



Capítulo 3



Bernardo **Cáceres** / Raúl **Zevallos** / Raúl **Castro** / Valeria **Biffi** / Nelson E. **Pereyra**
Julio **Portocarrero** / Lucero **Silva Buse** / Rosario **Flores** / Juan Carlos **La Serna** / Óscar **Espinosa**
Deborah **Poole** / Isaías **Rojas Pérez** / Cecilia **Rivera** / María Eugenia **Ulfe** / Rodrigo **Chocano**
Ulla **Berg** / Alexander **Huerta-Mercado** / Alonso **Quinteros** / Jeroen **Zalm** / Mercedes **Figuroa**

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Imaginación visual y cultura en el Perú
Gisela Cánepa (editora)

© Gisela Cánepa, 2011

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Corrección de estilo: Juana Iglesias

Diseño de portada: Camila Bustamante

Diagramación y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: diciembre de 2011

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° 2011-15303

ISBN: 978-9972-42-983-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361101813

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA CÁMARA, EL ESPEJO Y LAS SOMBRAS REBELDES DE LA ALTERIDAD¹

Raúl Zevallos Ortiz

INTRODUCCIÓN

Partiendo de experiencias relacionadas con el uso de cámaras de fotografía y de video en un trabajo etnográfico realizado en la sierra de Piura, este artículo esboza algunos apuntes preliminares acerca de ciertos aspectos técnicos, teóricos y políticos concernientes a las tensiones y confrontaciones implícitas en diversas formas de réplica, representación visual y mediación que la antropología aborda o utiliza.

El contenido está organizado en tres partes. En la primera se muestra un conjunto de escenas del trabajo de campo que recogen algunas percepciones y prácticas locales referidas a diferentes formas de reflejo y dualidad, incluyendo el uso de espejos y de cámaras. En la segunda parte se discute brevemente el valor de la alteridad y sus implicancias en la investigación y representación antropológica. En la parte final se retorna al ámbito local para encarar aspectos específicos de las relaciones entre comunidad y Estado dentro del contexto de un conflicto político en proceso, en el que se enfrentan distintos modelos de desarrollo. Aquí se incorporan además los propios dilemas del investigador con respecto a su posición en medio de aquellas fricciones y se identifican situaciones e imágenes representativas de aquella forma particular de alteridad conocida como «doble discurso».

El contexto etnográfico y el peso de la cámara

El uso cotidiano de una cámara fotográfica y otra de video llegó a ser una marca de identidad que me acompañó desde los primeros días de mi trabajo de campo en

¹ La investigación de la que proviene este artículo se realizó durante un programa de estudios de doctorado en Antropología Visual en la Universidad de Manchester, gracias a una beca del International Fellowship Program de la Fundación Ford.

la comunidad de Yanta, ubicada en la provincia de Ayavaca², en la sierra de Piura. El conflicto que venía desarrollándose entre la comunidad y la empresa minera Monterrico Metals³ hacía que pocos forasteros fueran bienvenidos, sobre todo si utilizaban cámaras, buscaban información y tomaban apuntes⁴; sin embargo, haciendo uso de una actitud prudente y de algunos contactos locales que incluían mi nacimiento en la misma provincia, creo que finalmente fui bien aceptado.

Al principio, el hecho de que yo llevara esos instrumentos parecía ser un inconveniente, considerando razones de comodidad, peso y seguridad, pero terminó convirtiéndose en una ventaja con el paso de los días. En Portachuelo, el primer sector de la comunidad donde permanecí por un tiempo, mis relaciones con los comuneros se hicieron mucho más fluidas cuando pude mostrarles el primer lote de fotografías que había tomado. Es posible que las respuestas aprobatorias ante los primeros resultados de mi trabajo, más que calificar las fotos hayan sido una forma de valoración de la sensatez del autor, ya que el gesto afirmativo de las cabezas parecía decir: «¡Ah, esto es lo que ha estado haciendo!». A partir de entonces, y al averiguar que yo dejaba algunas copias y que generalmente no cobraba por las fotos tomadas, empezó a ser usual que la gente de Yanta me pidiera que la fotografiara en diversas circunstancias. Cuando me tocaba caminar por los distintos sectores de la comunidad e incluso en zonas aledañas, sentía que más allá de una normal actitud de reserva en algunas personas, la mayoría mostraba su aprobación implícita o su tolerancia ante mi presencia y mi trabajo. Al mismo tiempo, eso me hacía sentir que superando mi torpeza o ignorancia con respecto a algunas de las actividades locales, yo también tenía ciertas habilidades que ellos apreciaban.

La fotografía y otras formas modernas de representación son bien conocidas por la mayoría de pobladores de Yanta, y muchos de ellos tienen sus propias cámaras fotográficas sencillas, mientras que la antropología se conoce mucho menos. En ese marco, parece que el tamaño y la complejidad de mis cámaras y accesorios hacían que

² Escribe *Ayavaca* (y no *Ayabaca*) la mayoría de intelectuales y autores ayavaquinos, como Hildebrando Castro Pozo, Florentino Gálvez Saavedra, José I. Páucar Pozo, César Astuhamán, Teodoro García Merino y Mario Tabra. Este uso se fundamenta en la forma preferible de castellanización de la semi-consonante andina /w/ que está presente en el nombre quechua de *Aya Waka*, y que se aplica en otros casos como Vilca, Viracocha, Otavalo, Calvas, Yaraví. Otra consideración importante es la antigua convención de escritura derivada del latín, según la cual se pronuncian con el sonido de la «u» diversas palabras escritas con «v», como *lux* o *plus* (ver Zevallos, 2007).

³ La empresa era más conocida con el nombre de la subsidiaria local Minera Majaz. En mayo de 2007, la mayoría de acciones, hasta entonces en manos de capitales británicos, fue adquirida por el consorcio chino Zijin que ha cambiado el nombre de Minera Majaz por el de Compañía Río Blanco Copper.

⁴ Debido a múltiples y repetidos incidentes que involucraban a la policía y a trabajadores o agentes encubiertos de la empresa minera, cualquier visitante desconocido se veía como un potencial enemigo.

inicialmente se me viera más bien como un reportero. Pronto entendí que se me veía además como un tipo especial de reportero: *su reportero*. La posible relevancia de esta percepción puede encontrarse en las diversas maneras en que se me dio a entender, en varias ocasiones, que mi presencia allí me convertía en una especie de recurso para la comunidad y que contaban conmigo para ponerme al servicio de su causa cuando hiciera falta, particularmente en relación al conflicto con la empresa minera. Mientras que yo esperaba encontrar alguna forma de mantener mi independencia y no involucrarme demasiado en aquellas pugnas, para el poblador promedio de Yanta cualquier pretensión de neutralidad por mi parte habría sido impensable en esas circunstancias, después de todo, *para eso me habían dado permiso*.

Además de cabalgar a medias entre mi compromiso implícito con la comunidad y la inevitable posición de forastero asociada a los encargos metropolitanos y académicos que impulsan y dirigen las tareas etnográficas⁵, creo que el principal conflicto de identidad que me preocupaba tenía relación con el uso de imágenes en el trabajo de campo, pues sentía —por lo menos inicialmente— el difícil dilema de retratar o traducir las experiencias y relaciones de estas personas de la manera «más objetiva» posible. Siendo un recién llegado al bosque antropológico y buscando anidar en el árbol específico de la antropología visual, me había parecido percibir en la academia algunos indicios y recomendaciones sutiles, bajo el nombre de *cine observacional*, que parecían sugerirme mirar con algo de recelo mi propia cercanía con el «objeto» de estudio, y que tal vez me presionaban silenciosamente para tomar distancia, despojarme de mi subjetividad y confiar quizás en la «neutralidad» de la cámara para mostrar las cosas de manera imparcial, clara y *objetiva*, como en un espejo limpio.

Sin embargo, ese esquema entraba en conflicto con mi propio deseo de recompensar a mis interlocutores por su tiempo y colaboración con algo más que dinero o una versión impresa de la investigación, que probablemente no leerían. Los únicos regalos que me parecían adecuados y que ellos tal vez apreciarían podían ser las propias fotos o un documental; no tenía otros medios a mi alcance para representar visualmente la vida comunal y retribuir así la hospitalidad de los comuneros. Pero sospechaba que mis imágenes no podían ser muy imparciales u objetivas⁶, pues ya

⁵ El uso de equipos fotográficos o de video hace particularmente visibles esas relaciones externas, pues generalmente las imágenes que se cosechan son «para otros». Por mucha aceptación que uno logre, los instrumentos de registro audiovisual tienden a reiterar permanentemente la externalidad de quien los lleva y utiliza. Por otra parte, es posible que el transporte y despliegue de trípodes, cámaras y accesorios produzcan una figura no muy diferente a la del saltimbanqui o buhonero, una forma benigna de forastero.

⁶ En la física cuántica, el principio de incertidumbre de Heisenberg señala que el propio acto de observación modifica al objeto de estudio —la naturaleza o *lo otro* por antonomasia— incluso a nivel

en el momento de su producción formarían parte de lo que, con cierto desdén, se conoce como «antropología en casa», donde la *alteridad* parece esconderse porque uno es parte de la sociedad que investiga⁷; y en el momento de su distribución y consumo conformarían un reporte que no sería solo para la academia o para el deleite —o incomodidad— de los teóricos (Kuper, 1992, p. 1), sino que estaría también dirigido, por lo menos parcialmente o en su versión documental, a quienes habían sido mis propios interlocutores en el trabajo de campo.

PRIMERA PARTE

Escena 1: una *chinita* en el espejo

Habiendo llegado pocos días antes al sector de Cabuyal, me encuentro en la zona conocida como El Faical, donde don Ignacio Córdova, la persona que me aloja, tiene su segunda casa y algunos cultivos. Cabuyal y Ramos son los últimos sectores habitados de la comunidad de Yanta, cerca de las cumbres más altas de la cordillera en la región, que se encuentran al este. El territorio es muy accidentado y para llegar a El Faical, que está cerca del río Aranza, hay que descender aproximadamente un kilómetro desde el centro poblado, ubicado en la parte media de la ladera del cerro. Por lo general tengo la cámara de video conmigo mientras observo las actividades diarias que se realizan en la casa. En el momento que me interesa describir, la señora María, esposa de don Ignacio, está ordeñando las vacas; Juanito, su nieto (siete años), ha ido más abajo, acompañando a su abuelo a recoger yucas; mientras que Oliva (cinco años), la hermanita de Juan, se ha quedado en el patio sin hacer nada, está cantando entre unas plantas, sale y me observa. Enfoco la cámara directamente hacia ella y veo que he captado su atención. Se acerca lentamente y se queda mirando con enorme curiosidad el lente. Cuando llega a unos pocos centímetros de distancia se detiene, con los ojos casi pegados al lente, y yo le pregunto: «¿Qué ves ahí?». Ella responde rápidamente: «Una *chinita*» (una niña); es decir: ella se está viendo a sí misma, su propia imagen reflejada en la superficie especular del lente.

de las partículas subatómicas. Aun sin invocar este principio para otros ámbitos, resulta difícil imaginar una investigación etnográfica —o un documental— donde el *otro* que se investiga o representa no sea transformado, o donde el investigador mismo no resulte «retocado».

⁷ Sobre la misma duda, en términos cercanos a los de este trabajo véase: Torre (1997, p. 154) y Degregori & Sandoval (2008, p. 21).



Figura 1. Niña Oliva Córdova. Comunidad de Yanta, sector Cabuyal, 2006 (fotografía de Raúl Zevallos).

Por un momento tengo la sensación de que la pequeña Oliva, con sus ojos inquietos y su pelo rojizo, no ha visto su imagen muchas veces, y tal vez su asombro no sea muy distinto al de la Cenicienta, en una de las versiones de la historia, cuando observa sorprendida en un espejo el rostro de la princesa en la que va a convertirse, sin saber todavía que es el reflejo de su propia cara. Del mismo modo, cuando Oliva simplemente me dice que ve «una chinita» en el espejo, podría estar jugando conmigo, pero también es posible que ella aún no conozca bien su propia imagen. Lo que ve es tal vez la desconcertante figura de una niña casi desconocida que la mira desde el «espejo» del lente de la cámara y la hace dudar. Tal vez ella por un momento se ve a sí misma como «otra»⁸.

Desde el otro lado de la cámara, me pregunto si la mirada de esta niña con los pies descalzos y manchas de barro en el vestido pasará pronto a corregir sus espejismos y ver las cosas «como son», objetivamente, o si todavía por algún tiempo seguirá descubriendo otredades en sí misma. Me pregunto también si es posible encontrar

⁸ Al otro lado del espejo, tampoco los antropólogos identificados con su objeto de estudio están libres de la ilusión de «ver al *otro*» en sí mismos, según la confesión de Dorinne Kondo al ver en un espejo a una «típica ama de casa japonesa», sin percatarse de que era ella misma (citada por Rosaldo, 1991, p. 167).

alguna relación entre esa mirada en trance de aprendizaje y los temas mayores de la comunidad; si a través de la ventana de esos ojos se puede vislumbrar por ejemplo algún reflejo de las relaciones entre la comunidad observada y el estado observador y vigilante que los etnógrafos suelen representar, aun sin quererlo. Más aún, llego a interrogarme si mi presencia y mi cámara beneficiarán de algún modo a esta niña y a su comunidad. ¿No será que a pesar de mis intenciones y de mi apariencia inocua represento más bien alguna clase de peligro potencial?

En los últimos días de mi trabajo de campo, mientras me encontraba en la ciudad de Ayavaca, fui contactado por un sociólogo y por una antropóloga que trabajaban al servicio de la compañía minera. Sin decirme exactamente lo que esperaban a cambio me hicieron una oferta: podía contar con ellos para algún proyecto y quizás cumplir una función en contacto con la empresa, desempeñarme tal vez como consultor o recibir apoyo para la publicación de mis trabajos. Era evidente que deseaban tener acceso a la comunidad a través de mi presencia. Otros representantes de la compañía habían sido desatendidos —o expulsados— en sus intentos de ingresar o realizar algún trabajo. Sin responder la oferta, aproveché para pedir que me permitieran entrar con mis cámaras al campamento minero, lo cual fue concedido. En cierta forma estaba usando mi acceso a la comunidad y mis cámaras para negociar el acceso al campamento. ¿Seguía siendo inofensivo para la comunidad? ¿Era completamente inocente ante la empresa?

Escena 2: un espejo que «guarda»

Oliva no está sola en su curiosidad sobre la cámara. Un día, cuando un niño de unos seis años no puede contener su curiosidad y pone su dedo en el lente, su madre le llama la atención preguntándole si a él le gustaría que le pusieran un dedo en los ojos. En uno de los varios momentos en que algunos niños de Cabuyal se me acercan con curiosidad mientras estoy usando la cámara de video les pregunto qué es lo que más atrae su atención hacia ella. Los niños tienen entre siete y ocho años de edad y ya van a la escuela. Sin pensarlo mucho, uno de ellos me dice, señalando el lente, que lo que él mira es «esa cosita redonda, que brilla», y otro niño añade «... como un espejo».

Algunos días más tarde sondeo el mismo tema con Clever (nueve años), hijo de Samuel Córdova, en cuya casa está mi nuevo alojamiento. Cabe advertir que Clever me ha visto revisar algunas veces las imágenes de video y ha podido conocer un poco más que otros niños la forma en que funciona la cámara. Cuando le hago la misma pregunta, me dice que lo primero que él ve es «eso que parece ojo, como de gente». Le menciono la respuesta de los niños que han dicho que es como un espejo; Clever piensa por un momento y me dice: «sí, pero es un espejo que guarda lo que ve». En otras palabras, se trata de un espejo con memoria.

«Usted guarde allí (en la cámara) todos esos páramos, esas plantas, esas lagunas, para que vean todo lo que hay acá, que no mentimos. En estas cordilleras⁹ nacen todas esas aguas... Lleve usted todas las costumbres que hay por acá», me dice don Sinecio Jiménez, presidente de la comunidad, reiterando explícitamente el permiso comunal a mis actividades de registro fotográfico y audiovisual, al mismo tiempo que parece eludir mis requerimientos para hacerle una entrevista. ¿Requerimientos? ¿No era ese el nombre de la conminación del conquistador para convertir al *otro* en una versión menor y domesticada de sí mismo?



Figura 2. Niños con la cámara. Comunidad de Yanta, sector Cabuyal, 2006 (fotografía de Raúl Zevallos).

Escena 3: «También tengo un espejo»

Hacia el inicio de la adolescencia, el espejo se convierte en un importante utensilio de uso personal, sobre todo en un ambiente como el de las zonas altas de Yanta, donde las casas no suelen tener espejos de uso colectivo. A partir de los 12 o 13 años es raro que haya algún chico o chica que no tenga su propio pequeño espejo de bolsillo, por lo general redondo, que pasa a ser un objeto indispensable de su vida personal¹⁰,

⁹ Las montañas de Yanta contribuyen al origen de cuatro ríos y la defensa de las fuentes de agua es el principal argumento de la comunidad y de sus aliados para oponerse al proyecto minero.

¹⁰ Esta referencia no contradice aquella relacionada con Oliva, la niña mencionada en la primera sección, que aún no está en edad de interesarse en tener su propio espejo y que hasta entonces ha vivido relativamente aislada, a cargo de sus abuelos, mientras sus padres trabajan en la selva.

posiblemente porque el espejo, aquí como en todas partes, ofrece réplicas o respuestas inmediatas a las preguntas sobre identidad y diferencia. El interés individual por tener retratos personales, que también parece acentuarse a esta edad, responde seguramente a las mismas inquietudes. Durante mis primeros días en Portachuelo, uno de los argumentos de un niño de doce años para solicitarme una foto era que hasta entonces nadie lo había fotografiado. Esta no era solo una justificación para su pedido ante alguien que había pasado a ser un «recurso» de la comunidad, sino además una invitación a mi presunta voracidad por capturar imágenes. Al decirme que mi cámara (¿o espejo?) sería la primera en tomar su imagen, tal vez negociaba ofreciéndome una especie de exclusividad de la que yo también podía «beneficiarme».

Una tarde en Cabuyal, otro niño de no más de doce años me llama cuando estoy pasando frente a su casa de regreso a mi alojamiento. Son cerca de las seis de la tarde y vengo de observar durante todo el día el trabajo de tala de árboles que ha realizado Samuel, junto con don Ignacio (su padre) y don Marcos (su cuñado). El terreno donde han trabajado queda en la parte más baja, apenas por encima del cauce del río. Después de unos diez años de descanso, esta tierra se va a destinar otra vez a la agricultura. Los árboles pequeños y medianos que se han cortado se dejarán secar durante dos o tres semanas y luego serán quemados. El terreno pertenece a don Ignacio, pero esta vez lo va a utilizar su hijo Samuel. Aquí va a sembrar maíz y yuca en la próxima temporada de lluvias¹¹.

Mientras camino hacia la parte alta, el niño que he mencionado me grita: «¡foto!, ¡foto!», en una clara referencia a la cámara que me ha visto usar y que él sabe que llevo conmigo, pero sus palabras son una clara invitación y casi una exigencia. La verdad es que voy cansado por la caminata de ascenso en la empinada y larga pendiente desde el lecho del río y le digo que no hay suficiente luz, que la hora del día no es buena para una foto, ya que ni siquiera llevo un *flash* conmigo, pero él insiste con un nuevo argumento. Ahora me señala a una niña a su lado, tal vez su prima o hermana, de unos trece o catorce años de edad, y me dice que si no a él entonces a ella debo tomarle una fotografía.

Entiendo su lógica como un argumento relacionado con la belleza: el chico acepta que yo tenga alguna razón para no fotografiarlo a él, pero tal vez supone que la posibilidad de tomar una foto a algo o alguien hermoso como la niña, debería ser irresistible; después de todo, lo que sabe de mí es que soy un buscador de imágenes. Le reitero mi explicación y mi disculpa mencionando la escasez de luz y pienso que ojalá pudiera encontrar siempre esta disposición en otras ocasiones. Sigo caminando

¹¹ Esta es una práctica similar al sistema de roza y quema de la Amazonía. No es una actividad irracional o indiscriminada, la quema se hace rotativamente en terrenos marginales y el control del fuego suele ser cuidadoso.

y ahora me encuentro arriba y detrás de la casa, siguiendo el zigzag ascendente del camino. Desde abajo el niño me mira y sin decir nada sostiene un espejo redondo en su frente y lo enfoca hacia mí haciéndome llegar el reflejo de los últimos rayos de luz solar. Tal vez me está diciendo simplemente que todavía hay luz, pero lo que me parece entender más bien en este mensaje es: «Mira, yo también tengo un espejo... como tu cámara». Al mismo tiempo, el eco ampliado de esa respuesta, expresada por un niño en nombre de la comunidad, podría estar diciendo que mi cámara —y todo lo que ella representa— puede ser muy vistosa pero no tiene la última palabra.

Escena 4: espejos en la frente y figuras al revés

En Portachuelo, el actual centro político de la comunidad, don Eustaquio Jiménez me ha contado sobre las carreras de caballos que a veces se realizan en las fiestas locales. Él me ha mencionado, por ejemplo, la presencia de «alcaldesas» que no siempre son mujeres como el nombre podría sugerir, «capitanes», «gobernadores», «síndicos» y otros cargos asumidos por las personas responsables de la fiesta. También me ha dicho que en los sectores altos de Ania y Cabuyal las fiestas se celebran mejor que en la parte baja. Algunos días después se realiza una fiesta en Cabuyal, que presencio en su mayor parte.

La carrera de caballos puede considerarse como la actividad central y «más visual» de la fiesta. Las pampas o lugares planos que se requieren son escasos en esta parte alta de Yanta, y los participantes y observadores deben contentarse con una ladera estrecha y desigual. Un pequeño grupo de jinetes (catorce en este caso) entra cabalgando en ese espacio, su líder es un hombre joven cuyo caballo presenta ornamentos que lo distinguen de los demás, como una manta o sobresilla nueva que cubre la montura y diversos adornos que parecen hechos de plata. A este personaje que conduce al grupo de jinetes se le conoce como «Capitán» y escucho que suele portar una bandera peruana; sin embargo, en esta ocasión, lleva un pequeño estandarte de papel rojo, que parece indicar una improvisación de último minuto.

El sombrero del Capitán va adornado con algunas cadenas de papel rojo y blanco, y en su parte frontal exhibe un pequeño espejo, cosido o pegado. Son las cinco de la tarde y todas las evoluciones de este caballero conductor del grupo, con sus idas y venidas, con los giros y movimientos de su cabeza al voltear y detener al caballo hacen que por momentos la luz solar se refleje y brille en el espejo. Por otro lado, hay un curioso participante llamado el «Negro», el único que no tiene cabalgadura y avanza a pie detrás de los jinetes, llevando en la mano una especie de látigo suave de hojas de cabuya sin trenzar. Los corredores que en algún momento parecen incumplir las normas son «castigados» por el Negro que, por otra parte, también ofrece ayuda cuando es necesario, por ejemplo cuando se cae la bandera.

Los corredores están separados en tres grupos ubicados en espacios previamente señalados. El Capitán se desplaza cabalgando entre uno y otro grupo y elige, aparentemente al azar, a uno de los jinetes para entregarle la bandera, esperando que este la acepte, lo cual no siempre ocurre. Como en un juego de cartas, la elección parece depender de la posición frontal o cercana en la que queda alguno de los jinetes cuando el Capitán se detiene y los caballos del grupo se reacomodan, pero cabe cierto margen de interpretación. El nuevo portador de la bandera puede a su vez continuar el juego y traspasar el pabellón a un jinete de otro grupo o, si desea, puede quedarse en poder de la bandera para ser el Capitán el próximo año.

Mientras nadie reciba y acepte definitivamente la bandera, los grupos de jinetes seguirán en actividad y el Capitán intentará entregarla a otra persona. Suele ocurrir que la designación del nuevo Capitán ha sido previamente conversada pero, aun así, deberá confirmarse públicamente con la recepción y aceptación de la bandera. Las principales razones para aceptar o no están relacionadas con el compromiso y las responsabilidades que el cargo implica. Cuando un corredor o jinete acepta finalmente la bandera, el Capitán saliente le hace entrega formal del sombrero con el espejo y el nuevo Capitán dirige la cabalgata del grupo durante una o dos vueltas más hasta que la carrera termina. A continuación, todos los jinetes desmontan y, atendiendo el llamado de los encargados, se acercan arrodillados y en parejas a venerar la imagen del santo patrono de la fiesta y a pagar un óbolo voluntario. Luego se les hace beber un jarro o taza de aguardiente y por último pasan a ser recompensados con abundante comida y *conserva*, nombre que recibe el dulce de sambumba, una especie de zapallo grande que se cultiva en la zona.

Inicialmente no me quedaba muy claro el sentido de las figuras del Capitán y del Negro, aunque sí era muy visible su acentuada diferencia con el resto de participantes: en el caso del Capitán y líder del grupo de jinetes, la suntuosidad de los adornos de su caballo, la bandera que porta y el espejo que destaca en su sombrero son las marcas evidentes de su estatus superior. Un indicio que no deja de ser genérico es la referencia de uno de los participantes: «el Capitán es una persona que sobresale, es como un ejemplo para los demás». Con el auxilio de esa escasa información, tal vez sea posible considerar que el espejo, insignia del Capitán, tiene la intención de representar a algún personaje ejemplar cuyo rostro brilla o arroja luz, como referente sencillo de un modelo de conducta: un espejo simbólico completamente limpio, irreprochable y luminoso en el que los demás deberán mirarse¹². Por otro lado, podría

¹² En Ayavaca existe una figura con esas características, en la leyenda de Aypate (García Merino, 2007; Zevallos Ortiz, 2004), pero la imagen de un personaje resplandeciente también podría ser una interpretación literal de alguno de los antiguos relatos que en España y otros lugares elogian a un caballero ejemplar, considerado «Espejo de caballeros». El tema no resulta extraño en la sierra de Piura, que tiene otros elementos asimilados de la tradición caballerescas, como el duelo de honor con espadas.

ser simplemente un objeto decorativo o incluso un sustituto accesible de ornamentos de mayor valor. En este terreno parece preferible quedarse con las preguntas abiertas.

Algunas semanas más tarde, en San Juan de Totorá, un caserío en el distrito vecino de Pacaipampa, a más de diez horas a pie de Yanta, pude observar una fiesta similar donde el número de participantes fue mayor y hubo dos días de carreras de caballos. El primer día todos los jinetes eran hombres, mientras que en la segunda fecha, la central de la fiesta, solamente participaban mujeres. Ese año (2006) hubo 24 jinetes varones y 21 mujeres, que son números reducidos según las costumbres locales. He escuchado que la cifra de cuarenta jinetes es más cercana a lo usual y que las mujeres suelen superar en número a los varones.

En San Juan de Totorá hay un desarrollo más complejo de la carrera de caballos, a pesar del hecho de que la celebración ha sido «recuperada» unos veinte años atrás, cuando don Benigno Huamán, en cuya casa estuve alojado, decidió reactivar y hasta cierto punto reinventar esta fiesta, recurriendo a sus memorias juveniles de otras celebraciones similares y optando por dedicar la festividad a la devoción de la Cruz de Motupe. Desde entonces la población mantiene la fiesta con orgullo. La carrera de caballos tiene aquí muchos más detalles que permiten una mejor comprensión de las versiones aparentemente simplificadas de Ania y Cabuyal. Por ejemplo, el papel del Negro es, claramente, el de un payaso o bufón.

El Negro, por lo general con la cara pintada y un pañolón amarrado en la cabeza (antiguamente usaba también una máscara), es una figura graciosa y ridícula que se burla de todo lo que sucede alrededor, se mezcla y juega con los observadores, hace chistes de doble sentido y comentarios de grueso humor; todo esto en un contraste tan marcado con la solemnidad del Capitán que se le podría considerar como su imagen inversa. «El Negro lo hace todo al revés», comenta don Benigno Huamán a modo de explicación, y una persona a su lado agrega: «es como la gente de antes». Por cierto, la forma de hablar de este personaje confirma que es también un espejo verbal, al imitar y repetir como una broma lo que otros dicen en serio o al usar alguna variante del juego verbal conocido como «vesre» o «revesina»¹³.

La carrera de caballos no es una competencia, sino una reunión festiva cuyos protagonistas en San Juan de Totorá son en su mayoría jóvenes deseosos de mostrar sus habilidades como jinetes, al mismo tiempo que cumplen con un compromiso personal y familiar. Los días de esta celebración coinciden con las vacaciones de medio

¹³ Un juego de palabras donde se «habla al revés», aunque usualmente no es más que una transposición o inserción de sílabas. Un tema similar es el de los «nombres en espejo» que suelen recibir aquí los mellizos. Otra noción cercana es la de aquellas cosas que se hacen o se ven «en espejo»; es decir, con simetría opuesta a la usual, por ejemplo las labores «al revés» que realizan las personas zurdas en actividades como el tejido y la escritura. García Merino (2007) incluye otras referencias regionales al respecto.

año en colegios e institutos, y muchos jóvenes regresan desde la ciudad a su pueblo con la expectativa de la fiesta. La participación en la carrera, para quienes toman parte en ella por primera vez, puede verse también como un rito de iniciación, pues se trata de una especie de «presentación en sociedad», y para quien asume el rol de Capitán —generalmente un padre de familia joven—, el componente económico y organizativo de su compromiso (debe asegurar la asistencia de los demás jinetes y solventar algunos gastos) lo señala también como un adulto responsable ante la comunidad. En compensación, él es el invitado de honor y el principal beneficiario de la abundancia de alimentos y de *conserva*.

En una celebración que es una mezcla de solemnidad y burla, estos dos polos son personificados por el Capitán y el Negro, respectivamente. Hay un momento en que los jinetes desmontan y el Capitán saliente lee un «edicto» en nombre de todos los corredores, una especie de declaración o informe público y lista de intenciones. El documento es similar a lo que en otros sitios se llama Testamento del Año Viejo o Testamento de «Ño Carnavalón». La lectura tiene algunas pretensiones de seriedad, pero está llena de ironía dirigida a personas específicas perfectamente reconocibles. Este lado irónico es exagerado hasta sus límites por el Negro.

El público es mucho más numeroso el día en que participan las mujeres, tal vez porque la mayoría es muy joven y tiene sus propios admiradores que vienen también de fuera. La conductora o Capitana de las mujeres, al igual que su homólogo masculino, porta la bandera y lleva un espejo en la parte frontal de su sombrero. En este caso el Negro, vestido con ropa de mujer pero representado por la misma persona del día anterior, se muestra como una figura todavía más grotesca. La inversión de roles en espejo que el Negro parece representar con respecto al Capitán resulta esta vez aún más sugerente.

En una muy breve interpretación, parcial y preliminar, esta mezcla de juego y fiesta podría compararse en algunos aspectos con el antiguo juego-oráculo de la *pichca* o *wayru* en otros lugares (Salomon, 2002), pues ambas son transferencias no violentas de poder, que incluyen una «rendición de cuentas» anual por parte de una figura que personifica a la autoridad saliente, y ambas pretenden atribuir al azar o al juego la elección de nuevas autoridades en un ambiente festivo. En la carrera de caballos, el personaje que anda a pie habla al revés y «es como la gente de antes»; acaso encarna a un otro muy especial, es decir, al antepasado mítico, una poderosa figura asociada a los cerros y dueña de poderes sobrenaturales¹⁴, que avala y supervisa los cambios de mando y fortuna.

¹⁴ «Negro» es también uno de los nombres que recibe la entidad mítica conocida como «Viejo del Cerro» o «Dueño del Cerro», equivalente al *Apu* o al *Huari* de otros lugares, a veces asociado directamente con la momia de un antepasado.



Figura 3. Carrera de caballos. Pacaipampa, San Juan de Totorá, 2006
(fotografía de Raúl Zevallos).

Escena 5: espejos más grandes

En una de las numerosas ocasiones en que me toca caminar de noche en la comunidad, a la luz de la luna, mientras regreso a Cabuyal con Samuel Córdova después de haber recorrido varias horas desde el sitio de Lagunas de San Pablo, nos da alcance en el camino uno de los hijos de don Gregorio Chanta que ha venido a visitar a su padre por unos días, ya que ahora trabaja en la selva. Es de madrugada y falta poco para que amanezca, pero la luna llena brilla todavía, inmensa, en el horizonte. La rutina de nuestra conversación de caminantes se interrumpe de repente cuando este hombre de aproximadamente treinta años me dice mientras pasamos por las primeras casas de Cabuyal: «Usted, que sabe más, quizás nos aclare, ¿es cierto que la luna no tiene luz propia, que es como un espejo que refleja la luz del sol?». Tal vez por el cansancio, mi respuesta afirmativa no es muy entusiasta, pero aunque estoy irritado con él porque su pregunta tiene algo de ironía y porque no me ha permitido entrevistar a su padre anteriormente¹⁵, reconozco mientras sigo caminando lo sencillo y extraordinario de este concepto: la luna es relativamente el espejo más grande que los ojos humanos pueden ver directamente. Más aún, admito lo significativo que resulta el desafío implícito en la actitud recelosa y altiva con que este hombre me da la bienvenida

¹⁵ Gregorio Chanta es hermano de Basilio Chanta Granda, militante del MIR asesinado por orden del ejército en 1965. El hijo de don Gregorio temía que yo fuera un agente de inteligencia para el Estado.

a otra variante del juego de los espejos, una donde las definiciones no las propongo yo, sino el *otro*.

Otra noche a fines de junio en Cabuyal, don Pedro Jiménez, suegro de Samuel Córdova y padre de Vilma Jiménez, le comenta a su hija sobre la expectativa de lluvias para fin de año. Dice que hay que mirar a las «Siete Cabrillas» (nombre local de la constelación de Las Pléyades): si las estrellas se ven grandes y brillantes la lluvia vendrá a buen tiempo y será beneficiosa, si se ven opacas y pequeñas la lluvia puede tardar y ser escasa o excesiva. Posteriormente llego a saber que esta observación, vinculada a la mayor o menor visibilidad de las Pléyades, depende de la presencia o ausencia de nubes muy altas (*cirrus*), como indicadores de un inminente fenómeno de El Niño (Orlove *et al.*, 2002), y me parece entender que, después de todo, aquellas nubes altas son también un espejo, un reflejo de los procesos atmosféricos que les dan origen, y una señal de los fenómenos que anuncian o van a provocar, un gran espejo donde se puede ver el pasado y el futuro.

Escena 6: jugando con las imágenes

En su novela *Hombres de maíz*, Miguel Ángel Asturias hace decir a Ramona Corzantes: «Uno cree inventar muchas veces lo que otros han olvidado. Cuando uno cuenta lo que ya no se cuenta, dice uno, yo lo inventé, es mío. Pero lo que uno efectivamente está haciendo es recordar». De un modo similar, durante algún tiempo pensé que había encontrado algo único y singular en estos vínculos locales entre los espejos, las cámaras y la memoria, pero más tarde tuve que admitir que dicha conexión no solo resultaba lógica y natural, sino que era bastante antigua y estaba bien documentada, por lo menos desde el emblemático artículo de Oliver Wendell Holmes (1859), donde acuñó la expresión de «espejo con memoria» para referirse a la fotografía.

La noción de *espejo con memoria* aplicada a la cámara fotográfica o a las imágenes que produce puede ser «natural» y estar muy extendida, pero quizás haya todavía algo que hacer con estos conceptos naturales, aunque sea en un nivel muy básico. Si bien es cierto, por ejemplo, que el espejo no «ve», de todos modos viene a ser una *extensión espacial* de nuestros ojos al permitir la distancia o separación propia de la alteridad, ya que proporciona imágenes desde una posición que no está a nuestro alcance de modo natural. Al darnos un acceso externo a nuestra propia imagen, los espejos reemplazan al ojo del *otro* y nos muestran aproximadamente la forma en que los demás nos ven. Las imágenes recogidas por el «espejo» de la cámara no hacen más que ofrecer una alternativa adicional que incluye la memoria, como una *extensión temporal* de los ojos o de los sentidos, ya que la «magia» de la fotografía, del cine y del video consiste, principalmente, en agregar la opción de fijar y conservar esas imágenes duplicadas

usando mecanismos equivalentes a los procesos de congelación y almacenamiento, y haciendo que esas copias se vuelvan completamente independientes de sus originales, como sombras que se despegan de sus cuerpos de origen.

Con imágenes paralelas, independientes, separadas o sueltas es posible jugar de diversas maneras. Estas imágenes, duplicadas y extendidas en el tiempo mediante la cámara u otro mecanismo de reproducción y estasis, pueden considerarse «gemelas» de sus originales, con la diferencia de que, como el retrato de Dorian Gray, no envejecen de la misma forma. Ahora bien, la aparente coagulación o la interrupción de un flujo para representarlo visualmente, guardarlo y manejarlo es un concepto clave en muchas operaciones de magia, y en particular en la lectura de los oráculos y otras formas de diagnóstico y adivinación¹⁶. En este punto, quisiera ofrecer precisamente algunos datos y reflexiones en torno a tres prácticas locales de adivinación o diagnóstico en la sierra de Piura: la pasada del cuy, la lectura de naipes y la consulta del *Oráculo* o «Libro de los destinos». Todas ellas incluyen diversas variantes del uso de copias o representaciones para conocer o provocar modificaciones en el original.

La *caipa* o pasada del cuy es una forma de diagnóstico bien conocida y documentada en los Andes. Implica el frotamiento del animal vivo sobre el cuerpo del paciente, seguido por el sacrificio del cuy y el examen de sus entrañas. Los especialistas suelen preferir cuyes jóvenes, antes del inicio de su vida sexual activa, porque aparentemente facilitan el diagnóstico. Me tocó presenciar, cuando don Ignacio Córdova realizaba este ritual en su casa, la forma en que reprendió severamente al familiar de una paciente por traer una *cuya* preñada y, por tanto, adulta. En sus palabras, «la radiografía ya no sale bien» en ese caso¹⁷. Aparentemente, el sacrificio del cuy joven detiene o estabiliza en su cuerpo la configuración «en espejo» que sus órganos internos habrían adquirido en contacto con el paciente. La preñez del animal parece implicar un empañamiento o una multiplicación indeseable de las imágenes en espejo.

La *baraja* o naipes que se usa en Yanta es un paquete de 40 cartas, similar al juego estándar de 52 cartas, con la diferencia de que se omiten los números 8, 9 y 13. Las cartas 10, 11 y 12 muestran figuras humanas equivalentes al paje, reina y rey de otros juegos. La consulta suele llamarse «seguimiento» o «rastreo», pero lo que debe subrayarse aquí es el hecho de que las cartas se manejan como copias de personajes u objetos en relación con ayudas o frenos («atracos» en la jerga regional),

¹⁶ Al estudiar los procesos de adivinación vinculados a los oráculos de origen africano en Cuba, Holbraad (2003, pp. 59-60) enfatiza la importancia que tiene en ellos el movimiento y describe la lógica moviente o cambiante (transformadora) de las historias míticas que sirven como «camino» para llegar a puntos con apariencia de estasis o detención, relacionados con las circunstancias personales del consultante.

¹⁷ Otras alusiones al uso «radiográfico» del cuy: Frisancho (1978, pp. 74-76) y Bolton & Calvin (1981, p. 315).

en medio de una historia o situación dramática de búsqueda¹⁸. Así, la figura de cada carta representa en realidad una secuencia o por lo menos una posición. Si comparamos estas figuras estáticas que representan movimiento con las imágenes individuales que se obtienen en cada «posición de cámara» al filmar, veremos que es posible encontrar cierta equivalencia entre las figuras de los naipes y las viñetas de un *storyboard* o el *fotograma representativo* que usan los programas de edición de cine o video¹⁹. Al igual que los fotogramas, las cartas se ordenan para formar parte de una narrativa implícita.

En el caso de los naipes, una de las figuras representa al consultante y las demás simbolizan diversas líneas o circunstancias de éxito o fracaso (*oros, copas, espadas, bastos*), al mismo tiempo que algunas cartas específicas representan aliados o antagonistas. La consulta se inicia con una pregunta concreta y el especialista arroja las cartas siguiendo un estilo o modalidad que puede variar de uno a otro ejecutante, pero que tiene reglas definidas. Del total de posibilidades, la configuración de cartas resultante es también una especie de guión visual (un *storyboard*) compuesto de una secuencia de imágenes con las cuales el «rastreador» construirá una historia completa en la que sus respuestas y consejos tendrán un sentido determinado.

El oráculo usado en Ayavaca es un sistema adivinatorio que utiliza el «Libro de los destinos de Napoleón», conocido aquí como *Oráculo de la Gitana*. En las primeras páginas de esta publicación, los editores anónimos declaran que una copia fue encontrada entre las posesiones de Napoleón Bonaparte después de su derrota en Leipzig, mientras que el libro original habría sido un manuscrito egipcio. Don Ignacio Córdova atesoraba celosamente su vieja copia del libro y Samuel me había pedido con insistencia que le consiguiera un ejemplar en Piura o Lima.

En la forma más estricta de uso del oráculo, el consultante hace una pregunta y ejecuta rápidamente cinco series de líneas en la tierra o en papel. Las líneas se cuentan y de acuerdo al total de cada serie —par o impar— se convierten a una configuración establecida de puntos que debe identificarse en una hoja desplegable de preguntas que forma parte del libro y que está provista de diversas figuras. Cada disposición de puntos y cada figura, en combinación con una pregunta, tiene respuestas preestablecidas. Un método más simple y expeditivo para la consulta consiste en dejar caer

¹⁸ Debo a la señora Vilma Jiménez, esposa de Samuel Córdova, las referencias sobre el aspecto narrativo del seguimiento con naipes. Le agradezco también el interesante comentario que me hizo al mostrarle una copia del mural moche que representa la llamada «rebelión de los objetos». Me dijo que también podían verse como *personas* disfrazadas o convertidas en objetos y no solo como objetos con rasgos humanos.

¹⁹ Sobre el *fotograma representativo*, ver por ejemplo Murch (2003, pp. 45-52). Más rica que la noción de fotograma es la de *cinograma* (Terukina, 1996), pues incorpora la sustancia temporal o el componente dinámico incluido en cada fragmento «estático».

una pequeña piedra o pedazo de cera directamente en la tabla con figuras y usar la posición del objeto arrojado para determinar la configuración de puntos que será la base de la respuesta²⁰.

Si podemos considerar las opciones establecidas y fijas del oráculo («dificultades en el camino», «boda cercana», «cambio de fortuna», etcétera) como estaciones o capítulos a través de los cuales la vida humana o las historias personales suelen pasar en uno u otro momento; si vemos que la interpretación correspondiente al diagnóstico de las entrañas del cuy implica el uso del cuerpo del animal como si fuera un espejo —e incluso una «cámara»— para registrar imágenes o disposiciones fijas del estado interno de salud del paciente; y si recordamos que en la consulta con los naipes, al arrojar las cartas se configura un marco similar de alternativas fijas o establecidas, con el agregado de que, en el caso de la baraja, se trata de figuras que literalmente encarnan personajes humanos rodeados de entornos y relaciones específicas en una especie de síntesis narrativa de «estaciones de la vida» o situaciones vitales, entonces tal vez no sea arriesgado agregar que estos sistemas de diagnóstico proceden con una estructura similar a aquella de las estadísticas y los análisis de laboratorio, ya que son, en primer lugar, códigos de uso social reconocido, con coherencia interna y consistencia narrativa, donde los especialistas y consultantes participan en la misma suspensión de la incredulidad para ver juntos imágenes exteriorizadas y estables o fragmentos coagulados de un proceso, así como sus proyecciones o su narrativa implícita.

Tal como ocurre en otros métodos de diagnóstico y consulta, incluyendo las encuestas y sondeos sociales y políticos, el especialista necesita «tomar una fotografía» de las condiciones, tendencias, influencias y posibilidades del momento en relación con una pregunta relevante para la «salud», existencia o planes de una persona, colectividad, lugar o entidad. La lógica de estas consultas —no muy diferente de la del Tarot, el I-Ching o el horóscopo— parece encontrarse en una forma particular de mediación y medición, a través de la creación de intervalos controlables, como ocurre en diferentes escalas de medida, particularmente las del tiempo y de los procesos vitales, en donde, con el fin de sujetar, manejar o entender una totalidad amorfa, «invisible», confusa o excesivamente fluida, se busca cercar o fragmentar dicha totalidad, hacer visibles sus partes, traducirlas a un sistema de representación, a una

²⁰ A primera vista, el libro del *Oráculo* puede parecer una invención reciente; sin embargo, este sistema tiene conexiones técnicas —a partir del trazo de puntos sobre superficies planas— con las antiguas tradiciones geománticas, de las que difiere solamente en el número de figuras: en vez de 16 figuras con cuatro filas de uno o dos puntos en otras formas de geomancia, el *Oráculo* tiene 32 figuras con cinco filas de uno o dos puntos. Curiosamente, esta agrupación de puntos en cada figura tiene también cierta semejanza con algunas versiones de la *pichqa*, *wayro* o *kechukaawe* (Gentile, 1998, 2008) y con la *yupana* andina que Guaman Poma (1980, p. 362) dibuja junto al Contador o Tesorero Mayor de los Inkas. Para más referencias sobre el *Oráculo* en otros contextos, ver Wake, 1882; Gallagher, 1986; Esparza Liberal, 2002.

secuencia ordenada y definida, ya sea mediante el uso de celdas, intervalos, direcciones, coordenadas, o de copias y figuras que representen porciones de una secuencia, momentos fijos pero articulables.

En la lógica del oráculo, así como en la consulta mediante naipes o en la «lectura» del estado de las entrañas del cuy, parece haber una especie de energía amorfa, fluida, incontrolable, «salvaje» (la vida y su devenir o su historia, con sus alternativas múltiples y simultáneas), que debe ser reducida, fragmentada, amansada, separada en partes manejables que puedan ponerse ante los ojos como una copia y colocarse momentáneamente en espacios confinados o en imágenes representativas, de modo que la infinidad de alternativas se reduzca o circunscriba a un número finito, visible o imaginable de posibilidades, en las cuales se pueda ejercer algún tipo de control visual o conceptual. Es preciso no olvidar, sin embargo, que aquellos juegos con figuras que se re-articulan, en realidad son recursos para seguirle el paso al movimiento, y no tanto para «capturarlo». En cualquier caso, estos métodos de adivinación o diagnóstico son dispositivos que usan copias, duplicados o imágenes «gemelas» de las originales, para visualizar, como en el *espejo con memoria* de la cámara, los fragmentos «estáticos» de una historia dinámica que debe completarse o articularse²¹.

Resulta así que el uso y manipulación de imágenes, o de copias y representaciones, no es una prerrogativa única de las máquinas o de las maquinaciones del etnógrafo y de su academia. Sus instrumentos «modernos» de registro audiovisual no lo son tanto que no tengan equivalentes en algunos recursos locales. Pero si se despoja de sus instrumentos modernos, ¿qué argumentos le quedan al etnógrafo?

Las seis escenas de esta primera parte son otra forma de capturar momentos. Las escenas 1 y 2, más cercanas a la anécdota, son episodios relativamente transparentes y autosuficientes que pueden verse como el equivalente escrito de una toma audiovisual o cinematográfica realizada desde una sola posición o con una sola voz, donde se atenúa y se hace casi invisible la presencia de un autor y donde el protagonismo o la palabra parecen estar en manos del *otro* e incluso del azar que permite su captura. En las escenas 4 y 6 se incluye o prevalece una reflexión elemental y algunos datos adicionales que muestran por lo menos una segunda posición o una segunda voz en el tiempo o en el espacio, haciendo más evidente la presencia de un autor, e incluso de una autoridad, y creando una distancia adicional con el *otro*. Las escenas 3 y 5 se ubican en un terreno fronterizo o intermedio, pues el azar o el *otro* están presentes, pero sus manifestaciones son ambiguas, entre sugerentes y explícitas, tomando un protagonismo complejo y desafiante, que no se limita a la pasividad o a proporcionar la

²¹ El oráculo utilizado en Yanta tiene 32 «posiciones» que pueden combinarse en 1024 alternativas. La exploración específica del código implícito en esta y otras formas de representación con fines adivinatorios o de su eficiencia no es tema de este trabajo.

materia prima para la recolección de imágenes, sino que busca controlar o intervenir más directamente en el proceso de producción que va a *definir* su imagen; mientras que el autor, al otro lado del espejo, ve su posición cuestionada en cierta forma y debe arriesgar interpretaciones de las que no podrá estar completamente seguro. ¿De qué manera deberían usarse datos e imágenes como estos?: ¿construyendo al *otro* a fuerza de acrecentar la distancia espacial y sobre todo temporal entre observador y observado?, ¿extremando su captura, dibujándolo y mostrándolo sólido, estable, inmerso en estructuras firmes y sujetas a la taxonomía?, ¿subsannando la ausencia o debilidad de su voz y representándolo o hablando en su nombre?²².

Para la segunda parte, vamos a trasladarnos de los espacios donde se recoge, cosecha o extrae la materia prima de la industria antropológica, a las fábricas donde se la procesa²³; del colorido y pintoresco lado etnográfico del espejo, con su abigarrada abundancia de datos e imágenes, ambigüedad, caos y *alteridad* certificada, a las rígidas y austeras instalaciones de la academia, donde se espera que esos datos y materiales crudos y diversos se reduzcan y homogeneicen en el molino de las definiciones y clasificaciones.

SEGUNDA PARTE

La sangre de la alteridad en los espejos rotos

—*Cuando yo uso una palabra —insistió Zanco Panco con un tono de voz más bien desdeñoso— quiere decir lo que yo quiero que diga... ni más ni menos.*

—*La cuestión —insistió Alicia— es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.*

—*La cuestión —zanjó Zanco Panco— es saber quién es el que manda... eso es todo*²⁴.

El tránsito desde una posición de ignorancia o curiosidad, asombro o duda con respecto a un objeto de estudio —*externo* al observador y a su cultura—, hasta cierto nivel de comprensión e incluso de identificación y compromiso en algunos casos,

²² Etimológicamente, la palabra «autor» aparece emparentada con la noción de aumentar o «mejorar» (*augere*) y convertirse en multiplicador, promotor (*auctor*) o representante de los actos de otros.

²³ «Una ‘industria’ con la característica peculiar de que los antropólogos son al mismo tiempo trabajadores que producen mercancías y empresarios que las mercadean, aunque mayormente al modesto precio de los salarios académicos» (Fabian, 2002[1983], p. 96). (*Nota de edición*: Con excepción del texto final de Chesterton, las citas de originales en inglés han sido traducidas por el autor).

²⁴ Diálogo de Alicia con Zanco Panco en *Alicia a través del espejo* (Carroll, 1980, p. 116).

puede ser una descripción general del camino recorrido en muchas etnografías. Si bien la identificación no siempre se alienta, en cambio la exposición a *otra* cultura suele considerarse como el requisito indispensable o el rito de pasaje para los antropólogos sociales, al menos dentro de las pautas académicas euroamericanas (Kuper, 1992, p. 2).

La proximidad o la distancia entre uno mismo y el *otro*, y luego la separación minuciosa de los diversos fragmentos del *otro* que se describe, son tal vez los factores más importantes en la ecuación etnográfica convencional y en las re-presentaciones que son su resultado. Su relevancia no está solamente en los aspectos técnicos del conocimiento que así se produce, sino sobre todo en sus implicancias políticas²⁵, evidentes en el propio origen de la disciplina antropológica, estrechamente vinculada al proyecto colonial europeo y sus requerimientos de dominación y subyugación del *otro*.

Aun así, la idea generalizada de que se requiere una clara separación o intervalo entre uno mismo y el *otro* como la mejor garantía para describir la alteridad se ha mantenido como un rasgo intrínseco de la disciplina antropológica, y la inicial distancia cultural entre observador y observado se ve todavía con frecuencia como una certificación de objetividad. Algunos enfoques ortodoxos sobre la etnografía dan explícitamente muy poco valor a la simpatía o compromiso con el «objeto» de estudio; por ejemplo, al comentar la actitud desdeñosa de Malinowski con respecto a sus anfitriones de las islas Trobriand, Eriksen (2001, p. 27) considera que «el valor de la observación participante radica en la calidad de los datos empíricos que uno ha recogido, no en el número de amigos íntimos que ha conseguido»²⁶. Otro ejemplo de esa forma de desdén académico frente a un *otro* con el cual se prefiere establecer distancias, nos lo ofrece Taussig (1993) al referirse a la repulsión de Darwin ante la idea de ver en sí mismo alguna similitud con los salvajes fueguinos que encuentra en la bahía del Buen Suceso, y en el trabajo especial que se toma el célebre naturalista para marcar la clara *diferencia entre el salvaje y el hombre civilizado*, mucho mayor que aquella entre animales silvestres y domésticos²⁷. El propio estructuralismo recomendaba

²⁵ Diversas referencias sobre las armas conceptuales utilizadas para extender y aumentar la distancia con el *otro* aparecen en una multiplicidad de estudios que sería impráctico detallar. Aquí puede mencionarse brevemente desde *La invención de la sociedad primitiva* (Kuper, 1988) hasta las manipulaciones del *orientalismo* expuestas por Said 2003[1978]; desde las críticas a la academia por parte de Fabian 2002[1983] y Taussig (1993) hasta la admisión de que *Nunca fuimos modernos* (Latour, 2007).

²⁶ Tal vez sea pertinente preguntar: ¿el *valor* para quién? Sobre todo cuando la supuesta neutralidad del observador se sostiene en una posición similar a la de los «periodistas incrustados» en las guerras y conflictos contemporáneos.

²⁷ Aunque no proviene de un contexto etnográfico, la referencia es útil por el asombro y desconcierto que produce aquel *otro* que es capaz de parecerse tanto a *uno*. Lo que más perturba a Darwin en el ejem-

no solo «una objetividad que permita a quien la practica hacer abstracción de sus creencias, preferencias y prejuicios... (y) acallar sus sentimientos», sino que buscaba incluso que el observador trascendiera «sus *métodos de pensamiento* —con el fin de alcanzar— una formulación válida no solo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los observadores posibles» (Lévi-Strauss, 1995, p. 375).

Aquí sería necesario repetir con Said que «nadie ha diseñado nunca un método para separar al investigador de las circunstancias de la vida» (2003, p. 10), y agregar con Argyrou que «nadie lo ha hecho porque nadie puede hacerlo. Simplemente no existe tal método, no hay un punto de observación fuera del mundo» (1999, §29).

Seguramente por el temor que evoca el contacto cercano con el *otro* y para evitar el riesgo de algunos «excesos de identificación» o de mimesis contagiosas, se exhibe a veces como advertencia algunas experiencias como aquella de Carlos Castañeda con los chamanes yaqui en México o la versión caricaturesca de algún antropólogo, como la que ofrece Vargas Llosa en *El hablador*. Pero aun así, el desplazamiento desde la perspectiva externa de un forastero a la visión desde el *otro* —tanto como sea posible— y la búsqueda de conocimiento enriquecido por la interacción en el trabajo de campo se mantienen como elementos ideales del plan etnográfico, *siempre y cuando* el investigador, después de recorrer los riesgos de la alteridad y del trabajo de campo, después de conocer al *otro* y de vivir *en peligro* a su lado, «recupere» su identidad académica al volver a la metrópoli, a este lado del espejo.

Ocurre sin embargo que, en la práctica, este modelo solamente funciona si uno es o asume ser un completo forastero, un *otro* perfecto e incontaminado, ubicado claramente a uno de los lados del espejo, situación muy difícil de alcanzar para la mayoría de antropólogos de regiones «subalternas» o periféricas, que trabajamos o intentamos hacerlo en nuestros propios países, y que nos encontramos más bien al borde mismo del espejo, en la superficie de contacto donde identidades y alteridades se abrazan o se enfrentan, en la línea invisible donde los rostros de Jano se confunden.

Romero (2001) ha sumado su voz a la de otros académicos «periféricos» para llamar la atención acerca de la forma en que la «autoridad» de los académicos atrincherados en las instituciones hegemónicas euroamericanas suele considerarse como superior a la de los investigadores «nativos». Este autor pone en evidencia los rezagos en este terreno de actitudes neocolonialistas propias de los orígenes imperiales de la academia y, por otra parte, enfatiza el problema que representa la elaboración académica de conceptos y discursos, por ejemplo sobre la «otredad» del Perú, cuando

plo es la excelente facultad mimética de aquellos «salvajes», que no solo son capaces de copiar los gestos sino también las palabras del «hombre civilizado», incluso en diversos idiomas y con una pronunciación perfecta, una facultad para la que él no encuentra explicación (Taussig, 1993, pp. 73-75).

se colocan los intereses o necesidades profesionales del investigador por encima de los problemas sociales de las personas que se investiga.

Es preciso subrayar el argumento de Romero porque, además de su lucidez, constituye una respuesta en voz alta de la academia local para mostrar, mediante uno de sus representantes, que no es una simple copia o reproducción de la academia metropolitana hegemónica y que sus prioridades son distintas. El proyecto académico al que se opone Romero es precisamente aquel que solamente otorga a los investigadores locales un espacio como escuderos o proveedores de «materia prima» y que se reserva el más honorable manejo final de los datos y las interpretaciones teóricas, en virtud de una supuesta mayor objetividad o imparcialidad, que sería una cualidad intrínseca de la mayor distancia a la que se encuentra el antropólogo metropolitano, libre de contaminaciones afectivas o excesos de familiaridad, lejos de la sucia y peligrosa superficie del espejo.

Una situación como la descrita sugiere múltiples necesidades y posibilidades de respuestas que pueden parecer insubordinadas o «indisciplinadas», y que tendrán que estar precisamente a cargo de quienes se encuentran en el lugar intermedio de las fuerzas en fricción; es decir, de los propios antropólogos y particularmente de aquellos que asumen una perspectiva local o «nativa». En este punto, quisiera usar la información proporcionada en la nota 18 y permitirme una breve referencia al antiguo tema andino de la «rebelión de los objetos», que aparece en diversas representaciones iconográficas y relatos míticos, y que guarda alguna analogía con el tema que venimos desarrollando.

El asunto adquiere una nueva luz cuando percibimos que aquellas figuras de aparentes objetos humanizados que se rebelan contra sus amos en una época de crisis, siendo imágenes de transición o metamorfosis no representan solamente el tránsito de objeto a humano, sino que pueden verse también como su opuesto, el paso de seres humanos a objetos. Así, estas imágenes representativas de individuos convertidos en objetos, *hombres-objeto* u *hombres-cosa* transmiten una idea equivalente a la noción occidental del esclavo y a la del trabajador mecanizado, como el obrero encarnado por Chaplin en *Tiempos modernos*. Esta figura humana devenida objeto es una extensión funcional de las armas o herramientas a las que sirve, un ser pasivo y cosificado cuyo trabajo (alienado, enajenado) no le pertenece y del que no se espera más que el cumplimiento de tareas mecánicas en total sumisión y subordinación, como una piedra moladora en una fila de batanes, como un hacha de guerra en una línea de ataque, como el tornillo de un engranaje o como un ladrillo en la pared. En esa perspectiva, el ataque a los amos en la *revuelta de los hombres-objeto* ya no sería una simple rebelión en la distinción de Gluckman (1969), sino una revolución, un *pachakuti* en términos andinos.

Por supuesto, de la discutible interpretación o uso de un tema iconográfico no se puede pasar a proponer fáciles iniciativas o programas entusiastas. No se plantea por ejemplo el surgimiento de antropologías «rebeldes» o alternativas; lo que puede afirmarse es que estas ya existen, sea bajo la forma orgánica de un Grupo de Estudios Subalternos en Asia del Sur, o bajo modalidades aún desarticuladas e incipientes en otros lados. Los aportes de esas fuentes, que seguramente contribuyen a renovar o remover las aguas de la antropología como disciplina, ¿no son acaso otra forma de respuesta del *otro*?

Luego de la cosecha en los huertos del *otro*, entre los objetos y materiales que el trabajo de campo entrega a veces a los molinos académicos se encuentran ocasionalmente algunos frutos difíciles de clasificar o piedras muy duras de fragmentar, tal vez porque cuestionan de manera directa los instrumentos de análisis e incluso el propio orden de la sociedad que observa y estudia al *otro*. Uno de estos frutos podría ser el principio del Don, aquel flujo de bienes y energía que calibra las relaciones entre los grupos humanos, y entre estos y la naturaleza. Pero otros temas de menor dureza no dejan de plantear dudas y dificultades, quizás porque implican un orden alternativo, acaso más firme y duradero que aquel de la sociedad habituada a definir al *otro* desde una posición imperial o colonialista. Por ejemplo, para referirnos solamente a espejos y representaciones, ¿cuánto podrán resistir la academia y la metrópoli el asedio de nociones perturbadoras y riesgosas como la de *reversibilidad*, planteada recientemente por Corsín Jiménez y Willerslev (2007)²⁸, o la idea de *pensamiento en sinécdoque* propuesta por Allen desde su etnografía andina (1997), o la apreciación de las múltiples transformaciones en el lenguaje —casi imposibles de *desentrañar* racionalmente— a partir de los juegos de palabras en la cosmología andina (Randall, 1987)?²⁹

El nativo que retorna la mirada y el objeto que responde proporcionalmente a la presión que se ejerce sobre él, ¿no son el más perturbador de los espejos? Cuando los proyectos académicos y metropolitanos —imperiales— parecen llegar a sus límites simultáneamente, cuando las aparentes presas devuelven la dentellada o las dóciles figuras de la periferia se independizan y dejan de tributar a la metrópoli, ¿no anuncian una época diferente? Acaso lo que está en juego aquí son las propias nociones de igualdad y alteridad, sobre todo cuando los límites de esas definiciones comienzan a borrarse. Incluso un tenaz explorador de la mimesis y la alteridad como Taussig, al abordar los «tipos europeos» de algunas figuras tradicionales de madera tallada

²⁸ A partir de etnografías entre los yukaghir de Siberia y de sugerencias propuestas por Ernest Gellner en 1962.

²⁹ Los tres ejemplos se refieren a la posibilidad de mover los conceptos y jugar con ellos, quitándoles la rigidez propia de las definiciones y del orden aparente o *establecido*.

por los cunas de Panamá, encuentra corroída la base misma de la ciencia antropológica, alimentada por la noción de alteridad: «Algo tiembla en todo el proyecto de análisis y producción de conocimiento: El conjunto de la expedición antropológica comienza a eviscerarse[...] Porque ahora yo también soy parte del objeto de estudio. Los indios han hecho de mí mismo otro» (Taussig, 1993, p. 8). En un sentido similar, Faris advierte:

Dejar la autenticidad en manos de una presentación local[...] pone en peligro la veracidad de la representación occidental, expone su frágil contingencia y crea desorden en la noción occidental de verdad y autenticidad, destruye la sierra antropológica que ha sido la mercancía fetiche de nuestra disciplina. Si perdemos eso, si no podemos reclamar alguna forma de representación *privilegiada*, ¿somos necesarios de alguna manera? (1992, p. 179; las cursivas son del autor).

TERCERA PARTE

El tiempo ha pasado y me encuentro en Lima revisando las cintas de video para el documental que debo editar. Entre las primeras imágenes que observo está aquella donde la pequeña Oliva mira a la cámara y comenta que ve a «una *chinita*». La remembranza es tierna y seductora, pero debe haber alguna otra razón que me haga pensar precisamente en la imagen de esa niña campesina en la sierra de Piura para articular tal vez el comienzo del documental o alguna de sus secuencias importantes.

No puedo evitar recordar el comentario de un vecino de Ayavaca, pocos días después de que los estudiantes secundarios de la capital provincial rechazaran una donación de computadoras hecha por la compañía minera. Sentado en una banca de la plaza de armas, el hombre me confiesa que, por una parte, él sí quisiera que la mina llegara a instalarse porque habría trabajo bien pagado, aunque sea para unos cuantos, y que él no cree que la contaminación pueda ser tan grave; pero que, por otra parte, la minería trae prostitución y delincuencia y eso sí malogra a la gente. «Cuántas de estas chiquillas se perderían», me dice, señalando a las colegialas que salen de sus clases a esa hora. Sin saber por qué, en ese momento pensé en Oliva y me pregunté cuál podría ser su futuro, estrechamente vinculado con el de Yanta: ¿El vendaval del desarrollo arrasará con ellas? ¿La gran transnacional, en alianza con el Estado peruano, impondrá su ley y pasará por encima de la pequeña comunidad? Y por otra parte, ¿cuál será mi posición en ese conflicto? ¿Podré decir, como el protagonista de *Bajo fuego*, la película de Roger Spottiswoode, «Yo no tomo posición, solo tomo fotografías»?

Comprometerse completamente con una posición es algo que un buen número de antropólogos norteamericanos y de otras nacionalidades ha hecho recientemente en el contexto de la «guerra contra el terror». Es de conocimiento público que los servicios profesionales que ofrecen los antropólogos miembros de los «Equipos de Terreno Humano» en escenarios de guerra de Irak y Afganistán buscan optimizar la *cadena de exterminio* del enemigo; es decir, identificar mejor los blancos y hacer más eficientes y económicos los asesinatos selectivos. Algunos de los argumentos que justifican este enrolamiento de antropólogos y de sus capacidades para cumplir labores de inteligencia en las pugnas por recursos que desembocan en guerras sostienen que «nadie es dueño de la antropología», que «es propio del conocimiento escapar de las manos de quienes lo crean» y que «creer lo contrario es persistir en una ingenuidad suprema acerca de la naturaleza de la producción y distribución del conocimiento» (McFate, 2007, p. 21).

En nuestro caso, ¿con qué posición podríamos comprometernos? El incómodo lugar del antropólogo entre el «objeto» de estudio, el *otro* indispensable por un lado, y el orden social y político que suele sustentar las posiciones académicas por otro lado, es similar a la posición conflictiva e intermedia de aquellos funcionarios locales descritos por Gluckman (1969, p. 35), que se hallan sujetos a la presión simultánea de los aldeanos a quienes representan, y del rey o la autoridad de la que dependen. Ambos practican un precario equilibrio en la resbalosa superficie del espejo.

Espejos en llamas

A partir de diversas conversaciones con comuneros de Yanta y otras zonas de la sierra de Piura, he podido recoger algunas ideas que pueden sintetizarse de este modo: la distancia simbólica entre la comunidad y los centros político-económicos de las estructuras estatales y gobiernos que han incorporado el territorio local (más nominal que efectivamente) contrasta con la relación de confianza y dependencia que los comuneros establecen con su territorio. Lo que se percibe como la verdadera fuerza y autoridad, en cierta forma equivalente a un Estado local, se encuentra en las conexiones que los comuneros tienen con sus montañas y lagunas, en los lazos entre las familias, sus tierras y las comunidades vecinas, en la vida que brota de esas relaciones. No es el Estado o el gobierno el principal receptor de respeto y tributo aquí, sino las montañas, las lagunas y los vínculos sociales. Ese respeto está forjado en relaciones de larga duración que implican préstamos y devoluciones de fuerza, un perenne dar y recibir fluido vital, desde aquel que se absorbe al nacer o las porciones de energía que circulan cada vez que uno respira, come o bebe, hasta las diferentes devoluciones con ofrendas de vida y trabajo, incluyendo regalos, perfumes, sangre y transpiración.

En ese sentido, el gobierno nacional, que no participa en esa clase de trueques, es más enemigo que amigo. Las montañas, los lagos y las familias tienen una ley; el gobierno y la economía monetaria tienen otra.

En Yanta, como en casi todas las zonas rurales de Ayavaca, la práctica de pedir préstamos de trabajo a familiares y vecinos recibe el nombre de *fuerzas* (la forma corta de decir *prestar fuerzas*, que equivale al *ayni* de otras regiones andinas). La energía o el tiempo que se proporciona a otra persona o familia implican el compromiso de su devolución, con la misma cantidad de tiempo o trabajo, cuando sea necesario. Conviene subrayar que no se trata de un «intercambio», sino de un préstamo y su reintegro. Dichos préstamos se encuentran en el mismo campo de confianzas y esperanzas compartidas entre los miembros de una familia o entre estos y las montañas y lagunas, donde una parte alimenta a la otra mediante adelantos de fuerza que deberán retornar en su momento.

Al preguntarme cómo pagar, qué cosas debo incluir en mi reporte a la academia y en qué orden escribir o editar el documental que forma parte de mis tareas, me doy cuenta de que los puros detalles descriptivos o incluso las interpretaciones, por más sugerentes, sofisticadas o ingeniosas que sean, no son la retribución que esperaba darle a la comunidad y la provincia. ¿Tendré algo con qué saldar mi deuda? Las imágenes pasan en rápida sucesión y veo mi cámara recorriendo uno de los túneles del cerro que la empresa minera planea despedazar para sacarle el cobre. La misma cámara está ahora siguiendo a los comuneros en una marcha, pero en vez de tener a Oliva delante del lente, lo que veo ahora es el hito Chicuate en la frontera peruano-ecuatoriana, a pocos metros de la instalación minera. Allí se puede comprobar que el campamento se halla completamente dentro del territorio de la comunidad de Yanta y que corresponde al emplazamiento real o imaginario del cerro Chicuate, el principal dispensador de vida, fuerza y riqueza en el pensamiento local.

Contrastando esos datos con la información proporcionada por la empresa y aceptada por el Ministerio de Energía y Minas de que la concesión minera se encuentra en otro distrito (Huarmana), decidí publicar esa incongruencia bajo la forma de preguntas a la empresa minera (Zevallos, 2006). Al hacerlo tal vez ya estaba tomando posición e intentando una modesta devolución simbólica, o quizás ya lo había hecho antes, al examinar junto con César Astuhumán (Astuhumán & Zevallos, 2005) aquella variante de la leyenda de El Dorado que existe en la sierra de Piura, buscando entender y contrastar las diversas visiones regionales sobre el desarrollo. O quizás ya honra un compromiso al registrar las imágenes del candidato Alan García, encaramado en un balcón de Ayavaca, quien vocifera delante de mi cámara la primera mitad de su doble discurso, afirmando que su «próximo gobierno respetará la voluntad del

pueblo agrario de Ayavaca y no permitirá que ninguna mina se enseñoree ni domine al pueblo de Ayavaca». Esa cámara también ha guardado la voz y la presencia del postulante a presidente y su fogoso discurso electoral, donde deja mal parada a la minería al compararla con la agricultura y donde maldice al imperialismo, al TLC y el libre mercado, todo a cambio de unos cuantos votos que fueron rápidamente traicionados.

Tal vez no puedo usar esas imágenes para amortizar mi deuda, porque ya todo el mundo las ha visto. Después de dejar copias de aquella cinta con amigos de Yanta y Ayavaca, ahora circulan en sitios de internet como You Tube y un canal internacional las ha utilizado en un documental sobre Yanta; un importante noticiero radial también empleó el audio para mostrar el doble discurso del presidente García, y otros lo han transcrito para leerlo con más calma. La mayoría no sabe de dónde provienen esas imágenes, incluso en Yanta solo algunos conocen que fue el espejo de mi cámara el que recogió los fragmentos de ese pedazo de realidad, y que lo hizo por encargo suyo. Finalmente eso no importa, las *fuerzas* circulan también bajo la forma de imágenes y retornan a su origen. Algunas imágenes se vuelven importantes y otras se archivan. Queda almacenado, por ejemplo, el rostro elusivo de Richard Ralph, ex embajador británico en el Perú, ex gobernador en Las Malvinas y ex presidente del consejo directivo de Montérrico Metals, cuando defendía ardorosamente las bondades empresariales y ambientales del proyecto Río Blanco en la Cámara de los Comunes, en Londres, pocos días antes de sus negocios ilícitos con acciones de esa empresa, que estuvieron a punto de llevarlo a la cárcel en su propio país. ¿Disminuía mi estatus académico al buscar esas imágenes, finalmente anecdóticas y quizá desenfocadas en varios sentidos? No lo sé. En ninguno de esos casos pensé usar la cámara para ser objetivo o imparcial, pero creo que la utilicé como debía hacerlo. Tal vez aquello que uno parece perder en lo académico lo recupera en su condición humana.

«¿Quién ganará, nosotros o la minera?» es una pregunta que escuché varias veces en Yanta. No conozco la respuesta, se supone que los antropólogos no saben esas cosas ni hacen predicciones, pero cuando a principios del 2009 he visto aparecer aquella serie de imágenes que los medios han agrupado con el nombre de «Torturas en Majaz», donde se muestra el trato brutal que las fuerzas policiales y de seguridad de la empresa minera infligieron a los campesinos de Ayavaca y Huancabamba que participaron en una marcha al campamento de Río Blanco en agosto del 2005, ocasionando la muerte hasta hoy impune de uno de ellos, he podido confirmar que la neutralidad académica puede ser una máscara penosa y que en muchos casos es preferible renunciar a ella.

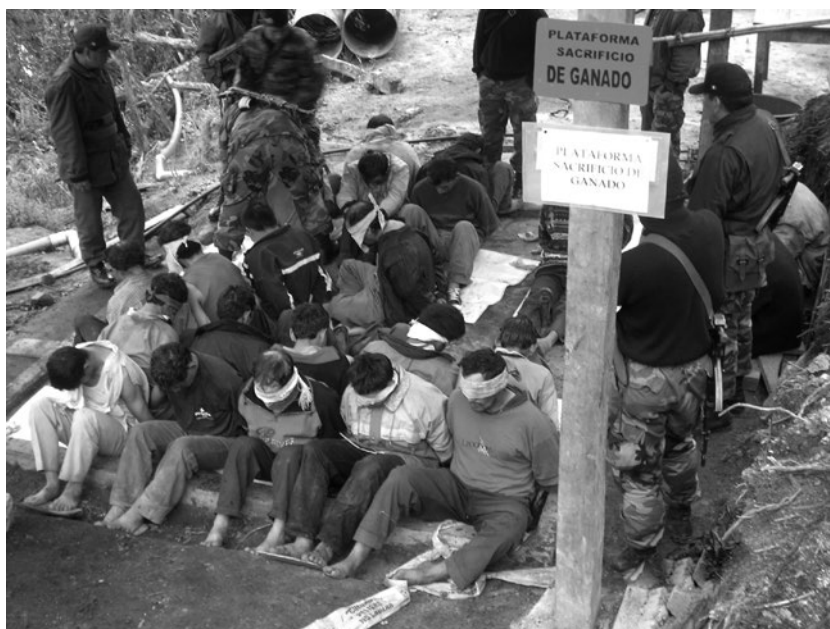


Figura 4. Campesinos detenidos en el matadero. Comunidad de Yanta, campamento Río Blanco de la empresa minera Majaz (fotografía cedida por Julio Vázquez, partir de un fotógrafo anónimo).

Pero si hay una imagen que puede condensar el conjunto de las situaciones en conflicto que asoman en esta etnografía para entenderlas de una sola mirada, tal vez corresponda a una pequeña niña descalza con un vestido rojo. ¿Qué pasaría por ejemplo si el proceso de invasión y conquista de América tuviera lugar ahora mismo? ¿Uno tomaría posición o solamente tomaría notas y fotografías? ¿Qué pasaría si la «conquista» no estuviera referida a una nación o continente abstracto sino a un ser humano concreto, digamos a una mujer? ¿Qué, si la mujer no fuera más que una niña? ¿Tomaríamos notas o nos ubicaríamos en posición de combate? ¿Qué hacemos hoy si vemos que la supuesta conquista y sus correlatos de explotación y depredación se extienden secuencialmente hasta el presente y que no son la aventura romántica que pretendían ser, sino simples negocios consumados con actos de traición y violencia?

«¿Quién ganará, nosotros o la minera?». Cuando la pregunta es abstracta, sin imágenes de referencia, uno puede tener un arsenal de dudas para enmascararse, pero cuando incluye rostros y personas que se reconocen y aman, vidas y paisajes que corren peligro, no es posible permanecer indiferente, uno anticipa la respuesta porque toma parte activa en su búsqueda. Así, ante la pregunta sobre el futuro de Oliva, imagen condensada de la comunidad en su conjunto, la intuición le dice a uno que, muy probablemente, en forma literal y metafórica, mientras uno tenga voz y fuerza, nadie podrá

tocar ni un cabello de la cabeza de Oliva. Es algo que puede vislumbrarse claramente a partir de una vieja percepción de Gilbert K. Chesterton que ya escribió sobre algo muy similar hace muchos años, completamente convencido de que cualquier cosa que estuviera en contra de un solo cabello de una *chinita* tendría que ser derrotada:

Empiezo con el cabello de una niña. Sé que eso al menos es algo bueno. Sea el mal lo que sea, el orgullo de una madre buena en la belleza de su hija es algo bueno. Es una de esas ternuras adamantinas que son la pieza de toque de toda época y raza. Si hay otras cosas en contra, esas otras cosas deben desaparecer. Si los arrendadores y las leyes y las ciencias están en su contra, arrendadores y leyes y ciencias deben desaparecer. Con el pelo rojo de una rapazuela traviesa de las cloacas prenderé fuego a toda la civilización moderna. Cuando una niña quiere llevar el pelo largo, tiene que tenerlo limpio; como tiene que tenerlo limpio, no tendrá que tener la casa sucia, tendrá una madre libre y llena de tiempo; como tiene que tener una madre libre, no tendrá que tener un arrendatario que es un usurero; como no tendrá que existir un arrendatario que es un usurero, tendrá que haber una redistribución de la propiedad; como tendrá que haber una redistribución de la propiedad, habrá una revolución [...] Su madre puede mandarle que se haga un moño con su pelo, porque la suya es una autoridad natural; pero el Dueño del mundo no le mandará que se lo corte. Esa niña es la imagen humana y sagrada; alrededor de ella todo el edificio social se tambaleará y se romperá y se caerá; los pilares de la sociedad serán sacudidos con estrépito y los tejados de las edades pasadas se vendrán abajo; y ni un solo cabello de su cabeza será dañado (Chesterton, 1994).



Figura 5. Niña Oliva Córdova. Comunidad de Yanta, sector Cabuyal, 2006 (fotografía de Raúl Zevallos).

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Catherine J. (1997). When pebbles move mountains: Iconicity and symbolism in Quechua ritual. En Rosaleen Howard-Malverde (ed.), *Creating context in Andean Cultures* (pp. 73-84). Nueva York: Oxford University Press.
- Anónimo (s/f). *Oráculo de la Gitana o Libro de los Destinos*. Sin datos de edición, 191 pp.
- Argyrou, Vassos (1999). Sameness and the Ethnological Will to Meaning. *Current Anthropology*. Volumen 40, Suplemento, febrero, pp. S29-S41.
- Astuhumán, César & Raúl Zevallos (2005). *Entre el oro y el agua. Visiones e ilusiones acerca del desarrollo en la sierra de Piura*. <http://www.geocities.com/factortierra2/factortierra/chira/oroyagua/>
- Bolton, Ralph & Linda Calvin (1981). El cuy en la cultura peruana contemporánea. En Heather Lechtman y Ana María Soldi (eds.), *La tecnología en el mundo andino* (pp. 261-326). México: UNAM.
- Carroll, Lewis (1980). *Alicia a través del espejo*. Madrid: Alianza.
- Chesterton, G. K. (1994). *What's wrong with the world?* San Francisco: Ignacius Press.
- Corsín Jiménez, Alberto & Rane Willerslev (2007). 'An anthropological concept of the concept': reversibility among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.) 13, pp. 527-544.
- Degregori, Carlos Iván & Pablo Sandoval (2008). Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma cultural. En Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, comps., *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: IEP/IFEA.
- Eriksen, T. H. (2001). *Small Places, Large Issues. An introduction to Social and Cultural Anthropology*. Segunda edición. Londres: Pluto.
- Esparza Liberal, María José (2002). La historia de México en el calendario de Ignacio Díaz Triujeque de 1851 y la obra de Prescott. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 80, pp. 149-167.
- Fabian, Johannes (1990). Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing. *Critical Inquiry* 16, pp. 753-772.
- Fabian, Johannes (2002[1983]) *Time and the other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Faris, J. C. (1992). Anthropological Transparency: film, representation and politics. En P. Crawford y D. Turton (eds.), *Film as Ethnography* (pp. 171-182). Manchester: Manchester University Press.

- Frisancho Pineda, David (1978). *Medicina indígena y popular*. Segunda edición. Lima: Juan Mejía Baca.
- Gallagher, Susan Vanzanten (1986). Jack Blunt and his Dream Book. *American Literature* 58(4), diciembre, pp. 614-619.
- García Merino, Teodoro (2007). *Voces y reflexiones ayavaquinas*. Piura: Raíces.
- Gentile, Margarita E. (1998). La *pichca*: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 27 (1), pp. 75-131.
- Gentile, Margarita E. (2008). Espacio y tiempo de un oráculo andino relacionado con el agro y la pesca. En Marco Curatola Petroschi y Mariusz S. Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: IFEA/PUCP.
- Gluckman, Max (1969). *Custom and Conflict in Africa*. Nueva York: Barnes & Noble.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1980). *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Mexico: Siglo XXI.
- Holbraad, Martin (2003). Estimando a necessidade: Os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana* 9 (2): 39-77.
- Holmes, Oliver Wendell (1859). The Stereoscope and the Stereograph. *The Atlantic Monthly* 3(20), June, pp. 738-748.
- Kuper, A. (1988). *The invention of primitive society: Transformations of an illusion*. Londres: Routledge.
- Kuper, A. (1992). *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- McFate, Montgomery (2007). Building bridges or burning heretics?. *Anthropology Today* 23(3), p. 21.
- Murch, Walter (2003). *En el momento del parpadeo: un punto de vista sobre el montaje cinematográfico*. Madrid: Ocho y Medio.
- Orlove, Benjamin, John C.H. Chiang & Mark A. Cane (2002). Ethnoclimatology in the Andes. *American Scientist*, Vol. 90, pp. 428-435.
- Randall, Robert (1987). La lengua sagrada. El juego de palabras en la cosmología andina. *Allpanchis* 29/30, Año XIX, pp. 276-305. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Romero, Raúl R. (2001). Tragedies and Celebrations: Imagining Foreign and Local Scholarships. *Latin American Music Review* 22(1), Spring-Summer, pp. 48-62.

- Rosaldo, Renato (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo/Conaculta.
- Said, Edward B. (2003[1978]). *Orientalism*. Londres: Penguin.
- Salomon, Frank (2002) '¡Huayra huayra pichcamanta!': augurio, risa y regeneración en la política tradicional (Pacota, Huarochirí). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 31 (1): 1-22.
- Taussig, Michael (1993). *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*. Londres: Routledge.
- Terukina, Ichi (1996). *Cinegramas. Estudio preliminar de la toma cinematográfica*. Lima: Asociación Peruano Japonesa.
- Torre, Renée de la (1997). «La comunicación intersubjetiva como fundamento de objetivación etnográfica». *Comunicación y Sociedad* 30, mayo-agosto, pp. 149-173 (OECUSU, Universidad de Guadalajara).
- Wake, C. Staniland (1882). Notes on the Origin of the Malagasy. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 11, pp. 21-33.
- Zevallos Ortiz, Raúl (2004). *Maestrías tradicionales y símbolos sagrados en el norte del Perú*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM (Cuadernos MacArthur 1).
- Zevallos Ortiz, Raúl (2006). *Preguntas para Monterrico Metals*. <http://www.geocities.com/factortierra3/factortierra/especial2006/200605150940.html>
- Zevallos Ortiz, Raúl (2007). Ayavaca con V de verdad. *Semana*, Diario *El Tiempo*. Piura, 25 de marzo del 2007.