



IDENTIDADES REPRESENTADAS

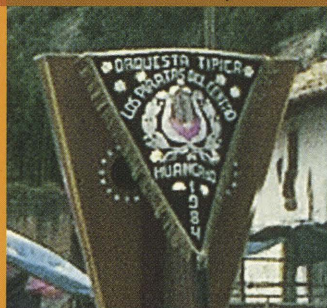
performance, experiencia y memoria en los andes



Capítulo 14

Cánepa Koch

Editora



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2001

La presente edición se ubica en el marco de las publicaciones que promueve el Centro de Etnomusicología Andina del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú gracias al apoyo de la Fundación Ford.

Primera edición: diciembre de 2001

Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes

Carátula: Natalia Iguíñiz

Copyright © 2001 por Fondo Editorial de la

Pontificia Universidad Católica del Perú

Plaza Francia 1164, Cercado, Lima, Perú.

Telefax: 330-7410

Teléfono: 330-7411

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

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

Hecho el Depósito Legal 1501052001-4556

Derechos reservados

ISBN 9972-42-450-2

Impreso en Perú – Printed in Peru

Fiesta y embriaguez en comunidades andinas del sur del Perú

Gerardo Castillo Guzmán

El presente artículo trata acerca del desarrollo de la fiesta y de la embriaguez colectiva en comunidades campesinas del sur andino. En él procuro describir algunos esquemas ideales de cómo, a través de la fiesta, se inscriben y actualizan formas de actuar y pensar las relaciones entre las personas, siguiendo y recreando para ello criterios étnicos, de edad y género.

Las siguientes reflexiones son, en su mayor parte, hechas a partir de las notas de campo recogidas, en forma intermitente, entre enero de 1991 y agosto de 1994 en comunidades campesinas del Cuzco. Sin embargo, en algunos casos y para ejemplificar mejor, usaré datos reunidos en trabajos de campo en comunidades ayacuchanas y del pueblo mestizo de Písac, en el Cuzco.

1. Consumo de alcohol en comunidades campesinas de los Andes

Si bien buena parte de las etnografías sobre comunidades campesinas en los Andes constata la presencia del alcohol como elemento central en la vida diaria y ritual que describen, son muy pocas las que centran en él su foco de atención.

Uno de los primeros artículos que aborda directamente el tema de las borracheras en los Andes es el escrito por Thierry Saignes (1989). En él, Saignes realiza un estudio histórico que abarca de 1550 a 1650, y cuestiona el tratamiento de la embriaguez andina como una evasión por parte de las poblaciones campesinas ante una crisis traumática producida por la conquista española, un beber sin objetivo en un contexto de comunidades desestructuradas.¹ Antes bien, propone prestar atención al trasfondo de la elaboración de tal discurso por parte de cronistas y evangelizadores españoles, lo que remite directamente a un estudio de las mentalidades en la colonia. Al estudiar los patrones de beber que manejaban los indios encuentra que la borrachera puede ser comprendida como un mecanismo de apropiación del lenguaje y del dios de los vencedores, pero también como un medio de comunicación con *lo otro*, entendido como el intento de traspasar las fronteras de la conciencia cotidiana.

Según Saignes, existiría un ideal andino del beber que alienta el consumo de alcohol en forma ritual, periódica, colectiva y masiva a través del cual se busca

¹ El cual sería el esquema mostrado por Nathan Wachtel en su «visión de los vencidos».

—o al menos no presenta mayor sanción social— llegar a una total embriaguez. Frente a esto se alzaría un ideal mediterráneo del beber, según el cual se valora beber vino —antes que la cerveza en todas sus variantes o los destilados nórdicos (Braudel 1994)— diaria y privadamente, pero en pequeñas cantidades. Este ideal considera impropio de caballeros alcanzar una embriaguez tal que acerque a los hombres a un estado de animalidad. Hoy, en términos freudianos, diríamos que el alcohol disuelve el superego y destruye las inhibiciones que determinan el orden social. Es por ello que hubo un gran esfuerzo por parte de las autoridades coloniales para prohibir las libaciones públicas, las cuales adoptaron un carácter exclusivamente privado.

Aunque útil para considerar las catastróficas consecuencias que ha venido provocando la introducción de destilados de baja calidad en culturas de bebidas fermentadas, la separación entre ambos ideales de beber es menos clara. Efectivamente, la embriaguez periódica, y su consecuente condena, parece ser más una característica de clases populares que un rasgo exclusivamente andino.² Ciertamente, las imágenes de las fiestas de carnavales en poblaciones campesinas y urbanas medievales descritas por Cox (1983) o Bajtin (1974) son las de un total descontrol, desenfreno sexual e inversión de roles.

No obstante, el enfoque propuesto por Saignes para el caso andino es en extremo valioso porque permite escapar a un punto de vista médico y psicológico que considera a la borrachera como una patología,³ ya sea social o individual, pero además rompe con estudios centrados únicamente en contextos rituales, con la coca y la chicha como elementos centrales,⁴ en los que eran destacados los aspectos integradores del beber.

Una de las excepciones dentro de esta escasísima bibliografía es el trabajo de Penelope Harvey (1986) en Ocongate. Ella, con herramientas tomadas de la lingüística y de las propuestas de Pierre Bourdieu, dedica un capítulo de su tesis doctoral a explorar el discurso de los ebrios como un juego de intercambios simbólicos de poder, en los que cobra gran importancia la capacidad de los individuos de manejar diferentes códigos (como es la ventaja del bilingüismo) para expresar y mantener posiciones de estatus. En una reciente compilación (Saignes 1993), un artículo de la misma autora introduce la dimensión de género en el tema del beber.

Investigar la embriaguez y la fiesta no solo en términos negativos —qué destruye el consumo de alcohol— sino también en términos positivos —qué se construye mediante la embriaguez— obliga a leerlas dentro de los códigos culturales

² Comunicación personal de Tom Zuidema.

³ Al respecto, véanse Almeida (1987) y Mariátegui (1984 y 1985).

⁴ Véase, por ejemplo, Cutler y Cárdenas (1991), Doughty (1987), Mangin (1958), Harris (1994), Vázquez (1967), Vergara (1991) o Zuidema (1989).

y las relaciones sociales en las que están inscritas. Siguiendo esta línea, la idea central que manejo a lo largo del texto considera a la embriaguez como un momento de gran acción que rompe el curso de la vida cotidiana. En la borrachera se produce una suerte de relajamiento de las conductas estereotipadas que rigen la acción cotidiana, creándose una atmósfera de ruptura de roles y de jerarquías de la muchas veces rígida estructura social.

A continuación desarrollo, a través de algunos temas a modo de ejemplo, cómo la embriaguez colectiva en comunidades andinas puede ser entendida como espacio y tiempo estructuralmente ambiguos, en cuyo marco los campesinos involucrados tienen la posibilidad de cambiar las pautas que rigen su interacción cotidiana y, por consiguiente, de intentar modificar su imagen personal en las relaciones cara a cara.

2. El uso de espacios

Un primer punto que llama la atención en las borracheras en comunidades es el uso del espacio. Ya sea que las borracheras sean ceremoniales o no,⁵ todas ellas hacen un uso público del espacio. Las fiestas, aun cuando no involucren a toda la comunidad, nunca son realizadas dentro de las casas, sino en espacios abiertos a la vista de los demás. Los lugares elegidos pueden ser los patios de las casas, las explanadas, el atrio del templo, las plazas, los salones comunales o los lugares de descanso o *dianas*.

Las ocasiones para celebrar pueden estar definidas por fechas del calendario religioso (fiestas de patronos y de carnaval, recorrido de los linderos, celebración de los días de Todos los Santos y de los Muertos); en este caso, el evento

⁵ Llamo *ceremoniales* a las borracheras que siguen pautas de conducta estereotipadas, tanto para definir los momentos y lugares de su realización, como los motivos mentados, sin importar mucho su pertenencia o no a un ciclo religioso. Siguiendo la distinción propuesta por Gluckman, prefiero hablar de la dimensión más amplia de *ceremonial* en vez de *ritual*. La primera implica conductas marcadas por la etiqueta social, pero no necesariamente referidas a creencias en poderes sobrenaturales o suprasensibles: «[...] I would use “ceremony” to cover any complex organization of human activity which is not specifically technical or recreational and which involves the use of modes of behavior which are expressive of social relationships. All such modes of behavior, conventional and stylized, are ceremonial. I would then distinguish within the field of “ceremonial” between two separate categories, which shade into another: the one I would call “ceremonious” and the other “ritual”, following here Evans-Pritchard’s view of magic, that “ritual” is distinguished by the fact that is referred to “mistical notions”, which are “patterns of thought that attribute to phenomena supra-sensible qualities which, or part of which, are not derived from observations or cannot be logically inferred from it, and which they do not possess”. If these notions are not present in the October Revolution parade, it is “ceremonious” and not ritual, while the Corpus Christy Day procession is ritual and not “ceremonious” if its performance is referred to mystical notions. Since both clearly have some of the same functions, we can discuss these under the more general rubric of “ceremonial” » (Gluckman 1975: 22-23).

tendrá lugar en la explanada frente a la capilla de la comunidad o en el patio de la casa del *cargo* (o *cargos*) de la fiesta. Las festividades comunales (celebración de la fundación de la comunidad, ferias, inauguraciones de obras, fiestas patrias, cosechas, faenas generales) se realizan preferentemente en los locales comunales o en el área destinada a las asambleas. Todas las celebraciones que se refieren al ciclo social de la persona (bautizo, corte de pelo, matrimonio, techado de casa, cumpleaños, velorio) agrupan a menos participantes y son los patios de las casas los que limitan el espacio utilizado.

A diferencia de las borracheras en la ciudad, los espacios utilizados en la comunidad son básicamente públicos y, en todo caso, abiertos a la vista de otros comuneros. Para hacer más notorio el contraste basta recordar la separación existente en muchos restaurantes y bares de la ciudad: un lugar visible para comer o tomar café, y otro oculto destinado a beber. En la fiesta de la Virgen de Corpijera en Patabamba, la celebración se inicia en el patio de la casa del *cargo* y desde ahí los participantes se trasladan al patio de la capilla, transitando siempre abiertamente por las avenidas de la comunidad. En el Cruz Velacuy de Quencco, los fieles llevan la cruz desde la laguna de Qoricocha al templo, y desde ahí van festejando a casa de cada *cargo*. En el Cruz Velacuy de Patabamba estuvimos bailando y bebiendo frente a la explanada del templo, para luego dirigirnos a casa del *cargo* mayor, también danzando y bebiendo a través de las calles de la comunidad, ante las miradas de muchos niños. En este sentido, la borrachera es entendida como una actividad pública aun cuando no sea necesariamente comunal. Muchos participantes de pequeñas fiestas familiares pasean por la comunidad, danzando y bebiendo para luego retornar a casa.

De otro lado, en términos espaciales, se sigue un patrón de ubicación circular en el que los pequeños grupos son integrados por la rotación de la bebida. El espacio central al interior del círculo de bebida solo será ocupado en los momentos del baile —captando la atención de los espectadores— o cuando el grupo mayor se fragmenta en otros pequeños. Dentro de este patrón, prima un ideal adulto-masculino, y todo aquel que se aparte de él tenderá a quedar marginado respecto de la centralidad del desarrollo de la acción. Así, mujeres y niños, si bien son personajes infaltables en toda reunión, nunca ocuparán posiciones privilegiadas. Las mujeres se agrupan en pequeños círculos periféricos y alrededor de ellas juegan sus hijos.

En esta distribución espacial, las posiciones que ocupan los participantes dependen de la importancia y centralidad relativas otorgadas a cada uno de ellos, las cuales pueden cambiar en el proceso mismo. Por ejemplo, en la fiesta de la Virgen Corpijera en Patabamba, mientras estaba con los promotores de la ONG en la que trabajaba, yo ocupaba un lugar lateral entre los invitados. Estábamos sentados en las únicas bancas que habían colocado en el patio del *cargo*, y la comida ofrecida y las rondas de bebida siempre nos privilegiaban, aunque yo

nunca recibía estos ofrecimientos en primer lugar. Sin embargo, cuando los promotores se fueron, permanecí apartado de los lugares centrales por un buen tiempo, hasta que varios comuneros se acercaron a pedirme que interviniera en su favor para que fueran colocados postes de luz al templo. Fue entonces que volví a ocupar un lugar central sentado frente a la puerta del templo, junto al grupo de *varayocs*⁶ de la comunidad. Vale la pena recordar que el año anterior había estado en la comunidad para la misma fiesta. En esa ocasión, salvo el conductor de la camioneta que me había llevado hasta Patabamba, yo era el único foráneo. Entonces me pidieron recoger al párroco que estaba en una comunidad vecina. Durante toda la comida y la celebración central mantuve un lugar preferencial.

3. Escenificación

Definidos los actores sobre un espacio ideal, su actuación configura la puesta en escena de la festividad. La separación inicial de los participantes en grupos responde a criterios de edad (ancianos, adultos, jóvenes y niños), género (varones y mujeres), etnicidad (comuneros y no comuneros), actividad (músicos, danzantes, vendedores) o posición social (*cargos*, miembros de la junta directiva, promotores de desarrollo). Cuando el beber se produce con motivo de una festividad, es infaltable la presencia de una pequeña banda de músicos, los cuales, salvo para las pequeñas reuniones familiares, vienen generalmente de fuera.

En este contexto surgen algunos personajes que sirven de enlace entre los comuneros y los foráneos. Uno de ellos es el anfitrión, quien debe permanecer solícito a los requerimientos de los visitantes. Otras figuras son las mujeres, quienes sirven en muchos casos de enlace mudo, utilizando el baile como forma de interacción. Finalmente se encuentra el joven comunero que sirve las rondas de chicha y alcohol.

En la inauguración de un almacén comunal en Patabamba, cuando el equipo de la ONG local estaba a punto de retirarse por la supuesta desorganización comunal existente, seis comuneras solteras vestidas con trajes de fiesta y pequeños sombreros adornados con flores de *cantu* nos sacaron a bailar. Durante el baile, ellas nos golpearon en broma con los puños en los muslos y soltaron latigazos con sus trenzas de lana, e incluso algunas de ellas —entre forcejeos y risas— nos frotaron un polvo naranja en la cara por ser época de carnavales. En una inauguración de piletas de agua en Pampallacta, los comuneros saben que no es posible beber en exceso con los visitantes y la presencia del director de la ONG, aunque pueda darle más importancia al evento, corta mucho una comunicación fluida;

⁶ Sistema de cargo y prestigio al cual se accede según la edad.

además, su actitud negativa hacia el beber es conocida. En este caso, lo que las mujeres logran con el baile es justamente establecer lazos de comunicación casi inexistentes.

Esta función mediadora de las mujeres es más notoria inclusive por cuanto la relación inversa nunca logra tener los mismos resultados: en una fiesta comunal en Rayanniyoc, el campesino que sacó a bailar a la promotora no logró impedir que ella dejara fácilmente de bailar cuando lo decidió; ella misma, en la inauguración en Patabamba, se vistió con las ropas de campesina soltera y no hubo ningún hombre que pudiera cumplir adecuadamente el papel de mediador frente a una mujer foránea. Más saltante aun es el hecho de que, en numerosas ocasiones, las mujeres campesinas, cuando hablan con los foráneos, lo hacen tapándose la boca. Las reglas de evitamiento seguidas por las jóvenes solteras son suspendidas en el contexto lúdico y ritual del baile. En la embriaguez se manifiestan formas de comunicación extralingüísticas como el baile y los golpes, formas que posibilitan un acercamiento de los cuerpos que no se produciría en otras circunstancias.

De esta manera, ante los foráneos, las mujeres pueden jugar un papel de mediadoras mudas a través del baile, las risas y los golpes. La fuerza del acto no verbal radica en su inmediatez, es una acción que no interroga sino que ejecuta: las comuneras no nos preguntan si queremos bailar, lo toman a uno del brazo y continúan bailando por muchas piezas. De igual forma, el muchacho que sirve el trago tampoco pregunta si uno desea beber, se acerca con el vaso ya servido.

A diferencia de la comida, que es servida a cada uno de los presentes, las bebidas van circulando alrededor de todos los grupos, integrándolos de esta manera. Generalmente, la chicha y el trago⁷ se beben simultáneamente, aunque con ritmos diferentes. Los grandes cántaros de chicha están controlados por las mujeres, quienes la sirven en jarros plásticos o de metal enlozado que entregan a jóvenes para que los distribuyan. El reparto de la chicha sigue los criterios mencionados de estatus, pero como usualmente se utilizan varios vasos, no hay gran presión para beber rápidamente. La chicha se bebe con calma, *tinkando*⁸ la tierra y comentando su sabor. A diferencia de la chicha, el trago se guarda en pequeñas galoneras. Su control no es exclusivo de los hombres, pero ellos lo manipulan con más frecuencia. Es servido en vasos de vidrio o en las tapas de las botellas por los mismos jóvenes que sirven la chicha, pero, a diferencia de esta, se procura seguir un orden perfectamente circular. Se espera que una persona acabe su vaso y luego se sirve a la siguiente, por esto se debe beber casi inmediatamente. Si a una persona se le juntara su turno de trago con su vaso de

⁷ Nombre usado para referirse a la mezcla de alcohol puro y agua a la cual se le puede agregar algunas semillas como el anís para darle olor y sabor.

⁸ Verter gotas del líquido sobre la tierra en señal de agradecimiento a la familia anfitriona, pero también con fines propiciatorios para con la *Pachamama*.

chicha, es probable que vierta el trago a la chicha y continúe bebiendo con calma. En las fiestas es común ofrecer cerveza los visitantes, pero solo a ellos. Se le entrega una botella a cada uno, no siempre con vaso, y se les deja beber sin mayor apuro.

Otro rasgo notable consiste en que a nadie le extrañan ni disgustan los continuos cambios de bebidas. De la cerveza blanca se puede pasar a la chicha y al trago, de ahí a la cerveza negra, a vinos y sidras, a anisados, cañazo, pisco y otros destilados y volver a la chicha y el trago. Lo importante es la cantidad de lo bebido y no la calidad.⁹ El beber, al ser concebido como una actividad eminentemente social, se practica para estar en grupo sin importar mucho lo que se bebe: la bebida no es pensada como un placer individual que se ingiere según gustos personales.

En las borracheras ceremoniales, el fin de la sesión, en cierto modo, está marcado de antemano. Es decir, se sabe que la fiesta debe continuar hasta que las fuerzas se agoten, y el cansancio y la embriaguez acaben con la reunión. En la fiesta, uno debe entregarse voluntariamente «hasta las últimas consecuencias», que generalmente coincide con el fin de las bebidas. No se aceptan las disidencias, y habrá mayor presión cuanto mayor sea la centralidad de la persona respecto del motivo de la fiesta. En la fiesta de Cruz Velacuy en Patabamba, perseguimos hasta su casa a uno de los *cargos*, que en la mañana del día siguiente ya no quería continuar bebiendo.

4. Rompimiento de jerarquías

El proceso de la embriaguez pasa por dos momentos claramente definidos: el animarse (*q'ayma*) y el emborracharse (*machaska*). En el primer momento se resaltan los elementos armónicos y de unidad del grupo, la comunidad es creada a través de un incremento de los lazos comunicativos entre los participantes. En quechua, *q'ayma* quiere decir «beber poco» o «estar chispeado», y este es el estado al que se busca llegar en toda reunión, el estar alegre para bailar, cantar, reír, conversar y bromear a viva voz, y para lograr romper la timidez inicial. Como bien anota Harvey para el caso de comunidades del Ausangate, en Cuzco:

⁹ Este es un punto que debería ser considerado al planear estrategias que busquen mejorar la calidad de vida de poblaciones consumidoras de alcohol. En un trabajo sobre el *heavy metal*, Deena Weinstein encuentra una actitud similar entre los jóvenes que asisten a los conciertos: «Indulging in the approved alcoholic beverages and drugs is another feature of the wait. Martinis or fancy mixed drinks with decorations are not to be found at metal concerts. Some fans sneak in a pint of Jack Daniels or other hard stuff, but the drink of choice is beer. Quality is not the issue; only quantity matters. Fans delight in big containers. If only small cups are sold, people insert their full cup at the top of a growing column of empties. Beer has a Dionysian significance at the concert, aiding and representing release into ecstatic experience» (1991: 209).

The most salient feature of drunken speech is the release it affords from the constraints of sober interaction —constraints which centre on general interactional norms of showing respect, practising avoidance rather than confrontation, being very shy and quiet in a public gathering and avoiding any show of emotion. (Harvey 1986: 175)¹⁰

Mediante este estado se busca acentuar la sociabilidad y la participación armónica de los presentes. La comunidad es creada verbalmente. Cuando los campesinos empiezan a beber dejan de lado su timidez y comienzan a contar bromas, hablar y reír ruidosamente. La comunicación entre las personas se incrementa.

Dentro de este marco de inclusión es posible observar cómo los padres permiten con benevolencia que sus hijos beban sus primeros tragos. Además, el grupo de mujeres, antes separado del de los hombres, empieza a mezclarse con el de estos últimos. Se produce una disolución de ambos grupos. En la fiesta de solteros de Sacaca, a medianoche se bebía en el patio de la casa del mayordomo mayor, a quien se había visitado; conforme avanzaba la fiesta, los jóvenes —que estaban hasta entonces bebiendo aparte— comenzaron a acercarse a las muchachas solteras y a beber juntos. Es en referencia a estos momentos que un campesino de Sacaca comenta la fiesta de solteros y solteras:

Allí cuando les anochece, casi a medianoche, a once de la noche más o menos, allí llevan un juntamento en una casa o en casa de una autoridad. Entonces de allí ya cuando ya llevaron el juntamento toman y se invitan con cariño, bailan y comen. Así es. Igualmente toman y de esa manera termina todo ya cuando amanece a la hora del alba y todos se retiran uno por uno, pidiendo licencia, cada cual a sus casas...

Y continúa hablando acerca del Domingo de Carnaval:

...entonces allí con cariño le invitan la chicha, licor entonces allí muy bonito toman de Qocha [grandes conchas] o hay un Winku [corteza de fruto selvático], otros le dicen Wallasuyo, en eso también toman entonces. Después de dar eso bailan muy hermoso hasta la hora estar allí y terminan hoy.¹¹

La rotación misma del trago integra a todos los participantes. Personas que comen y conversan en grupos separados se enlazan por la distribución en común del alcohol. El beber siempre requiere la presencia del otro y refuerza el vínculo; es una actividad recíproca y una copa llama a otra copa. Cuando en las reunio-

¹⁰ El aspecto más saltante del habla ebria es la liberación que permite olvidarse de los constreñimientos de la interacción sobria —constreñimientos que se centran en normas interaccionales generales de muestra de respeto, practicando el evitamiento en vez de la confrontación, siendo muy tímido y callado en una reunión pública y evitando cualquier muestra de emoción. (traducción del editor)

¹¹ Entrevista a Fernando Sicos cedida por Alejandro Chávez.

nes un muchacho va sirviendo a cada persona un vaso de trago, a menudo lo obligan a beber primero antes de aceptar el ofrecimiento. No cabe la negativa, a riesgo de rechazar la comunión ofrecida:

[...] el vino que se ofrece reclama más vino como devolución, la cordialidad exige cordialidad. A partir del momento en que uno de los comensales decide escapar de ella, la relación de indiferencia no puede volver a constituirse tal como era; de ahí en adelante solo puede ser de cordialidad o de hostilidad; no se tiene la posibilidad, sin caer en la insolencia, de negar su vaso al ofrecimiento del vecino. Y la aceptación del ofrecimiento autoriza a otro ofrecimiento: el de la conversación. De este modo se establece una cantidad de menudos vínculos sociales mediante una serie de oscilaciones alternadas, según las cuales uno se ofrece un derecho al dar y se impone una obligación al recibir y, siempre en los dos sentidos, más allá de lo que se dio o aceptó. (Lévi-Strauss 1969: 99)

Se remarca la unidad de grupo y los aspectos armónicos. El alcohol aparece en un contexto festivo muy bien integrado a la vida campesina. En el texto incluido en *Vida de mi comunidad y su tristeza*, primer puesto regional de un concurso de pintura campesina, Benecio Champi —miembro fundador de la Iglesia Evangélica Peruana en Patabamba— relata los problemas de la comunidad y, aunque tiene una visión muy crítica de la borrachera, no deja de resaltar los aspectos recreacionales y de confraternidad del acto de beber:

El campesino durante su trabajo siente su cuerpo cansado, no hay quien le consuele de su tristeza. Cuando recogen todos sus bienes visitan a otros llevando siquiera un poco de alimento, porque algunos no tenemos cosechas, no tenemos plata para comprar semilla, por eso llevan siquiera unos cuantos bienes, y al final hacen fiesta y consuelan al que no tiene mucho para comer; bailando, cantando, tomando su licor se alegra el campesino, degollando una oveja, ayudando en todos los quehaceres, unos a otros. (Comisión 1990: 114)

Con los invitados se mantiene una conducta sumamente formal y de servicio. En este momento no solo no se cuestionan relaciones desiguales de estatus, sino que además se refuerzan al máximo los convencionalismos sociales. En las faenas comunales y en las asambleas, ambientes no festivos en los que no se consume alcohol, los promotores no tienen asegurada la comida y deben circular por varios grupos que les ofrecen algo de sus alimentos. No obstante, en todas las ceremonias y fiestas, los foráneos ocupan un lugar central en la distribución de alimentos y bebidas, tanto por el orden y la cantidad de lo servido, como por su calidad. En el *linderaje* de la comunidad de Sacaca, al despedirnos se disculparon por no haber podido ofrecernos cuy y chancho (lo que es una excepción dentro de una dieta tan pobre en proteína animal).

Pero más allá de la posición que puedan ocupar los foráneos y de la calidad y cantidad de alimentos que se les ofrezca, el tipo de relación que se mantiene con

ellos es típica en las celebraciones. En el mismo *linderaje* de Sacaca, muchos se acercaban a nosotros para pedirnos disculpas por sus costumbres, nos estrechaban varias veces las manos y en castellano nos explicaban los diferentes bailes que se realizaban. Un campesino, mientras caminaba con nosotros, se excusaba por no saber hablar bien el castellano. Isidro de la comunidad de Patabamba¹² y Damián de Sacaca¹³ me pidieron que les escribiera mi nombre y cargo en un papel, lo cual es una forma de reconocer importancia. Reconocimiento que deja abierta la posibilidad de resultar útil en el futuro.¹⁴

La comunicación establecida en una relación de desigualdad no puede ser fluida. En el caso extremo, en una inauguración de pozas en Pampallacta, se nos dejó solos en un aula de la escuela mientras comíamos y bebíamos; aquí, el baile constituyó la forma más efectiva de interacción. Mediante el baile, comuneras y visitantes entraron en contacto directo, dominando el espacio central y convirtiéndose en el punto de atención de todos, provocando risas cada vez que una de las muchachas golpeaba a su pareja. Además fue el único momento en que hubo diálogo, al margen de los discursos protocolares. En la fiesta patronal de Patabamba, el *cargo* se convierte en intermediario: él se coloca a un costado nuestro para conversar, pero más que dialogar, él únicamente espera nuestras preguntas para responder. Es un receptor atento a nuestras palabras y a nuestros actos para intentar complacernos. Así, frente a los foráneos se refuerzan los actos ceremoniales y la posición asignada al personaje según el estatus manejado.

Sin embargo, en un segundo momento, cuando la embriaguez avanza, esta imagen armónica, jerárquica y estereotipada se rompe. Conforme avanza la ingestión de alcohol se llega a la borrachera o *machaska*. En la borrachera, los formalismos iniciales se anulan y se produce un desafío a las normas que rigen las relaciones sociales. Las mismas personas que en el recorrido de los linderos de Sacaca se disculpaban por no poder hablarnos correctamente en castellano se burlan luego de nosotros en quechua. El mismo idioma cuyo uso causa inicialmente vergüenza se convierte luego en arma.

¹² Al despedirme, Isidro me pregunta si no he olvidado su nombre y dice: «Soy Isidro Huamanga, de familia de Ayacucho, por Huamanga, terruquito». Al verme tomar notas, ríe y dice: «Terruquito no, es broma». Luego continúa: «Deme un papel, ingeniero, deme su nombre y su cargo para tener, para guardarlo para mi esposa».

¹³ En el recorrido de los linderos de Sacaca son muchos los que se nos acercan a excusarse: «Disculpa, ingeniero, es costumbre, usted sabe», y a explicarnos la secuencia del *linderaje*. Uno de los comuneros con quien converso es Damián Sicos; él también se disculpa y me da la mano unas ocho veces, me dice que él conoce Lima y Arequipa pues ha trabajado ahí. Luego me invita a su fiesta de cumpleaños: «...venga, ingeniero, a mi casa, mañana cumplo 52 años, venga usted, van a venir amigos de otros lugares, lejos, vamos a tomar un poquito». Antes de irse me pide que le escriba mi nombre en una hoja, luego le va a enseñar el papel a su hijo.

¹⁴ Algo semejante ocurre cuando pedimos la tarjeta de presentación de un personaje importante.

Las relaciones jerárquicas no desaparecen, ni siquiera en la embriaguez, pero sí se modifican las formas habituales de interacción. La comunicación es más directa; entonces pueden expresarse con crudeza resentimientos, iras y ambiciones latentes que la embriaguez por sí misma es incapaz de solucionar, dado que estos conflictos son generados por la dinámica de las relaciones sociales y no por la ingesta de alcohol.

En una fiesta de cumpleaños en Quencco, un joven campesino deja de lado el lenguaje conciliador y amenaza con que habrá muertos si es que la ONG local intenta llevarse las alpacas de la comunidad.¹⁵ En la fiesta de la Virgen de Corpíjera, en Patabamba, me piden que done dos postes de alumbrado público a la comunidad. En el Cruz Velacuy de Patabamba me presionan para que haga unos arreglos en el altar, y en una ceremonia de techado en Kallarrayán, un comunero me hace padrino de su casa y debo dar dinero para el trago. En el Cruz Velacuy de Quencco, el almacenero elude las acusaciones que le hago sobre malos manejos llorando primero e invitándome a beber después. Así, rotas las barreras iniciales, la relación es mucho más directa y se intenta sacar provecho de la situación.

El cuestionamiento de las jerarquías no abarca únicamente las relaciones sociales sino también las relaciones con lo sagrado. En la fiesta de la Virgen en Patabamba, dos músicos ebrios se reían muy fuerte mientras se oficiaba la misa y lanzaban bromas aun cuando varias campesinas intentaban callarlos. En la fiesta de la Virgen del Carmen en Písac, los danzantes del grupo *china saqra* ridiculizaban al cura en un matrimonio.

Yendo más allá, conforme avanza la borrachera, el círculo se va cerrando: las bromas se pueden convertir en insultos, el interés por el bienestar general se torna en conflictos de intereses privados, de la armonía resaltada se puede llegar a la violencia, y de la conversación incrementada se pasa a los turnos de habla ignorados: la gente que habla ya no puede ser escuchada por otros que lloran o balbucean frases ininteligibles. La argumentación es negada más que propiciada y finalmente se llega al silencio de la ebriedad. La embriaguez conduce inevitablemente de un estado animado de conversación a otro de incomunicación. Frente a la comunicación, la bebida:

[...] la estimula y, en un segundo momento, la disuelve en balbuceo y turbia confusión [...] La embriaguez es contradictoria: supervalora la comunicación y la destruye. Es comunicación malograda: empieza por ser una exageración y acaba en una degradación. (Paz 1969: 107)

¹⁵ La ONG implementó en comunidades de altura un programa de módulos de alpacas, pero en Quencco fracasó totalmente e incluso varias hembras murieron por un manejo inadecuado. En esos días se planeaba trasladar lo que quedaba de los módulos a otras comunidades.

5. Identidad y oposición

Si bien el ambiente festivo de la embriaguez promueve un ideal de unidad e indiferenciación entre los participantes, en el proceso de la borrachera se configuran grupos según diversas categorías (género, edad, pertenencia étnica, posición social, etc.).

Un campesino de Sacaca comentaba en una entrevista:

Entonces, como les digo, hoy actualmente estamos en Checchepata, en Apu Checchepata, y allí se lleva como de costumbre el descanso. Allí por ejemplo comen su fiambre todos: señoras entre señoras, *wifalas* entre *wifalas*, maestros entre maestros y comuneros entre comuneros. Comen bien bonito.¹⁶

Y no solamente comen sino que también beben. Ocurre que beber se considera como una actividad que integra a todo el grupo; de esta manera hemos visto que aunque en los momentos de descanso se forman pequeños círculos para conversar y comer, el alcohol va rotando entre todos los presentes. A diferencia de los alimentos, el alcohol es un bien social que se debe compartir con todos: los directivos entregan botellas de trago a los concurrentes, las multas por tardanza o inasistencia a labores comunales sirven para la compra de alcohol, los iniciados en el *linderaje* deben también pagar el equivalente a media botella de aguardiente, y los aportes o *miyunka* sirven para lo mismo. El licor así obtenido debe ser distribuido entre toda la comunidad. Al beber se expresa un modelo ideal de unión de grupo, una identidad de pertenencia a una misma comunidad.

En la fiesta de la Virgen del Carmen, en el pueblo mestizo de Písac, se proclama este mismo ideal. Existen 13 grupos de danza con sus propios *carguyocs* o mayordomos organizados a modo de cofradías, que compiten entre ellos y preparan sus propios bailes públicos. En las fiestas pequeñas, alrededor de cada danza se forman grupos concéntricos de personas. Si bien la fiesta es «para todos», la distribución de los bienes muestra que hay grandes diferencias: se forman círculos concéntricos donde el primero disfruta de comida (*chiriucho*),¹⁷ cerveza, ponches y rondas de aguardientes; el segundo círculo recibirá solo ponches y aguardiente; y los más alejados únicamente gozarán de la música y del baile. Detrás de una frágil identidad religiosa se encuentran otras pequeñas identidades que fragmentan al grupo mayor. En este caso se tiene en cuenta lazos de parentesco, de amistad y lealtades expresados previamente en la *jurca*.¹⁸ Pero, además, se

¹⁶ Entrevista a Fernando Sicos cedida por Alejandro Chávez.

¹⁷ Plato típico de esta celebración y del Corpus Christi, elaborado con torrijas de maíz, yuyos, hueveras, queso, carne de res, cuy, chancho y llama. En quechua significa «frío-caliente», y alude a la oposición y complementariedad de los alimentos que intervienen en su preparación. Para una descripción del simbolismo de las comidas en los Andes, véase Ossio (1988).

¹⁸ Pedido ritualizado de ayuda por anticipado para colaborar en la realización de la fiesta que los *carguyocs* hacen a su red de amistades y parientes.

muestra una fuerte dosis de elementos étnicos y de clase; sobre todo en la prestigiosa danza de los *capac negro*, que reúne al grupo de profesionales y hombres de éxito del pueblo. Este ordenamiento tiene que ver con el prestigio de los sujetos y su pertenencia a determinados grupos: profesionales, comerciantes, autoridades, visitantes e indígenas.

Al igual que en la fiesta de Písac, el beber colectivo entre campesinos presenta una serie de oposiciones de identidades que van cambiando conforme transcurre la borrachera. Para la fiesta patronal de Patabamba se formaban varios grupos frente a la capilla: el de mujeres, el de los músicos, el de los danzantes o el de los *varayocs* (quienes incluso beben de unos recipientes exclusivos de concha de *spondylus*). Pero después de la procesión del santo, estos grupos se disuelven y recomponen de diferentes maneras siguiendo lazos de amistad y de parentesco. En una fiesta de solteros de la comunidad de Sacaca las mujeres jóvenes bebían en un grupo separado del de los hombres, pero paulatinamente estas barreras se desvanecieron y los nuevos grupos ya no se formaron sobre la base de una diferenciación de género sino por preferencias de pareja que habían venido estableciéndose desde antes de la fiesta. El esquema mismo del baile representaba este proceso: los hombres bailaban en fila guiados por el Capitán y las mujeres mantenían la suya lideradas por la Capitana; solo el último domingo de fiesta se entrelazaban en parejas.

6. Reflexiones finales

Las consideraciones anotadas en este artículo buscan escapar a un punto de vista médico-psicológico que considera el beber como una patología, ya sea individual o social. Este enfoque de la embriaguez como problema no permite acercarse a un estudio del universo cultural y social que se construye en tal estado, ni tampoco permite el análisis de los discursos relacionados con el beber que elaboran los diferentes grupos. De otro lado, también procuramos evitar considerar a la embriaguez como una mera forma de evasión, ante una situación de comunidades campesinas desarticuladas que viven una crisis permanente. Antes bien, a lo largo de estos párrafos hemos procurado mostrar cómo la embriaguez no es una simple ilusión o escape, aun cuando se encuentra socialmente pautada —es decir, no desaparecen las reglas sociales, sino que estas son modificadas— y el *retorno a la normalidad* muestre que las estructuras no fueron modificadas.

Los períodos de embriaguez colectiva en comunidades de los Andes ofrecen a los participantes la posibilidad de modificar y mejorar su imagen personal ante los demás. En este contexto, cobran singular importancia los análisis del uso del lenguaje, del bilingüismo, de los turnos de habla, de las bromas, de las confesiones y la intimidad. La fiesta campesina andina no es solo el espacio de la ver-

güenza (Conlin 1974); puede ser también la arena donde se busque cuestionar y revertir sistemas clasificatorios jerarquizados. En términos de Turner (1988), los períodos festivos pueden ser entendidos como tiempos *liminales*, durante los cuales se suspenden normas de acción cotidiana (guiadas por pautas de evitamiento), pero que además suponen una ideal *comunitas* de indiferenciación, igualdad, armonía, camaradería y libertad (incluida la sexual) que, sin llegar a transformar el ordenamiento social, permite suspender y cuestionar el rígido ordenamiento de la *civitas*.

Para la comunidad entera, la embriaguez colectiva representa un tiempo de reafirmación de valores fundamentales para el mantenimiento del grupo ya que, sin suponer una anulación de las jerarquías sociales, permite la creación de espacios para la expresión de los conflictos existentes, y para la creación o renovación de identidades y solidaridades. Así, las borracheras catalizan rivalidades o amistades forjadas en el transcurso de la vida diaria.

Un tema que considero que sería de extrema utilidad es la revisión de los sentidos de privacidad manejados por los campesinos. Por ejemplo, la casa —que muchas veces está constituida por una sola habitación plurifuncional— no se presta para el ejercicio de una actividad privada muy desarrollada; recordemos que incluso las primeras relaciones sexuales parecen ser realizadas más frecuentemente a campo abierto (Castillo 1999). Entre los comuneros ayacuchanos se habla del *tumbaiquichu* cuando el varón derriba a su pareja por los campos y hacen el amor sin necesidad de desnudarse. En las fiestas comunales nocturnas, donde el imaginario ubica la mayoría de relaciones premaritales y extramaritales, estando ya las parejas embriagadas, es improbable que mantengan relaciones sexuales sin ropas. Y esto no parece cambiar totalmente con el matrimonio, pues la casa es frecuentemente ocupada por los niños o por los padres de alguno de los esposos.

Otro ejemplo de observación de estos sentidos de privacidad e intimidad es el uso de un solo vaso para beber. El hecho de beber de un único vaso único implica, de un lado, que existe una gran presión para beber de forma más rápida. El joven que sirve el trago y los demás campesinos del círculo están pendientes de que uno no *caliente* el vaso, imponga un ritmo más lento de bebida, rechace el ofrecimiento o intente verter el contenido. Pero de otro lado, desde una visión foránea y citadina, supone vencer la sensación de rechazo a beber de un vaso comunitario.

Avanzar en esta línea nos obligaría no solo a trazar una antropología de las técnicas corporales reclamada por Marcel Mauss (1971), sino además a elaborar una lectura de los actos rituales y de la vida diaria en relación con categorías como lo propio y lo ajeno, lo público frente a lo privado, el placer individual frente al acto de comunión social, lo limpio y lo sucio, lo permitido y lo prohibido.

Un punto final tiene que ver con los juegos de asociaciones elaboradas por grupos determinados. Cuando se lee y se escucha que en las fiestas andinas,

alcanzado un estado de embriaguez, los campesinos entablan relaciones sexuales indiscriminadas, o cuando un comunero en la fiesta de solteros de Sacaca —medio en broma, medio en serio— me comenta que esa noche todos terminarán acostándose con una joven y asegura que yo no seré la excepción, creo que lo más importante no es la comprobación estadística de si efectivamente ocurre un mayor número de actos sexuales en los momentos festivos, sino la descripción de los significados culturales que se asocian a la fiesta. De esta manera, el ideal de lo que debe ser una buena fiesta consiste en que todos los participantes fraternicen, se baile y cante, prime la solidaridad y comunión entre los comuneros y lo sagrado, se recree la unidad de grupo y la anulación de las jerarquías, y se enfatizen la abundancia y la reproducción —tanto con la tierra y los animales, como entre los hombres— a través de los símbolos de la sexualidad.

De manera análoga, Mendoza-Walker (1993) analiza la comparsa de los *majeños* en la fiesta de la Virgen del Carmen, en Paucartambo y San Jerónimo, como un intento de apropiación simbólica de los principios de poder, prestigio y masculinidad que definen una identidad ideal. Igualmente podemos reconstruir el universo semántico de cada bebida: la chicha, blanca, nutricia, con propiedades curativas, que se bebe «para refrescar» en los lugares cálidos, preparada y distribuida por mujeres; el trago, fuerte, embriagador, que se bebe «para calentar» en los lugares altos. Sin embargo, es la cerveza la que gana mayores adeptos y empieza a reemplazar a los ponches y la chicha en las fiestas. A través de ella se asocian y transmiten nuevos valores de estatus y prestigio.

Las imágenes que aparecen en los comerciales televisivos de las diferentes marcas de cerveza hacen referencia a contextos y grupos netamente urbanos (sin mencionar las diferencias de estratos sociales, de género y de edad existentes); solo en un comercial de la cerveza Pilsen aparecían unos campesinos andinos ansiosos por beberla, pero esta secuencia fue rápidamente eliminada, además de recibir numerosas críticas. En este comercial, los campesinos pertenecían a la exótica tribu de los *burundanga* que recibían del cielo unas cajas de cerveza; el mensaje era claro: hasta estas personas no civilizadas que nunca han probado cerveza saben reconocer la calidad de su sabor. De otro lado están los comerciales de la cerveza Cusqueña. Ellos destacan la belleza histórica y natural del Cuzco y los campesinos que aparecen únicamente son parte de este paisaje y no conforman el grupo de consumidores, aun cuando —simplemente como dato— buena parte de las comunidades de esa región, incluidas las de este artículo, poseen extensos cultivos de cebada que son comprados por la Cervecería del Sur.

Sin embargo, en los últimos tiempos, el mercado de cerveza se ha empezado a abrir: los comerciales de la Cusqueña dejan de enfatizar su imagen de «la más peruana de las cervezas» para optar por un público más urbano e internacionalizado, tanto así que varias de sus propagandas televisivas se elaboran con alusiones a conocidas películas de estreno. A la inversa, la cerveza Cristal, que

intenta ganar posiciones en el mercado surandino y sus circuitos de festividades, se peruaniza. Algunos de sus comerciales apelan a la asociación tierra-costumbres-paisaje para construir un «nosotros» ideal: *nuestras* comidas, *nuestros* bailes, *nuestra* gente, *nuestra* cerveza. De todas formas, los campesinos que aparecen en estas estilizadas danzas siguen siendo parte de una coreografía y no son materia de construcción de un estereotipo ideal. Creo que la popularidad obtenida por una saga de comerciales de la cerveza Pilsen nos da la pauta. En ella se construyen arquetipos de masculinidad basados en la *distinción*: el hombre de mundo, el ser criollo y extrovertido, la sociabilidad, el atractivo sexual frente a las mujeres, la condición de costeño y de estar a la moda en los sitios de moda (los *points*). Una vez más, como en nuestro ejemplo de las relaciones sexuales en las fiestas andinas, poco importa que en términos estadísticos exista alguna correlación entre beber cerveza y tener éxito con las mujeres; lo que interesa es reconstruir el universo de asociaciones manejado en determinados contextos culturales.

Referencias bibliográficas

- ALLEN, Catherine J.
1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- ALMEIDA V., Manuel
1987 «La investigación del alcoholismo en el Perú en los últimos 30 años: 1956-1986». *Revista de Neuro-Psiquiatría* 50. 2: 116-128.
- BAJTIN, Mijail
1974 *La cultura popular en la edad media y el renacimiento*. Barcelona: Barral Editores.
- BRAUDEL, Fernand
1994 *Bebidas y excitantes*. Madrid: Alianza Editorial.
- BURCHARD, Roderick
1974 «Coca y trueque de alimentos». En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Eds. Giorgio Alberti y Enrique Mayer. Lima: IEP. 209-251.
- CAMINO, Lupe
1987 *Chicha de maíz: bebida y vida del pueblo Catacaos*. Piura: Cipca.
- CASTILLO, Gerardo
2001 «Embriaguez colectiva y sexualidad en los Andes». *Anthropologica* 19.
- COMISIÓN EJECUTIVA DEL CONCURSO DE DIBUJO Y PINTURA CAMPESINA
1990 *Imágenes y realidad. A la conquista de un viejo lenguaje*. Lima.
- CONLIN, Sean
1974 «Igualdad y vergüenza en la fiesta». *Allpanchis Phuturinga* 7: 143-162.
- COX, Harvey
1983 *Las fiestas de locos. Ensayos sobre el talante festivo y la fantasía*. Madrid: Taurus.
- CUTLER, Hugh C. y Martín CÁRDENAS
1991 «Chicha, una cerveza sudamericana». En *La tecnología en el mundo andino. Runakunaḥ kawsayninkupaḥ rurasqankunaqa*, tomo I. Eds. Heather Lechtman y Ana María Soldi. México D.F.: UNAM. 247-259.

DOUGHTY, Paul

1987 «La cultura, la bebida y el trabajo en un distrito mestizo andino». *América Indígena* 27. 4: 667-687.

GLUCKMAN, Max

1975 «Les rites de passage». En *Essays on the ritual of social relations*. Ed. Max Gluckman. Manchester: Manchester University Press. 1-52.

HARRIS, Olivia

1994 «Condor and bull. The ambiguities of masculinity in Northern Potosí». En *Sex and Violence. Issues in representation and experience*. Eds. Penelope Harvey y Peter Gow. Londres y Nueva York: Routledge. 40-65.

HARVEY, Penelope M.

1986 «Language and the power of history: the discourse of bilinguals in Ocongate (Southern Peru)». Tesis de Ph. D. Departamento de Antropología Social. London School of Economics and Political Science.

HOLMBERG, Alan R.

1971 «The rhythms of drinking in a Peruvian coastal community». *Human Organization* 30: 198-202.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1969 *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.

LLOSA, Eleana

1992 *Picanterías cuzqueñas. Vitalidad de una tradición*. Lima: Amidep/Tafos.

MANGIN, William

1958 «La bebida entre los indios de los Andes». *Perú Indígena* 16/17: 14-22.

MARIÁTEGUI, Javier

1984 «Problemática del alcoholismo en el Perú. Una visión en perspectiva». *Revista de Neuro-Psiquiatría* 47. 1: 1-21.

1985 «Concepción de hombre y alcoholismo en el antiguo Perú». *Anales de Salud Mental* 1. 1-2: 33-49.

MARIÁTEGUI, Javier y Cecilia SOGI

1985 «Investigación epidemiológica del alcoholismo. Un estudio de prevalencia en población urbana marginal». *Anales de Salud Mental* 1. 1-2: 151-161.

MAUSS, Marcel

1971 *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

MENDOZA-WALKER, Zoila

1993 «La comparsa de los *majeños*: poder, prestigio y masculinidad entre los mestizos cuzqueños». En *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Ed. Raúl R. Romero. Lima: PUCP, Instituto Riva-Agüero, Proyecto de Preservación de la Música Tradicional Andina. 97-137.

MUELLE, Jorge C.

1945 «La chicha en el distrito de San Sebastián». *Revista del Museo Nacional* 14: 144-152.

ORLOVE, Benjamín

1986 «Tomar la bandera. Política y trago en el sur peruano». *Identidad campesina y lógicas del campesinado*. En L.T. Briggs, D. Llanque, T. Platt et al. Lima: Mosca Azul/Institut Universitaire D'Etudes du Développement. 129-145.

OSSIO, Juan

1988 «Aspectos simbólicos de las comidas andinas». *América Indígena* 48. 3: 549-570.

PAZ, Octavio

1969 *Corriente alterna*. México D.F.: Siglo Veintiuno.

SAIGNES, Thierry

1989 «Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?». *Revista Andina* 7. 1: 83-127.

SAIGNES, Thierry, comp.

1993 *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol/IFEA.

TURNER, Victor W.

1988 *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE

1988 *Del tata mallku a la mama pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: Desco.

VÁSQUEZ RODRÍGUEZ, Chalena y Abilio VERGARA

1988 ¡Chayraq! *Carnaval ayacuchano*. Lima: Cedap/Tarea.

VÁSQUEZ, Mario C.

1967 «La chicha en los países andinos». *América Indígena* 27. 2: 265-282.

VERGARA COLLAZOS, Antonio

1991 *Ike y la chicha*. Lima: Tawantinsuyo.

WAGNER, Catherine

1976 «Coca y estructura social en los Andes peruanos». *Allpanchis Phuturinga* 9: 193-224.

WEINSTEIN, Deena

1991 *Heavy metal: a cultural sociology*. Nueva York: Lexington.

ZUIDEMA, Tom

1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.