

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores



Capítulo 6



LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

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

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

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

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

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

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA LEYENDA DE LA VIRGEN DE LA ASUNCIÓN Y LA HISTORIA LOCAL DE PACAIPAMPA (O ACERCA DEL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO Y LA HISTORICIDAD DE LOS MITOS)

Alejandro Diez Hurtado

Pontificia Universidad Católica del Perú

Buena parte de los estudiantes que pasamos por antropología en la Pontificia Universidad Católica en la década de 1980, y probablemente no pocos antes y después, identificamos el trabajo docente de Manuel Marzal con los cursos de Pensamiento Antropológico. Los cursos sobre la escuela estadounidense, las escuelas europeas (inglesa y francesa) y el indigenismo (peruano y mexicano) eran nombrados por algunos con el apellido del profesor, más el número correlativo correspondiente. En otras palabras, aunque sus investigaciones se han orientado consistentemente hacia el estudio de la religión, en su labor docente, desde la experiencia en las aulas de seguidas promociones de antropólogos, el profesor Marzal es asociado más con su experiencia docente sobre la historia de la antropología.

A pesar de los múltiples comentarios de todo tipo sobre los cursos de «pensamiento», generaciones enteras reconocen en ellos buena parte de su base antropológica general; años después, publicados los libros de texto correspondientes a ellos¹, quedan como referencias e inventarios básicos para la reconstrucción de la historia de la antropología. Señalaré que los libros siguen la lógica y el orden de las clases que suponían un ordenamiento por escuelas, por fases históricas y, dentro de cada una de ellas, por autores, señalando para cada uno de ellos su biografía, sus obras y una breve exposición y discusión de sus principales aportes.

Mi primera clase en la especialidad de antropología fue de Pensamiento 2 y recuerdo de ella a Frazer y a Malinowski, a Mauss y a Balandier, el pensamiento primitivo y el principio de no-contradicción, a los Azande y a los Nuer y algunos otros temas. Y en el convencimiento de que parte de la labor profesional y académica

¹ Los libros *Historia de la antropología indigenista*, *Historia de la antropología cultural* e *Historia de la antropología social* han sido reeditados, no solo por la PUCP sino también, hasta donde sé, por lo menos por la editorial Abya-Yala de Quito y por la editorial Anthropos de Barcelona.

consiste en aplicar lo conocido, actualizarlo y llevarlo más allá, me propuse, para este libro de homenaje, tomar como punto de partida alguno de los temas tratados poniéndolos a prueba a partir de la experiencia, los datos empíricos y los avances en el conocimiento antropológico. Para ello, he elegido el análisis estructural de los mitos de Lévi-Strauss, que confrontaré con una serie de relatos alrededor de la leyenda de la Virgen de la Asunción del pueblo de Pacaipampa, ubicado en la provincia de Ayabaca, en la sierra de Piura. Mi propósito es aplicar y poner a prueba el método estructural, pero también derivarlo hacia nuevas interpretaciones posibles, incorporando particularmente una dimensión histórica, inspirada en los trabajos de Luc de Heusch (2000) sobre los mitos y la historia de los reinos africanos del Congo.

Las notas del curso sobre el análisis y la interpretación estructural

Uno de los temas centrales en el curso de Pensamiento 2 era —y es— la antropología estructural francesa² y en ella destacan —quien lo dudaría— los trabajos de Claude Lévi-Strauss. Además del análisis del parentesco, el curso se detenía particularmente en el análisis estructural de los mitos, abordándolos más desde sus principios metodológicos que desde sus aplicaciones o, si se quiere, más desde los textos publicados en *Antropología estructural 1 y 2* («El mito de Edipo» y «Cuatro mitos winnebago»), que desde los libros de las mitológicas.

La base de la explicación sobre el análisis de los mitos provenía de su aparente inconsistencia. Los mitos parecen burlarse de las reglas del tiempo, de los ciclos naturales, de la lógica racional en general. En un mito, «todo puede suceder» y es esta característica la que hacía que muchos los considerasen ya sea como fábulas, ya como una muestra de una mentalidad infantil, primitiva o prelógica. Si entendí bien, la propuesta estructural de Lévi-Strauss se puede reducir a tres afirmaciones: 1) los mitos tienen sentido en sí mismos sin recurrir a explicaciones naturalistas, sociologistas o psicologistas; 2) los mitos significan la mente que los elabora, y el hecho de que los mitos reproduzcan los mismos detalles en diversas partes del mundo, mostraría que estos nos remiten a la base del pensamiento humano; y, 3) la lógica de los mitos es la del lenguaje: escoge formas determinadas dentro de un conjunto de posibilidades.

El método desarrollado para el análisis de los mitos supone que la «verdad», o mejor dicho el mensaje que transmiten, no reside en su contenido sino en las relaciones lógicas que se establecen en y entre ellos; además, las verdaderas unidades constitutivas de los mitos no serían las relaciones aisladas, sino los conjuntos

² No creo que haya sido el preferido de Manuel Marzal; tengo más bien la impresión de que teóricamente prefería a los autores ingleses y en especial a Evans Pritchard, porque lograba un buen equilibrio entre el trabajo de campo y el trabajo de teorización.

formados por estas. Para entenderlos, Lévi-Strauss separa los mitos en «mitemas» (o expresiones gramaticales con sentido) y los combina de tal manera que el mito se reorganiza para encontrar una serie de oposiciones fundamentales que constituirían su esencia. Dicho en otras palabras: lo que importa no es el contenido evidente —lo que cuenta el mito—, sino las combinaciones y oposiciones que este revela; el sentido no depende de los elementos aislados sino del modo de combinarlos. Los mitos originales no importan, solo cuentan las oposiciones. El mito así analizado descubriría las oposiciones fundamentales de la sociedad (humana).

La aplicación del método es explicada por Marzal primero a partir del mito de Edipo, que es descompuesto en mitemas y luego reorganizado en un cuadro de doble entrada, de tal manera que el orden cronológico relata el mito, en tanto que su análisis por columnas, buscando oposiciones, permite comprenderlo. Luego, por el análisis de los mitos winnebago que muestra cómo cuatro relatos aparentemente diferentes participan de un mismo género al complementarse los mensajes de los mismos, por una serie de transformaciones.

Aunque la explicación estructuralista —de la que Manuel Marzal siempre fue crítico— ya no es un paradigma aceptable sin más, a mi entender el análisis estructural conserva una serie de aplicaciones para las que no ha sido superado. Una re-lectura contemporánea del tema³ podría quizás inducirnos a dejar al estructuralismo como explicación por un estructuralismo como método, un poco en el actual sentido común antropológico que utiliza la teoría como caja de herramientas metodológicas.

A mi parecer, parte de la debilidad de la aplicación del método en el análisis lévi-straussiano es la desatención al contenido de los mitos y a la localización de los mismos⁴. Más allá de sus posibles significados universales, pienso que los mitos pueden ser la expresión de un significado local e histórico y que ellos, en efecto, operan como el lenguaje, seleccionando significados a partir de un conjunto de posibilidades, pero que estos corresponden a sociedades históricas en cuyo ámbito ellos pueden tener un sentido consciente, o en todo caso discernible. El análisis de Luc de Heusch sobre los mitos de los reinos del Congo (2000) es una buena muestra de esta premisa. Paso a paso, muestra cómo las oposiciones y transformaciones responden a circunstancias históricas y políticas y a los procesos de transformación de las sociedades que los producen.

³ Un trabajo crítico y de actualización del estructuralismo es, también a mi entender, una tarea pendiente. Una reciente publicación «Hors Serie» de la revista *Le Nouvel Observateur* recoge una serie de artículos y ensayos de difusión sobre el particular.

⁴ La crítica es más en términos de los planteamientos conceptuales que de los procedimientos analíticos. Cualquiera que lea los textos de las mitológicas o los posteriores («La alfarera celosa» o «La historia de lince»), apreciará que Lévi-Strauss toma en cuenta los contextos locales de los mitos para explicar sus transformaciones, pero el resultado de las mismas es referido casi exclusivamente a los mitos mismos y no a las sociedades que los producen.

Tratando de ir más allá de la inspiración, mi propósito es analizar los mitos de la sierra de Piura en tanto tales, pero también en tanto discursos dialogantes con la construcción de historias locales positivas consideradas verdaderas y descriptivas de «lo que ocurrió». Por ello, abordaré el tema desde dos entradas, una primera, que podríamos llamar «mitológica», explorando algunos de los significados y oposiciones míticas que se encuentran en la región de la sierra de Piura, buscando una interpretación de acuerdo a los cánones de Lévi-Strauss. En la segunda, que podríamos llamar «histórica», ensayaremos una comparación entre el mito y la historia, mostrando sus convergencias, sus préstamos y sus negociaciones.

La leyenda de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa en un doble horizonte

Las sociedades rurales y campesinas se hallan a mitad de camino entre aquellas sociedades con una práctica generalizada de la lecto-escritura y aquellas otras en las que domina la oralidad. Esta circunstancia hace que su mitología reúna una serie de particularidades. Normalmente, sus mitos toman la forma de leyendas —o son presentados como tales—, relatos cuya veracidad es debatida pero que ayudan a explicar el origen de lugares y los nombres de los mismos, así como ciertas costumbres y prácticas. Por otro lado, no suelen guardar una memoria histórica de larga duración, ausencia que es reemplazada y compensada precisamente por las mencionadas leyendas, que se convierten en relatos pseudo históricos que muchas veces tienen la condición de tales. En cualquier caso, asumo como punto de partida que los relatos muestran otra forma de percibir la realidad y de describir las relaciones de asociación y de oposición de las gentes con relación a su entorno. En ese sentido, las leyendas son siempre «verdaderas» (cfr. Ansión, 1987, p. 210). Muchos de los relatos que se pueden encontrar en la sierra de Piura corresponden a las características señaladas y la leyenda de la Virgen de la Asunción que transcribimos a continuación es una buena muestra de ello:

Antiguamente la zona donde está el pueblo no estaba habitada. Era un pantano salvaje, lleno de hierbas, árboles y monte. El paraje pertenecía al español Diego de Saavedra, que tenía también propiedades en Frías.

Los campesinos vivían en casitas en las colinas y enviaban a sus hijos a cuidar el ganado. Entre ellos había una niña que hacía pastar sus ovejas en Pacaipampa: ella debía además hilar determinada cantidad de lana por día. A pesar de que sus padres incrementaban la cantidad de lana, la niña regresaba todos los días con el trabajo terminado.

Cuando sus padres le preguntaron como hacía, ella les contó que se encontraba con una linda niñita rubia con la que jugaba todos los días y que le ayudaba con el trabajo. Luego la niñita se iba hacia el monte.

Para la siguiente oportunidad, los padres decidieron seguir a la niña a escondidas y cuando vieron a la acompañante de su hija la atraparon con un lazo. Entonces se percataron que se trataba de la Virgen y los campesinos comenzaron a adorarla.

Enterado de la situación, el hacendado se molestó con los campesinos y blasfemó de la Virgen. Cuando estaba a punto de viajar hacia Frías cayó enfermo del estómago en Malache. Entonces rogó por su salud a la Virgen, ofreciéndole donarle la hacienda y construirle una capilla. Como recuperó la salud cumplió su palabra. El pantano desapareció, formándose un pequeño riachuelo al costado de la capilla.

Con el tiempo, los indígenas comenzaron a administrar la tierra de la Virgen por su propia cuenta. Poco después llegaron otras familias a vivir en el pueblo e intentaron apropiarse de las tierras de la Virgen enfrentándose a los campesinos, quienes finalmente les ganaron el juicio. Con el tiempo, las tierras de la Virgen se convirtieron en comunidad de indígenas.

El cura Torres, que era hacendado de Curilcas, cambió la imagen de Pacaipampa por la de Sónдор. Pero como la Virgen intentaba siempre escaparse para regresar a Pacaipampa, los vecinos de Sónдор la encadenaron para que tenga que quedarse. Por su malvada acción, el cura enfermó y murió poco después de que la capilla se incendió (Rojas & otros, 1992, pp. 178-180).

Como en todo relato «tradicional», existen varias versiones de la «historia» de la Virgen⁵. La primera decisión para el análisis es, entonces, la elección de una de las versiones que proporciona y a veces configura un marco general para el análisis. La versión transcrita fue redactada por un equipo de profesores locales, que la presentan como un recuento histórico del origen del distrito y de la patrona del mismo, y no como una leyenda. La elegí en primer lugar porque se presenta como historia —que es como se califican la mayor parte de los otros relatos sobre la Virgen—, pero también por ser una de las versiones más largas y complejas entre las que conozco.

No es difícil mostrar que la narración permite múltiples lecturas, pero para el propósito de este artículo ensayaré dos, separando el texto en dos historias (o discursos, como se prefiera), que en el relato aparecen entremezcladas: la primera es sobre la historia/leyenda/mito de la devoción por la Virgen de la Asunción; la otra, sobre el origen de la comunidad y del poblado.

⁵ Dispongo de otras seis versiones de la leyenda de la aparición de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa: una tomada del diagnóstico situacional de la escuela del lugar (1982); dos de ellas publicadas (Anton & Galán, 1968 y Rojas, 1993) y las tres restantes recogidas por mí.

Siguiendo el método de descomposición en mitemas propuesto por Lévi-Strauss, el relato podría ser reducido en un número limitado de enunciados, como los siguientes:

1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.
2. Una pastora jugaba con una niña que habitaba en el lugar y le ayudaba.
3. Los padres de la niña se preocupan y le siguen un día a escondidas.
4. Los padres enlazan a la niña, quien se revela como la Virgen, y comienzan a venerarla.
5. El hacendado dona las tierras a la Virgen por el milagro realizado.
6. El pantano se secó y los indios empezaron a administrar las tierras.
7. Aparecen nuevos habitantes que entran en conflicto con los campesinos.
8. Los campesinos ganan el conflicto y la tierra pasó a ser de la comunidad.
9. El párroco intenta llevarse la imagen a Sónдор, pero ella quiere regresar.
10. El párroco se enferma y muere, la iglesia se incendia.

Nuestras dos historias quedarían así conformadas por dos conjuntos diferentes de mitemas extraídos del mismo relato. A la «leyenda» de la Virgen corresponderían los numerales: 1, 2, 3, 4 y 6; a la «historia» del pueblo, los numerales 1, 5, 6, 7, 8 y 10 y eventualmente también el 9:

LEYENDA DE LA VIRGEN	HISTORIA DEL PUEBLO
1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.	1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.
2. Una pastora jugaba con una niña que habitaba en el lugar y le ayudaba.	5. El hacendado dona las tierras a la Virgen por el milagro realizado.
3. Los padres de la niña se preocupan y le siguen un día a escondidas	7. Aparecen nuevos habitantes que entran en conflicto con los campesinos.
4. Los padres enlazan a la niña, quien se revela como la Virgen, y comienzan a venerarla.	8. Los campesinos ganan el conflicto y la tierra pasó a ser de la comunidad.
6. El pantano se secó y los indios empezaron a administrar las tierras.	9. El párroco intenta llevarse la imagen a Sónдор, pero ella quiere regresar.
	10. El párroco se enferma y muere, la iglesia se incendia.

Seguidamente, analizaré primero la leyenda, para ocuparme más adelante de la historia.

La lectura mítica del texto: la Virgen, la Chununa y los lagos

Está claro que la historia/leyenda de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa tiene un lado mítico que pretende explicar el origen del culto a la imagen. Aplicando el método estructural, buscaremos vincularla con el conjunto de otros relatos (igualmente mitos o leyendas) existentes en la sierra de Piura⁶.

Es necesario señalar, en primer lugar, que la leyenda de la Virgen de la Asunción no es exclusivamente original y que pertenece a un género más amplio y muy difundido de relatos que explican el establecimiento de santos patronos en los pueblos: la leyenda de un(a) pastor(a) que encuentra una imagen, que le comunica su deseo de que le construyan una capilla en el lugar, es frecuente⁷. Así, la leyenda en cuestión no se diferencia significativamente de las de la aparición de otros santos patronos en la sierra de Piura, como Santo Domingo, San Andrés y también la de la Virgen del Pilar, patrona de Ayabaca, cuya historia es prácticamente idéntica a la de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa.

Sin embargo y a diferencia de otros relatos similares de los Andes (cfr. Morote Best, 1988), las historias de la sierra de Piura tienen en común el hecho de que los santos aparecen en zonas pantanosas o cerca de lagos, en lugares inhóspitos y no habitados, adonde solo va el ganado pero que tras la aparición del santo se vuelven secos y habitables. Y entre estas historias, solo aquellas sobre vírgenes señalan que los santos interactúan como personas, apareciendo bajo formas humanas antes de convertirse en imagen⁸.

Esta circunstancia permite establecer algunos paralelos con otros personajes de las leyendas y relatos míticos de la sierra de Piura. Trataré de mostrar que la Virgen se asemeja considerablemente a un personaje mítico recurrente en la mitología regional y también que su historia puede ser considerada como lo opuesto de ciertos relatos sobre los lagos y las lagunas.

La Virgen descrita en los relatos es una niña muy linda de cabello rubio (otras historias señalan también que tiene los ojos brillantes). La niña es muy amable y muy buena con la pastorcita, a quien ayuda a hilar (otras versiones señalan que

⁶ Aunque no existen trabajos que analicen el corpus de mitos y leyendas existentes en la sierra de Piura, algunas compilaciones muestran un universo rico de personajes y temas, que incluyen historias de curanderos y compactos, personajes como la chununa, el minchulay y el diablo; además de varios santos, lagunas más que cerros, algunos lugares míticos como Chicuate y varios otros motivos.

⁷ Sucede lo mismo con su secuela: hay numerosas leyendas que describen intentos de llevarse a la imagen del lugar donde fue encontrada, así como la voluntad de las imágenes de volver cuando ello ocurre.

⁸ Es sabido por otros estudios que las imágenes de los santos están «vivas» (cf. Millones, 1999). Sin embargo, el hecho de que algunas aparezcan como personas y otras no sería un punto de partida interesante para el análisis de las diferencias atribuidas a los diferentes santos y vírgenes.

le invitaba a comer o que en su compañía la pastorcita no sentía tristeza ni hambre); además, la niña la peinaba y le daba flores.

Por sus características físicas, la Virgen se asemeja sensiblemente a la Chununa, un personaje femenino que aparece siempre cerca de fuentes de agua, lagos o lagunas⁹. La Chununa es descrita como blanca y rubia, de cabellos largos que le cubren el cuerpo y con los pies hacia atrás, tiene la talla de una niña entre ocho y diez años y llora como un niño. Se dice que es un ser peligroso, pues se lleva a los niños no bautizados. Cuando desaparece, deja detrás de sí una sustancia amarilla espesa. En general, la Chununa parece reunir algunas de las características de las hadas de las aguas o de las sirenas, con la diferencia de que no atrae a los hombres sino a los niños¹⁰.

La semejanza física entre ambos personajes contrasta con el comportamiento diametralmente opuesto que muestran hacia los niños: la Virgen ayuda y juega con la pastora; la Chununa atrae y encanta a los niños no bautizados. Con estos elementos, la historia de la captura de la Virgen podría ser interpretada como la domesticación de un personaje salvaje y perjudicial; o, dicho de otra manera, como la cristianización del espacio indígena tradicional, no solamente en términos de transformación religiosa sino también como acto civilizador: atrapada la Virgen/Chununa e inmovilizada al transformarse en imagen, el paraje anteriormente pantanoso se transforma en seco y habitable por el hombre (cristiano).

Sin embargo, el control no sería total. El antiguo personaje sobrevive y continúa siendo un ser peligroso, perteneciente al mundo no-cristiano, incivilizado, aislado... y húmedo, que vive ahí donde no pueden vivir los hombres. Esta interpretación nos es sugerida por una de las versiones de la leyenda que menciona que cuando la Virgen fue laceada, gritaba ofreciendo ganado por su libertad. Dicha versión añade además que en realidad había dos «vírgenes»: una es actualmente la imagen de la Virgen de la Asunción, mientras que la otra continúa en libertad y no puede ser atrapada (Rojas, 1993, p. 11). Aun cuando esta versión no identifica a la segunda Virgen con la Chununa, la variante no solo explicaría su supervivencia sino que sirve para reafirmar su relación con el mundo salvaje además de establecer lazos entre la Chununa/Virgen y otros seres míticos de la zona, particularmente el «diablo», que en múltiples relatos es considerado un gran propietario de ganado.

⁹ Cuento con cinco relatos sobre la Chununa. Tres recopilados entre los trabajos presentados en los concursos de cuentos y leyendas organizados por Radio Cutivalú (1991 y 1992), el cuarto obtenido del diagnóstico situacional de la escuela de Malache (Pacaipampa) y el quinto recogido por mí. El personaje ha sido también descrito en otros trabajos (Camino, 1992 y Polia, 1988).

¹⁰ Cabe señalar que existe una versión «costeña» del personaje en las comunidades de Catacaos y Sechura, llamado María Dominga. Se trata de una mujer muy bella, siempre cerca de lagos o ríos, que atrae a los hombres, a quienes da regalos antes de encantarlos.

La relación entre la leyenda de la Virgen de Pacaipampa y las tradiciones aya-baquinas no operaría únicamente al nivel del «personaje central». La estructura del relato nos conduce a otras historias que nos permiten establecer un vínculo con los lagos y lagunas y también con los curanderos, dos elementos centrales en la cosmovisión, las prácticas y la vida cotidiana de los habitantes de la región. Para mostrarlo, compararemos el relato de la Virgen con la leyenda del lago de Yantuma, que como veremos contiene elementos análogos¹¹:

Hace mucho tiempo, una muchacha hacía pastar su rebaño de ovejas al costado de lago, cerca de la cima de la montaña Yantuma. Un día una de las ovejas se escapó hacia el lago, siendo perseguida por la muchacha. Ella observó entonces que de sus aguas cristalinas salían y entraban pajaritos de diversos colores y cuando intentó atrapar uno de ellos fue atrapada por la laguna, dónde desapareció.

Cuando las ovejas regresaron solas a su corral, los padres de la muchacha se preocuparon mucho por su hija y preguntaron por todas partes si sabían de ella. Algunos suponían que se había escapado con un muchacho, otros pensaban que había caído bajo el encanto de la laguna de Yantuma.

Sus padres fueron a buscar la ayuda de un curandero de Cuchayo. Este les hizo preparar regalos, perfumes, espejos, aceite, sal y cintas de colores. El viernes, al alba, a la hora en la que los encantados salen a tomar el sol, los padres y el curandero esperaron escondidos para lazar a la muchacha desde que saliera del agua. Cuando la atraparon por el cuello, la cintura y las piernas, ella intentó escapar pero quedó prisionera, desnuda, cansada e inconsciente. Entonces en medio de oraciones, echaron agua bendita sobre ella al mismo tiempo que tiran los regalos a la laguna.

Aunque al inicio la muchacha se alocaba en las noches de luna llena, poco después ella volvió a ser normal. Contaba entonces que en el fondo de la laguna había un jardín de flores encantadoras donde se paseaba un viejito de larga barba blanca acompañado de un grupo de muchachas elegantemente vestidas. Ahora el lago es un pozo seco, cubierto de pasto (Anónimo de Ayabaca, versión presentada al cuarto concurso de cuentos y leyendas, 1993).

Para su análisis, descomponemos el relato en mitemas significativos, que colocamos al lado de aquellos de la leyenda de la Virgen:

¹¹ Cuento con tres versiones de la leyenda del lago de Yantuma, todas ellas presentadas al concurso de cuentos y leyendas organizado por Radio Cutivalú en los años 1990, 1991 y 1993, respectivamente.

LEYENDA DE LA VIRGEN	LEYENDA DE LA LAGUNA DE YANTUMA
1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.	1. Existía un lago en la montaña de Yantuma.
2. Una pastora jugaba con una niña que habitaba en el lugar y le ayudaba.	2. Una muchacha hacía pastar sus ovejas al lado del lago.
3. Los padres de la niña se preocupan y le siguen un día a escondidas	3. La muchacha es atrapada por el lago.
4. Los padres enlazan a la niña, quien se revela como la Virgen,	4. Sus parientes preocupados llaman a un curandero.
4a. y comienzan a venerarla.	4a. La muchacha es laceada cuando sale del lago a tomar el sol.
6. El pantano se secó y los indios empezaron a administrar las tierras.	6. La muchacha trata de escapar pero queda inmovilizada.
	7. Se le hecha agua bendita y se tiran ofrendas al lago.
	8. La muchacha vuelve a su estado normal y cuenta lo que vio en el lago.
	9. Al fondo de lago había un jardín en el que habitaba un viejo rodeado de muchachas.
	10. La laguna se seca.

Esta leyenda presenta una serie de elementos que la aproximan a la de la Virgen: el lugar (mitemas 1 del primer relato y 1 del segundo), la pastora que hacía pacer sus animales (2, 2); los padres de la pastora que se preocupan por lo que le pasa a su hija (3, 4); los hombres que lazan en un caso a la Virgen y en el otro a la muchacha, quedando enseguida inmóviles (4, 5), se venera a la Virgen, se santifica el lago (4a, 7) y la zona que se seca luego de los acontecimientos (6, 10). Ambos casos mostrarían igualmente el control de los hombres sobre las fuerzas sobrenaturales y sobre los seres del otro mundo: en el primero, domestican el espíritu de la Virgen que se revela santa y es venerada; en el segundo, recuperan a la muchacha que había sido aprisionada por el lago y enseguida la vuelven a bautizar echándole agua bendita. Finalmente, el ámbito se vuelve habitable porque desaparece el pantano o porque el lago, fuente de las fuerzas sobrenaturales, se seca.

Y sin embargo, ambos relatos exhiben también elementos inversos. En el primer caso, los padres apresan a la Virgen (lazo que atrapa); en el segundo, la muchacha es capturada por el lago antes de que sus padres la recuperen enlazándola (lazo

que libera). Además, si la leyenda del lago terminara con el encantamiento de la muchacha, el relato sería prácticamente una versión invertida del anterior: la recuperación de la «Virgen» por la naturaleza.

Otros relatos sustentarían esta interpretación. Una versión recogida en el sector de Malache (comunidad próxima a Pacaipampa), sostiene que la Chununa fue una pequeña pastora que quedó encantada. Otra de las versiones de la leyenda del lago menciona que el contacto o la permanencia en el lago dio a la muchacha el poder de adivinar el futuro, por lo que los curanderos y los maleros de los alrededores, envidiosos del poder de la muchacha, decidieron hacerle mal; pero ella se molestó y decidió no volver a adivinar, al mismo tiempo que secaba el lago para que nadie más pudiera utilizarlo para ello. Según esta versión, aun habiendo sido recuperada por sus padres, la muchacha seguía estando «aprisionada» por el lago: ella se había convertido en una especie de criatura del otro mundo. Solo el desecamiento del lago le permitió recuperar su condición humana, volviendo a su estado «normal» (sin capacidad de adivinar).

Esta leyenda muestra además algunos otros elementos particulares —¿y específicos?— de la sierra de Piura. Si por un lado presenta similitudes con otras leyendas y mitos de formación de lagos y lagunas —un tema recurrente en diversas localidades en el espacio andino (cfr. Morote Best, 1988)—, por el otro se vincula con la práctica de curanderos y maleros, muy difundida en la sierra norte. Aunque los relatos sobre los orígenes de los lagos y lagunas son diversos, la necesidad de ofrecerles regalos para tranquilizarlos aparece como constante y ello nos remite a los rituales que los curanderos desarrollan habitualmente en sus orillas. Por este camino, la historia de la Virgen se comunica también, aunque indirectamente, con las tradiciones propias de la zona.

Con todo ello, la leyenda de la Virgen aparece como integrada al conjunto de creencias y prácticas rituales de la sierra de Piura, conformando un conjunto de representaciones analítica y formalmente coherentes que aparentemente mostraría, como el método estructural hace presuponer, una serie de oposiciones y transformaciones de los diversos relatos vinculados a la oposición entre la naturaleza y la cultura, pero también entre este mundo y el mundo de los poderes supranaturales.

¿Pero existirá también una relación entre las leyendas locales y la historia «positiva» de la sierra de Pacaipampa, aquella que podemos construir a partir de los documentos de los archivos? ¿Pueden las diferencias entre «historia» y «leyenda» (ambos igualmente discursos, aunque cada una con su propia lógica) aproximarnos a los mecanismos de selección de los contenidos de la memoria de los grupos y a otras lógicas no vinculadas directamente al pensamiento de los habitantes de la sierra de Piura?

La leyenda de la Virgen ante la historia del pueblo y la comunidad de Pacaipampa

La leyenda de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa y su comparación con la historia del origen del pueblo, nos mostrará hasta qué punto pueden «confundirse y entremezclarse» la leyenda, la historia comunal y la del distrito. En general, trataremos de mostrar que la interpretación de la leyenda o la apropiación de la historia nos permiten destacar las diferencias políticas entre los agentes y actores sociales presentes en el ámbito local. El análisis de un caso particular podrá permitirnos esbozar algunas ideas acerca de los mecanismos de la construcción y apropiación de las historias locales.

Recapitulando, del conjunto de mitemas de la «historia» solo los numerales 1, 5, 6, 7, 8 y 10 corresponderían a la historia del pueblo y la comunidad de Pacaipampa. Una interpretación simplista podría argumentar que se trata de un relato que explica el poblamiento de zonas bajas y originariamente húmedas por parte de los indígenas de las alturas. En el relato se destaca la condición de extranjeros o de llegados de los indígenas y su subordinación al hacendado, quien les dona una porción de tierras, las que empiezan a controlar y defender frente a los recién llegados que habitan en el pueblo. Tras el conflicto, las tierras se convirtieron en comunidad indígena. ¿Tiene este relato alguna relación con el proceso histórico de formación de la comunidad de Pacaipampa? O, dicho de otra manera, ¿corresponde la porción histórica del relato a la historia local del distrito? Para responder, intentaremos elaborar una versión «documentada» de la misma¹².

La historia conocida de Pacaipampa empieza en los años de las reducciones toledanas (1568-1572), cuando se pretendió agrupar a los indios de la sierra central de Piura en un único pueblo: San Andrés de Frías. Sin embargo, el proceso de reducción de indios a pueblos no fue un proceso simple ni inmediato: al parecer, los indígenas residentes en el territorio que hoy en día corresponde a Pacaipampa nunca llegaron a ser trasladados al nuevo pueblo, por lo que, años después de la creación del mismo, se les conminó a vivir en otro pueblo-reducción (Cumbicus), el mismo que fue colocado administrativamente como anexo del de Frías. Pero los indígenas que luego conformarían las parcialidades y luego la comunidad de Pacaipampa, no aceptaron nunca vivir en Cumbicus, residiendo más bien en las zonas altas de una quebrada llamada Nota. Durante el siglo XVII, disputaron la propiedad de los terrenos con Antonio Castellanos, quien compuso la hacienda

¹² El siguiente resumen de la historia de Pacaipampa ha sido elaborado sobre la información recogida en la tesis de Martínez (1988) sobre el origen del distrito de Cumbicus, en los siglos XVII y XVIII, y de numerosos documentos de archivo, principalmente: ADP. CO. 17, 361, 1700; AAP. CC. 4, 62, 1805; APPa, 1867, Pedro Nolasco contra Ricardo Flores, por límites, 1867-1872; ADP. JPIC. 31, 613, 1837; AAP. Varios, sn, 1924. Una versión más completa y un análisis de las diversas versiones de la historia del distrito se encuentra en Diez (1992).

de la Concepción de la Virgen en la visita de Juan Dávalos Cuba Maldonado (1645). La hacienda fue rápidamente vendida a Gregorio de Vilela, luego a Francisco de Soxo y poco tiempo después terminaría, igualmente por venta, en manos de Luis de Saavedra (1693).

Hacia 1700, dados los numerosos problemas judiciales entre el hacendado y los indígenas que le reclamaban la propiedad de las tierras (litigios que seguramente se complementaban con una serie de conflictos y escaramuzas cotidianas), Saavedra opta por «donar» dos leguas de circunferencia alrededor del «pueblo» de Pacaipampa, a título de tierras ejidales¹³, a cambio de que los indígenas reconocan su propiedad sobre el resto de la hacienda. Dos años después, los indígenas de Pacaipampa fijan los límites de su propiedad con las tierras de los indígenas de Cumbicus.

Sin embargo, a partir de 1738, el conflicto renacería —con mayor intensidad que antes— cuando Diego de Saavedra, heredero de la hacienda de la Virgen de la Concepción, desconoce la donación hecha por su padre y exige que los indígenas abandonen lo que consideraba de su propiedad, argumentando que debían ser reducidos al pueblo de Cumbicus, donde se les deberían asignar tierras. Los problemas entre los indígenas y el hacendado continuarían hasta 1763, cuando Luis de Saavedra (hijo de Diego) vendió un pedazo de las tierras en disputa a la cofradía de la Virgen. Algunos años más tarde (1770), el conjunto de la hacienda, que para entonces empezaba a ser llamada «Corral de Piedras» —nombre con el que se la conocerá hasta la reforma agraria del siglo XX— fue vendido a Juan Pastor Flores, quien tras su muerte la dejó en propiedad a su yerno Luis Flores.

Las transferencias de propiedad provocaron también el cambio en las relaciones entre los interesados por la tierra: el conflicto de los indígenas de Pacaipampa con el hacendado de Corral de Piedras se convirtió en un problema de fijación de linderos (1809); en tanto que, en materia de la propiedad, el conflicto se traslada, enfrentando a los indígenas con el párroco y la parroquia (1805), en torno al mejor derecho a la administración de las tierras de la cofradía (1805), que dicho sea de paso, se confundían con las tierras de comunidad. Adicionalmente, se generan diferencias entre los sucesivos párrocos y los hacendados de Corral de Piedras, las que se harán recurrentes y continuas durante el siglo XIX: comenzando con el juicio entre el párroco Pedro García y el hacendado Ignacio Flores por una capellanía sobre la hacienda (1835), se sucedería luego un largo litigio por límites de propiedad entre el párroco Pedro Nolasco Pastor y el hacendado José Ricardo Flores, que duraría diez años (1862-1872) y que terminaría luego de un acuerdo amical entre las partes. Poco antes —desde 1857— y paralelamente a este juicio,

¹³ Se consideraban «ejidales» las tierras existentes alrededor de los pueblos, de libre uso para los habitantes del lugar, en las que tenían derecho a mantener pequeñas chacras y sobre todo aprovechar los pastos para la alimentación del ganado.

los comuneros de Pacaipampa se dedicaron a recuperar los documentos que certificaban la donación hecha por Saavedra en el siglo XVIII.

A inicios del siglo XX, se empieza a consolidar un núcleo de población mestiza en el pueblo de Pacaipampa, compuesta por propietarios de las pequeñas haciendas de los alrededores así como de una serie de funcionarios del Estado, un núcleo de poder local que termina por desplazar la sede de la capital del distrito que originalmente se hallaba en Cumbicus. En 1908, en un contexto de amistad y acuerdo entre la parroquia y los hacendados, el párroco alquiló las tierras de la cofradía a Manuel Holguín, el nuevo propietario de Corral de Piedras. Años más tarde, ello provocó un nuevo y largo juicio interpuesto por los comuneros (1924-1932) quienes, tras obtener un fallo favorable, iniciaron enseguida el proceso que conduciría al reconocimiento oficial de las comunidades indígenas de Pacaipampa y Cumbicus, obtenido en 1946 y 1949, respectivamente. Tras el reconocimiento, se abrió un nuevo periodo de enfrentamiento entre los miembros de la comunidad y los vecinos no comuneros residentes en el pueblo, quienes fueron excluidos del usufructo de las tierras (cfr. Diez, 1992).

La historia del distrito y de la comunidad es, entonces, la de una sucesión de conflictos que, desde el siglo XVII hasta entrado el siglo XX, han tenido como eje la propiedad y el acceso a una porción de tierras que fue sucesiva y paralelamente reclamada como hacienda, ejido, propiedad indígena, tierra de cofradía y finalmente propiedad comunal. A las disputas iniciales entre indígenas y hacendados se añaden con el tiempo los intereses de la parroquia. Finalmente, la entente entre esta y los hacendados terminaría por redefinir el conflicto en términos de una oposición entre los comuneros indígenas y los vecinos mestizos del pueblo.

La comparación entre lo que podríamos llamar la versión local de la historia de largo plazo y la historia reconstruida a partir de los documentos, muestra que el relato local elabora su propia síntesis de la historia local, seleccionando algunos elementos experimentados en el pasado no recordado. Por ejemplo, la donación de las tierras a la comunidad por Luis de Saavedra se incorpora a la leyenda/mito, así como el hecho de que los comuneros tuvieran acceso y administraran las tierras de la cofradía. En cambio, no se incorpora la venta y el alquiler de las tierras de esta última en el siglo XX, de las que se tiene recuerdo «histórico». En términos históricos, la leyenda de la Virgen selecciona y condensa los hechos en una nueva síntesis, en la que sin embargo destaca un mensaje claro: las tierras pertenecen a los indígenas y no a los mestizos del pueblo y tampoco al párroco, con quienes la leyenda establece diferencias.

HISTORIA DE LA VIRGEN	LEYENDA DE LA LAGUNA DE YANTUMA
1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.	1. Los indígenas de Pacaipampa vivían en las zonas altas de Nota.
5. El hacendado dona las tierras a la Virgen por el milagro realizado.	2. Disputan las tierras a Luis de Saavedra, quien les dona dos leguas.
7. Aparecen nuevos habitantes que entran en conflicto con los campesinos.	3. Se reanudan los conflictos con los descendientes de Saavedra y los nuevos dueños de la Hacienda (familia Flores).
8. Los campesinos ganan el conflicto y la tierra pasó a ser de la comunidad.	4. Se generan conflictos con los párrocos, que también administran Sónдор.
9. El párroco intenta llevarse la imagen a Sónдор, pero ella quiere regresar.	5. Se entabla un juicio con el hacendado de Corral de Piedras.
10. El párroco se enferma y muere, la iglesia se incendia.	6. La comunidad gana el juicio y se hace dueña de las tierras.

Además, en la leyenda y en la historia documentada desaparecen o se confunden las fronteras entre las tierras de la comunidad y las de la Cofradía de la Virgen (que quizás fueron originalmente un mismo y único terreno). Por otro lado, a pesar de que actualmente se encuentran separadas, los comuneros de Pacaipampa siguen considerando las tierras «de la Virgen» (hoy llamadas cofradías) como una parte de la comunidad.

Otros elementos del relato parecen mostrar además la incorporación de hechos históricos retenidos en la memoria popular: la actitud poco respetuosa de las costumbres locales mostrada por el párroco podría remitirnos a los numerosos conflictos y litigios entre este y los comuneros durante los siglos XVIII y XIX, pero también a problemas más recientes como el que se generara en 1924, cuando se acusó al párroco de haber robado las alhajas de la Virgen. Por otro lado, la relación con el pueblo de Sónдор tampoco es gratuita, pues durante la colonia dicho pueblo era también un anexo de Frías y recibía la atención espiritual de parte del mismo párroco de Cumbicus y Pacaipampa, y probablemente no es un azar que Sónдор y Pacaipampa tengan como patrona a la Virgen de la Asunción.

Si el relato de la Virgen es un resumen condensado y simplificado del proceso histórico del distrito de Pacaipampa, no constituye una versión imparcial. El relato tomado como base para el análisis tiene una clara posición pro-comunera, quizás porque los profesores que lo recogieron y transcribieron eran simpatizantes de movimientos de izquierda. Otra de las versiones locales, que menciona también la donación de la tierra a la Virgen hecha por el hacendado y la presencia de los comuneros, no señala ningún conflicto. En el otro extremo, el relato recogido

de uno de los habitantes del pueblo destaca que en las tierras donadas casi no había indígenas a excepción de algunos residentes por los alrededores, que cuidaban el ganado del hacendado. Con ello, esta versión mantiene una posición más de acuerdo con los intereses de los poblanos en contraposición a la de los comuneros indígenas, insistiendo además en que las tierras fueron donadas a la Virgen y no a la comunidad.

Si las tres versiones citadas exponen los argumentos de los mestizos del pueblo, las historias de los comuneros separan la historia del reconocimiento oficial de la comunidad¹⁴ de la historia de la Virgen y ello a pesar de que el primer «libro» de la comunidad comienza hacia la mitad de un cuaderno correspondiente a los bienes de la cofradía de la Virgen. Ellos consideran que tanto las tierras de la cofradía como las de la comunidad les pertenecen. ¿Acaso no tuvieron ellos el control de las tierras de la Virgen durante largo tiempo, hasta antes de que les fueran expropiadas por el párroco? En la versión campesina de Pacaipampa, la historia local pierde su lado de «leyenda de la Virgen» para devenir en historia del enfrentamiento y conflicto con los habitantes del pueblo.

Versiones de Pacaipampa			Versión de Cumbicus
Poblanos	Maestros de izquierda	Campesinos	
La zona estaba deshabitada. El hacendado dona la tierra a la Virgen.	Había conflicto entre los comuneros y el hacendado. El hacendado dona la tierra.	Había conflicto entre los comuneros y el hacendado. La tierra era de los comuneros (la historia comunal no incorpora la leyenda de la Virgen).	La historia de la Virgen se emparenta con la de los antiguos pueblos de reducción y no con la historia de Pacaipampa.

A su vez, el conjunto de relatos recogidos en la actual capital del distrito refuerzan la preeminencia del pueblo de Pacaipampa sobre el de Cumbicus, que anteriormente no solo era la capital, sino que daba nombre al distrito. La historia de la Virgen, en sus versiones comunera o poblana, sacraliza el proceso de creación del pueblo y sirve para afirmar la preeminencia de Pacaipampa como capital, en oposición a Cumbicus, el pueblo más antiguo —y más indígena— del distrito¹⁵.

¹⁴ Existen versiones orales sobre la historia reciente de la comunidad y el distrito que destacan el enfrentamiento entre comuneros y vecinos en el contexto del reconocimiento comunal; estas resultan más cercanas a la historia documentada de la localidad (cf. Diez, 1992).

¹⁵ La historia de la Virgen de Pacaipampa no es la única que en la sierra de Piura mezcla la historia comunal con el mito para explicar el origen de la localidad. La historia-relato de la comunidad de Silahuá narra las aventuras de un campesino llamado Miguel Huacacachi, que encuentra un tesoro

Por medio del relato, los habitantes del pueblo recuperan, para apropiárselas, las tradiciones locales y por su intermedio se hacen herederos de los antiguos hacendados y mantienen el control del poder local por su alianza con la parroquia y con la Virgen¹⁶.

Una última versión, más campesina e indígena, de la historia del origen de la Virgen, recogida en Cumbicus, le otorga el mismo origen que a las imágenes de San Francisco y San Andrés: las tres habrían sido traídas por curanderos llegados del este buscando la tierra en la que quisieran residir los santos. Esta última leyenda/mito no parece corresponder al mismo conjunto de relatos, por lo que abordarlo nos alejaría del argumento central. En cualquier caso, parece remitirnos a una versión histórica más antigua, al origen de los pueblos de reducción de la sierra central de Piura, por lo que antecedería a los relatos de la Virgen, aunque ello no debe ser sencillo de probar.

Reflexiones finales

Al final del recorrido propuesto, la lectura a dos niveles de la «historia» de la Virgen de la Asunción nos muestra, en primer lugar, que tanto la vía del mito como la de la historia pueden ser abordadas desde el análisis estructural propuesto por Lévi-Strauss. En cambio, la interpretación estructuralista obtenida mediante el método se muestra insuficiente al conducirnos a conclusiones demasiado generales que terminan haciendo abstracción del espacio local del que proceden los relatos analizados. Y sin embargo, introduciendo en el análisis elementos de etnografía e historia locales, los mismos relatos muestran una serie de vínculos con la información factual de tal modo que algunas de las oposiciones encontradas cobran un sentido más local que universal. Además, mito y relatos se comportan estructuralmente de manera semejante. Trataré de explicar el porqué de estas afirmaciones.

Tomadas en conjunto, las historias, leyendas y mitos sobre la Virgen, la Chununa y las lagunas recogidos en la sierra de Piura se comportan tal como lo predice el análisis lévi-straussiano: hacen prefigurar una porción de un universo mítico aparentemente coherente, en el que es posible identificar oposiciones estructurales y transformaciones en los relatos que nos remiten a significados universales (últimos), que muestran la oposición final entre la cultura y la naturaleza.

con el cual compra la hacienda y sus alrededores. Antes de su muerte el campesino divide la tierra entre sus herederos, justificando así la división que existe actualmente entre las comunidades de Silahuá, Tamboya, Naranjo y Carpinteros.

¹⁶ Un proceso semejante, aunque referido a las celebraciones locales más que a los relatos, ha sido trabajado por Quintín (1994) en su análisis sobre la apropiación de la historia como mecanismo utilizado por el grupo dominante para mantener el control del poder local en el distrito de Ocongate, en Cusco.

La primera de ellas está caracterizada por la civilización, el control, la vida en sociedad de los seres humanos y es entendida como opuesta a la segunda, el ámbito de lo salvaje, lo incivilizado, lo peligroso, lo aislado e insocial. Sin embargo, más localmente, los temas y motivos de las leyendas analizadas nos remiten directamente a la práctica del curanderismo, endémico y consustancial a la sociedad de la sierra de Piura (cfr. Diez, 1999, pp. 45-53). Lo natural se convierte así en lo sobrenatural, que en algunos casos puede ser controlado por la vía de la religión (católica, en este caso) y que permite espacios de comunicación. La práctica de los curanderos, que manipulan y pactan con estas fuerzas, hace que ellos puedan ser considerados como intermediarios entre el ámbito de la sociedad y el ámbito de lo sobrenatural (cfr. Polia, 1988; y Camino, 1992).

Por otro lado, la descomposición en mitemas, además de proporcionar un puente entre las leyendas y mitos y la historia local, favorece el análisis de las diversas versiones (interesadas) de esta última, que expresan y refuerzan las diferencias entre poblados y entre segmentos de población al interior de los mismos. Lo que equivale a decir que las transformaciones y oposiciones no solo son discernibles, sino que corresponden a las posiciones políticas y sociales de los agentes que producen o difunden los relatos, construyendo discursos de acuerdo a los intereses en conflicto. Asimismo, la comparación entre las versiones orales de la historia local y una historia local documentada, muestra que las primeras se construyen sobre una selección (siempre interesada) de hechos concretos, reinterpretados y eventualmente condensados, pero efectivamente históricos, en el sentido de que pueden ser ubicados en un tiempo y un espacio dados. La selección de estos hechos en las historias nos remite y nos ilustra sobre las diferencias (también históricas) entre los diversos agentes que las producen.

Así, en el relato de la historia de la Virgen, la presencia de hacendados y comuneros, de brujos y de lagunas, nos introduce al contexto etnográfico y al proceso de formación histórica de la sociedad que lo produce. Estos substratos, etnográfico e histórico, además de afectar la estructura de los relatos, afectan también a su contenido. El análisis estructural de los mitos, útil para mostrar transformaciones y oposiciones, se enriquece cuando, además de las estructuras, se aplica a la interpretación de los contenidos locales.

Llegados a este punto, más que un artículo, este texto parece una reflexión en voz alta, casi como una clase o quizás como un trabajo monográfico para el citado curso de Pensamiento Antropológico 2. Quiero pensar que, de haberlo presentado como tal, habría sido aprobado.

Bibliografía

- Ansión, Juan (1987). *Desde el rincón de los muertos*. Lima: Gredes.
- Antón y Galán, Juan (1968). *Relatos piuranos*. Piura: GUE San Miguel.
- Camino, Lupe (1992). *Cerros, plantas y lagunas poderosas: la medicina tradicional en el norte del Perú*. Piura: CIPCA.
- Diez, Alejandro (1992). *Pacaiyampa: un distrito y una comunidad*. Piura: CIPCA.
- Diez, Alejandro (1999). *Comunidades mestizas. Tierras, elecciones y rituales en la sierra de Pacaiyampa (Piura)*. Lima: Fondo Editorial PUCP, CIPCA.
- Heusch, Luc de (2000). *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*. París: Gallimard.
- Martínez Cáceres, Milagros (1988). «San Francisco de Cumbicus: problemas agrarios en un común de indios de la sierra de Piura (1645-1720)». Tesis para obtener el bachillerato en Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Marzal, Manuel (1996). *Historia de la antropología social*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Millones, Luis (1999). *Dioses familiares*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Morote Best, Efraín (1988). *Aldeas sumergidas: cultura, poder y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Quintín, Pedro (1994). Continuidad y recomposición del poder local en un distrito andino: Ocongate-Cusco. En Óscar Dancourt, Enrique Mayer & Carlos Monge (eds.), *Perú: el problema agrario en debate-Sepia V* (pp. 175-200). Lima: Sepia.
- Polia, Mario (1988). *Las lagunas de los encantos*. Piura: Cepeser.
- Rojas, Martha (1993). «Liderazgo campesino en una comunidad de Piura (comunidad de Pacaiyampa, sector Nota)». Tesis para obtener el grado de licenciado en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Rojas, Lidubina & otros (1992). «Estudio de las condiciones socioeducativas existentes en el distrito de Pacaiyampa». Tesis para obtener el grado de licenciado en Educación. Instituto Superior Pedagógico de Piura, Piura.