través de comparaciones históricas, muestra las diferentes maneras en que estos seres se relacionaban con los hacendados y las instituciones estatales antes y después de la reforma agraria, con la minería de socavón previa al *boom* minero y con la actual minería de tajo abierto.

El libro combina un enfoque procesual de análisis del parentesco, que no asume la reproducción sexual como el fundamento universal del mismo, con trabajos recientes alrededor de socialidades que exceden a los seres humanos, la multiplicidad ontológica y la cosmopolítica indígena en la antropología contemporánea.



FONDO
EDITORIAL